

Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung

I. Band: Evangelien und Verwandtes

Herausgegeben von
CHRISTOPH MARKSCHIES
und JENS SCHRÖTER

Mohr Siebeck

Antike christliche Apokryphen
in deutscher Übersetzung

I. Band
Evangelien und Verwandtes



Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von
Christoph Marksches und Jens Schröter

in Verbindung mit
Andreas Heiser

7. Auflage
der von Edgar Hennecke begründeten und
von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung
der neutestamentlichen Apokryphen

I. Band
Evangelien und Verwandtes

Mohr Siebeck

CHRISTOPH MARKSCHIES, geb. 1962; Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte des antiken Christentums an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und Vizepräsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Mitglied der Akademien der Wissenschaften zu Berlin, Erfurt und Heidelberg, der Europäischen Akademie der Künste und Wissenschaften, der Academia Europea, des Deutschen Archäologischen Instituts sowie Ehrendoktor der Universitäten Sibiu / Hermannstadt und Oslo.

JENS SCHRÖTER, geb. 1961; Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie der neutestamentlichen Apokryphen an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

ANDREAS HEISER, geb. 1971; Studium der evangelischen Theologie in Göttingen, Ewersbach, Bochum und Marburg; 2009 Promotion; seit 2010 Dozent für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar in Ewersbach.

Die „Antiken christlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung“ werden AcA abgekürzt.

ISBN 978-3-16-150087-9 (Leinen, in 2 Teilbänden) / eISBN 978-3-16-160753-0

ISBN 978-3-16-149951-7 (fadengehefte Broschur, in 2 Teilbänden)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der Titel dieser bewährten Sammlung, die von neuen Herausgebern in veränderter Gestalt vorgelegt wird, soll Kontinuität wie Differenz signalisieren. Als Christoph Marksches vor rund fünfzehn Jahren von Wilhelm Schneemelcher (1914–2003) die Herausgeberschaft so übertragen wurde, wie sie Schneemelcher selbst 1948 von Edgar Hennecke (1865–1951), dem Begründer der Sammlung übergeben worden war¹, waren sich beide Patristiker darin einig, daß die traditionelle, schon in der Architektur der beiden Bände sichtbare grundsätzliche Orientierung der Sammlung an den Formen der biblischen Literatur und die Betonung formgeschichtlicher Fragestellungen auch in künftigen Auflagen so weit als möglich bewahrt bleiben sollte. Diese Orientierung geht auf den niedersächsischen Landpastor Hennecke zurück, der seine „Haupteinleitung“ bereits mit Bemerkungen zur „literarischen Verwandtschaft zum N.T.“ eröffnete und wurde durch Schneemelcher weiter ausgebaut. Zugleich war sowohl Schneemelcher als auch Marksches deutlich, daß die stark angewachsene Forschung eine grundlegende Revision des Werkes, seiner Beiträge und seiner Konzeption erforderlich machen würde. Die mit Schneemelcher noch abgestimmte Neukonzeption wurde erstmals 1996 auf der Jahrestagung der „Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne“ in Dole vorgetragen und zur Diskussion gestellt²; mit den Autorinnen und Autoren des ersten Bandes ist sie auf einer Tagung, die im Sommer 2001 in Heidelberg stattfand, besprochen worden. Sie ist in der „Haupteinleitung“ zu Beginn dieses Bandes noch einmal ausführlich erläutert und in den Kontext der Forschungsgeschichte gestellt worden.

Nachdem Christoph Marksches zu Jahresbeginn 2006 die Präsidenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin übernommen hatte, ist sein damaliger Leipziger Kollege Jens Schröter unterstützend in die Herausgeberschaft eingetreten. Er hat anfangs die Korrespondenz mit den Autoren übernommen und an einigen Stellen seinen neutestamentlichen Sachverstand in das Projekt eingebracht. Eigens aus der großen Menge von Hilfskräften und Assistenten, die sich in Jena, Heidelberg und Berlin um die Beiträge und das wachsende Manuskript mühten, ist Dr. Andreas Heiser zu nennen: Er hat vor allem bei der Redaktion der Manuskripte hilfreich Hand angelegt. Dr. Torsten Krannich legte in Jena wie für manches andere Projekt den Grundstein, indem er Zitierkonventionen vorschlug und technische Vorbereitungsarbeiten leistete. Die Arbeitsstelle „Griechische Christliche

¹ W. SCHNEEMELCHER, Edgar Hennecke in memoriam, ThLZ 76, 1951, 567 f.; DERS., Rückblicke, Erinnerungen und Betrachtungen, in: Kirchengeschichte als Autobiographie. Ein Blick in die Werkstatt zeitgenössischer Kirchenhistoriker, 2. Bd., hg. v. D. MEYER, SVRKG 154, Köln 2002, (257–326) 293 f.; K. SCHÄFERDIEK, Wilhelm Schneemelcher (1914–2003). Kirchengeschichte und Wissenschaftsorganisation, in: In memoriam Wilhelm Schneemelcher (21. Aug. 1914–6. Aug. 2003). Reden bei der Akademischen Gedenkfeier am 7. Juli 2004 im Festsaal der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alma Mater. Beiträge zur Geschichte der Universität Bonn 94, Bonn 2004, (16–37) 28–31.

² Ch. MARKSCHIES, „Neutestamentliche Apokryphen“ – Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung, Apocrypha 9, 1998, 97–132.

Schriftsteller“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, zu deren von Adolf Harnack formulierten Editionsprogramm einstmal eine vollständige kritische Textausgabe des hier übersetzten Materials zählte, half ebenfalls freundlich mit mancherlei Rat.

Den beiden Herausgebern ist es ein Bedürfnis, für vielfältige Unterstützung zu danken: Hans-Gebhard Bethge und den Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-agnostische Schriften, den Kollegen und Freunden von der „Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne“ (AELAC), die so freundlich waren, unmittelbar nach der Übergabe des traditionsreichen Werkes durch Schneemelcher den Kontakt zur neuen Herausgeberschaft herzustellen und ihn immer wieder durch freundliche Einladungen zu ihren Jahrestagungen und anderen Konferenzen zu intensivieren. Das Trinity College in Oxford war schließlich so freundlich, Christoph Marksches durch ein Visiting Fellowship im Frühjahr 2009 die letzten Korrekturen und Arbeiten fern vom Berliner Trubel zu ermöglichen; dafür gilt den Fellows und insbesondere Dr. Johannes Zachhuber ein ganz herzlicher Dank. Besonders verbunden fühlen wir uns aber unseren Autorinnen und Autoren, die geduldig die lange Vorbereitungszeit ertrugen, ihre Manuskripte ergänzten und überarbeiteten, um schließlich in rascher Frist letzte Korrekturen vorzunehmen. Eine ganze Reihe von Kolleginnen und Kollegen gaben guten Rat, besonders sind Barbara Aland und Sebastian Brock zu nennen. Tobias Nicklas und Enrico Norelli haben sich an der Lektüre der Fahnen des Bandes beteiligt und ebenfalls wertvolle Hinweise gegeben.

Gerade wenn man an einem traditionsreichen Werk, das einem vor Zeiten anvertraut wurde, Manches geändert hat und hofft, auf diese Weise Einiges gebessert zu haben, legt man die Arbeit mit dem Ausdruck großer Bewunderung für die Vorgänger aus der Hand, auf deren Schultern man steht. Mit großer Dankbarkeit denken wir an die Kollegen, die im Laufe der Arbeit an der Neubearbeitung dieses Werkes aus dieser Welt abberufen worden sind: Caspar Detlef G. Müller (1927–2003), Hans-Martin Schenke (1929–2002) und natürlich Wilhelm Schneemelcher (1914–2003). Als Schneemelcher das Werk aus den Händen Hennekes übernommen hatte, stellte die erste Auflage unter seiner Verantwortung einen Kompromiß zwischen seinen neuen Ideen und der bewährten Anlage eines traditionsreichen älteren Werks dar. In genau diesem Sinne bitten die Herausgeber, auch diese neue Auflage freundlich aufnehmen zu wollen. Noch nicht alles ist erreicht, was wir uns gewünscht haben, und für alle Hinweise zur Weiterarbeit an diesen „Antiken christlichen Apokryphen“ sind wir dankbar. Ein sprechendes Zeichen des vermittelnden Charakters dieser Neuauflage ist die Mischung aus bewährten Beiträgern der vergangenen Auflagen und vielen neuen Kolleginnen und Kollegen, die sie sich sofort zur Mitarbeit bereit erklärt haben, als sie vor einiger Zeit dafür angefragt wurden.

Entgegen ursprünglicher Planung haben wir die Texte aus dem Fund von Nag Hammadi nicht in einem eigenständigen Band publiziert, um in die „Antiken christlichen Apokryphen“ möglichst alles aufzunehmen, was unter dieser Überschrift aufgenommen gehört; in den Fällen, in denen die Bearbeiter der Texte mit denen aus der deutschen Gesamtübersetzung „Nag Hammadi Deutsch“³ identisch sind, wurden die Einleitungen und Übersetzungen nochmals kritisch durchgesehen und gegebenenfalls ergänzt. Besonders aufregend sind natürlich die Korrekturen an den bisherigen Übersetzungen von Nag Hammadi-

³ Nag Hammadi Deutsch 1–2; sowie: Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe.

Texten, die durch die Erstpublikation und fortwährende Erschließung des Codex Tchacos möglich werden, beispielsweise für die erste Apokalypse des Jakobus (NHC V,3/CT 2) oder für den Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2/CT 1). Auf diese Weise stehen nun freilich Texte, die traditionell als Evangelien bezeichnet werden, aber in keiner möglichen Begriffsverwendung solche sind (z.B. das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes [Ägyptisches Evangelium] (NHC III,2/IV,2) und andere verwandte Texte in einem traditionell „Evangelien“ übertitelten ersten Band dieses Sammelwerks. Wir haben uns daher entschlossen, ihn nach der bisher schon für den zweiten Band üblichen Praxis „Evangelien und Verwandtes“ zu nennen.

Einige Worte zu den *Technica*: Wir haben uns bemüht, Abkürzungen soweit als möglich zu harmonisieren, entsprechende Angaben befinden sich am Anfang des Abkürzungsverzeichnisses. Trotz angestrebter weitestgehender Einheitlichkeit der einzelnen Beiträge erwies es sich immer wieder als erforderlich, entsprechend dem höchst unterschiedlichen Charakter der Schriften und den damit verbundenen Problemen Einleitungen wie Übersetzungen in spezieller und somit abweichender Weise zu gestalten. Hier haben die Herausgeber gemeint, ihren Autoren und Autorinnen im Zweifelsfall Freiheit lassen zu sollen. Die Register werden am Ende des jeweiligen Bandes enthalten sein, ein zweiter Band (Apostelakten und Verwandtes) wird nun in Angriff genommen werden und hoffentlich in absehbarer Zeit vorliegen. Ein dritter Band (Apokalypsen und Verwandtes) ist in Planung. An der Erstellung der Register und den umfangreichen letzten Korrekturen beteiligten sich Assistierende und Hilfskräfte des Berliner Lehrstuhls für Ältere Kirchengeschichte: Jan Bobbe und Marietheres Döhler sowie Renate Burri, Simon Danner, Angelica Dinger, Eva Elm, Sabine Ernst, Carolin Marie Göpfert, Magdalena Kindler, Sarah-Magdalena Kingreen, Frauke Krauthelm, Saskia Lingthaler, Conrad-Jakob Schiffner, Verena Tönnies und Barbara Sarouji. Bettina Gade und Martin Fischer haben sich mit unermüdlicher Energie um die nicht einfache Herstellung und den höchst komplexen Satz der beiden Teilbände bemüht und dabei große Verdienste erworben.

Berlin, im Sommer 2010

Christoph Marksches, Jens Schröter und Andreas Heiser

Inhaltsverzeichnis

Teilband 1

Vorwort	V
Abkürzungsverzeichnis	XIII
Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	XXIII
 Haupteinleitung <i>Christoph Marksches</i>	 1
 A. Außerkanonische Jesusüberlieferung <i>Christoph Marksches</i>	 181
A. I.1. Außerkanonische Herrenworte <i>Otfried Hofius</i>	184
A. I.2. Herrenworte aus Nag Hammadi <i>Uwe-Karsten Plisch</i>	190
A. I.3. Jesuslogien aus arabisch-islamischer Literatur <i>Friedmann Eißler</i>	193
 A. II. Außerchristliche Zeugnisse über Jesus <i>Peter Gemeinhardt</i>	 209
 A. III. Jesu Wirken und Leiden <i>Christoph Marksches</i>	 219
A. III.1. Die Abgarlegende <i>Jennifer Wasmuth</i>	222
A. III.2. Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die „Höllenfahrt Christi“ <i>Monika Schärfl</i>	231
A. III.2.1. Die sonstige Pilatusliteratur <i>Monika Schärfl</i>	262
 A. IV. Jesu Verwandtschaft <i>Wolfgang A. Bienert/Peter Gemeinhardt</i>	 280
A. IV.1. Der <i>Transitus Mariae</i> <i>Hans Förster</i>	299
A. IV.2. Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann <i>Ursula Ulrike Kaiser</i>	308
 B. Außerkanonische Evangelien <i>Christoph Marksches</i>	 343
B. I. Fragmente unbekannter Evangelien auf Papyrus <i>Thomas J. Kraus/ Stanley E. Porter</i>	 353
B. I.1. Das Fragment Oxyrhynchus V 840 (P.Oxy. V 840) <i>Tobias Nicklas</i>	357
B. I.2. Der Papyrus Egerton 2 (P.Egerton 2/P.Lond.Christ 1) <i>Stanley E. Porter</i> ..	360
B. I.2.1. Der Papyrus Köln VI 255 (P.Köln VI 255) <i>Stanley E. Porter</i>	366
B. I.2.2. Der Papyrus Berolinensis 11710 (P.Berl. 11710) <i>Stanley E. Porter</i>	368
B. I.3. Der Papyrus Oxyrhynchus X 1224 (P.Oxy. X 1224) <i>Thomas J. Kraus</i>	370
B. I.4. Der Papyrus Cairensis 10735 (P.Cair.Cat. 10735) <i>Thomas J. Kraus</i>	373
B. I.5. Das sogenannte Faijumfragment (P.Vindob. G. 2325) <i>Thomas J. Kraus</i> ..	375
B. I.6. Rylands Apokryphes Evangelium (?) (P.Ryl. III 464) <i>Stanley E. Porter/ Wendy J. Porter</i>	377
B. I.7. PSI XI 1200bis <i>Tobias Nicklas</i>	379

B. I.8.	Der Straßburger koptische Papyrus (P.Argent.Copt. 5, 6 und 7) <i>Ansgar Wuchterpfennig</i>	380
B. I.9.	Der Papyrus Merton II 51 (P.Mert. II 51) <i>Thomas J. Kraus</i>	385
B. I.10.	Der Papyrus Oxyrhynchus II 210 (P.Oxy. II 210) <i>Stanley E. Porter</i>	387
B. I.11.	Das geheime Markusevangelium <i>Helmut Merkel</i>	390
B. II.	Sonstige kleine Fragmente außerkanonischer Evangelien <i>Christoph Marksches</i>	400
B. II.1.	Das Evangelium der Eva <i>Christoph Marksches</i>	402
B. II.2.	Die Fragen Marias <i>Christoph Marksches</i>	410
B. II.3.	Die „Geburt Mariens“ <i>Christoph Marksches</i>	416
B. II.4.	Das Evangelium nach Matthias/ die Überlieferungen des Matthias <i>Christoph Marksches</i>	420
B. III.	Nachrichten über außerkanonische Evangelien <i>Christoph Marksches</i> . . .	429
B. III.1.	Das Evangelium der Weltgegenden <i>Christoph Marksches</i>	430
B. III.2.	Das Evangelium der Vollendung <i>Christoph Marksches</i>	432
B. III.3.	Das Evangelium der Zwölf/ Das Evangelium der zwölf Apostel <i>Christoph Marksches</i>	434
B. III.4.	Die zwölf (quqianischen) Evangelien/ das (quqianische) Evangelium der Zwölf <i>Christoph Marksches</i>	437
B. III.5.	Das (manichäische) Evangelium der zwölf Apostel <i>Christoph Marksches</i>	441
B. III.6.	Das Evangelium der zwölf Apostel (ed. Harris)/ Das Evangelium der zwölf Apostel (ed. Revillout) <i>Christoph Marksches</i>	444
B. III.7.	Das Evangelium der Siebzig <i>Christoph Marksches</i>	447
B. III.8.	Die <i>Memoria Apostolorum</i> <i>Christoph Marksches</i>	452
B. III.9.	Das Evangelium des Kerinth <i>Christoph Marksches</i>	458
B. III.10.	Das Evangelium des Basilides <i>Christoph Marksches</i>	460
B. III.11.	Das Evangelium des Marcion <i>Christoph Marksches</i>	466
B. III.12.	Das Evangelium des Apelles <i>Christoph Marksches</i>	471
B. III.13.	Das Evangelium des Bardesanes <i>Christoph Marksches</i>	476
B. IV.	Spruchevangelien <i>Christoph Marksches</i>	480
B. IV.1.	Das Evangelium nach Thomas (Thomasevangelium [NHC II,2 p. 32,10–51,28]) Oxyrhynchus-Papyri I 1, IV 654 und IV 655 (P.Oxy. I 1, IV 654 und IV 655) <i>Jens Schröter/Hans-Gebhard Bethge</i>	483
B. IV.1.1.	Die Oxyrhynchus-Papyri I 1, IV 654 und IV 655 (P.Oxy. I 1, IV 654 und IV 655) <i>Jens Schröter</i>	523
B. IV.2.	Das Philippusevangelium (NHC II,3) <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	527
B. V.	Erzählende Evangelien <i>Christoph Marksches</i>	558
B. V.1.1.	Die Fragmente judenchristlicher Evangelien <i>Jörg Frey</i>	560
B. V.1.2.	Die Fragmente des Hebräerevangeliums <i>Jörg Frey</i>	593

B. V.1.3.	Die Fragmente des Ebionäerevangeliums <i>Jörg Frey</i>	607
B. V.1.3.1.	Das Ebionäerevangelium (Synopsis) <i>Jörg Frey</i>	621
B. V.1.4.	Die Fragmente des Nazoräerevangeliums <i>Jörg Frey</i>	623
B. V.1.4.1.	Die Synopse zur Zuordnung der Fragmente zu Hebräer- und Nazoräerevangelium <i>Jörg Frey</i>	649
B. V.1.5.	Die Textvarianten nach dem „Jüdischen Evangelium“ <i>Jörg Frey</i>	655
B. V.2.	Das Evangelium nach den Ägyptern <i>Christoph Marksches</i>	661
B. V.3.	Das Petrus-evangelium <i>Markus Vinzent/Tobias Nicklas</i>	683
B. V.4.	Bartholomaeustraditionen / Bartholomaeusevangelium <i>Christoph Marksches</i>	696
B. V.4.1.	Die Fragen des Bartholomaeus <i>Christoph Marksches/Jan Bobbe/ Marietheres Döhler/Andreas Heiser/Henrik Hildebrandt/ Christoph Koch/Anna Rack-Teuteberg/Jennifer Wasmuth</i>	702

Teilband 2

B. V.4.2.	Die koptischen Bartholomaeustexte: „Das Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“ <i>Hans-Martin Schenke (†)</i>	851
B. V.5.	Kindheitsevangelien <i>Silvia Pellegrini</i>	886
B. V.5.1.	Das Protevangelium des Jakobus <i>Silvia Pellegrini</i>	903
B. V.5.2.	Die Kindheitserzählung des Thomas <i>Ursula Ulrike Kaiser/Josef Tropper</i>	930
B. V.5.3.	Die Erzählung des Justin (Hipp., haer. V 26,29–32) <i>Ursula Ulrike Kaiser</i>	960
B. V.5.4.	Das arabische Kindheitsevangelium <i>Maria Josua/Friedmann Eißler</i>	963
B. V.5.5.	Das Pseudo-Matthäusevangelium <i>Oliver Ehlen</i>	983
B. V.5.6.	Das Evangelium der Arundel Handschrift (London, British Library, Arundel 404) <i>Oliver Ehlen</i>	1003
B. V.5.7.	Der Auszug aus dem Leben Johannes des Täufers <i>Maria Josua/ Friedmann Eißler</i>	1013
B. V.6.	Das „Evangelium“ des Mani <i>Peter Nagel</i>	1030
B. VI.	Dialogische Evangelien <i>Judith Hartenstein</i>	1051
B. VI.1.	Das Freer-Logion <i>Jörg Frey</i>	1059
B. VI.2.	Die <i>Epistula Apostolorum</i> <i>C. Detlef G. Müller (†)</i>	1062
B. VI.3.	Der Brief des Jakobus (NHC I,2) <i>Judith Hartenstein/ Uwe-Karsten Plisch</i>	1093
B. VI.4.	Das Buch des Thomas (NHC II,7) <i>Hans-Martin Schenke (†)</i>	1107
B. VI.5.	Die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4/BG 3) <i>Judith Hartenstein</i>	1122
B. VI.6.	Der Dialog des Erlösers (NHC III,5) <i>Silke Petersen/ Hans-Gebhard Bethge</i>	1137
B. VI.7.	Die erste Apokalypse des Jakobus (NHC V,3/CT 2) <i>Wolf-Peter Funk</i>	1152
B. VI.8.	Die zweite Apokalypse des Jakobus (NHC V,4) <i>Wolf-Peter Funk</i>	1181
B. VI.9.	Der Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2/CT 1) <i>Hans-Gebhard Bethge/Johanna Brankaer</i>	1195

B. VI.10.	Das Evangelium nach Maria (BG 1/P.Oxy. L 3525/P.Ryl. III 463) <i>Judith Hartenstein</i>	1208
B. VI.11.	Die Fragmente eines Gesprächs des Johannes mit Jesus <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	1217
B. VI.12.	Das Judasevangelium (CT 3) <i>Gregor Wurst</i>	1220
B. VI.13.	[Buch des Allogenes] (CT 4) <i>Gregor Wurst</i>	1235
B. VII.	Evangelienmeditationen <i>Christoph Marksches</i>	1239
B. VII.1.	Das Evangelium der Wahrheit (NHC I,3) <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	1242
B. VII.2.	Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (Das ägyptische Evangelium) (NHC III,2/IV,2) <i>Uwe-Karsten Plisch</i>	1261
B. VII.3.	Das Unbekannte Berliner Evangelium, auch „Evangelium des Erlösers“ genannt <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	1277
B. VII.4.	Die <i>Pistis Sophia</i> <i>Henri-Charles Puech</i> (†)/ <i>Gregor Wurst</i>	1290
B. VII.5.	Die beiden Bücher des Jeû (CB 1 und 2) <i>Siegfried G. Richter</i>	1299
B. VII.6.	Das Gamalielevangelium <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	1307
B. VII.6.1.	Die koptischen Fragmente des Gamalielevangeliums <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	1310
B. VII.6.2.	Die arabische Fassung des Gamalielevangeliums <i>Maria Josua/ Friedmann Eißler</i>	1314
B. VII.6.3.	Die äthiopische Fassung des Gamalielevangeliums <i>Bogdan Burtea</i>	1336
B. VII.7.	Das anonyme apokryphe Evangelium <i>Hans-Martin Schenke</i> (†)	1348
I.	Index textus	1365
	Biblica	1365
	<i>Vetus Testamentum</i>	1365
	<i>Alia Biblica</i>	1369
	<i>Novum Testamentum</i>	1369
	Iudaica	1390
	Pseudepigrapha, Apocrypha	1391
	<i>Pseudepigrapha et Apocrypha Veteris Testamenti</i>	1391
	<i>Apocrypha Novi Testamenti</i>	1394
	Auctores christiani	1403
	Alii Auctores	1421
	<i>Auctores arabici</i>	1423
	Alia Scripta	1425
	<i>Scripta Aegyptiaca</i>	1425
	<i>Scripta Buddhista</i>	1425
	<i>Gnostica</i>	1425
	<i>Mandaica et Manichaica</i>	1434
	Concilia, Symbola et alii textus iuris ecclesiastici antiqui	1436
	Papyri	1436
II.	Index nominum et locorum antiquorum	1439
III.	Index Auctorum nostri temporis	1446

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen sind im allgemeinen dem Verzeichnis von S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete/ International Glossary of Abbreviations for Theology and related Subjects, Berlin/New York ²1992 (= TRE, Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York ²1994) entnommen. Dort nicht verzeichnete Zeitschriften und Reihen sind nicht abgekürzt.

Abkürzungen von paganer wie christlicher antiker Literatur richten sich nach: A Greek-English Lexicon, ed. by H.G. LIDDELL/R. SCOTT. New (9.) Edition revised and augmented throughout by H.S. JONES with Assistance of R. MCKENZIE, with a revised Supplement, Oxford u.a. 1996 und Oxford Latin Dictionary, ed. by P.G.W. GLARE, Combined Edition, reprinted with Corrections, Oxford u.a. 1996 bzw. A Patristic Greek Lexicon, ed. by G.W.H. LAMPE, Oxford 1968 (= 2007) und Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, éd. par A. BLAISE, revu spécialement pour le vocabulaire théologie par H. CHIRAT, Turnhout 1954 (= 1993).

Frühjüdische und rabbinische Texte sind nach den Konventionen von Schwertner abgekürzt. Abkürzungen gnostischer Texte richten sich nach den Konventionen des Berliner Arbeitskreises, wie sie bei K.-W. TRÖGER, Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, Gütersloh 1980, 16 f. mitgeteilt sind.

Die Abkürzungen von Handschriften wurden so weit als möglich an die papyrologischen Konventionen angenähert¹. Bei der Übersetzung von Papyri gilt das sogenannte Leidener Klammersystem²: Die mit „p.“ verbundenen Ziffern geben die Paginierung des Codex wieder, darüber hinaus werden Zeilen mit fettgedruckten Ziffern gezählt. Eckige Klammern („[]“) bezeichnen Lakunen im Papyrus, spitze Klammern („< >“) Emendationen seitens des Bearbeiters und runde Klammern („()“) erläuternde Zusätze. Werden keine Textrekonstruktionen vorgenommen, so steht „[...]“ für kleinere Lakunen innerhalb einer Zeile, seltener wird die Zahl der mutmaßlich ausgefallenen Buchstaben mit „[...]“ oder „[10 Buchstaben]“ angegeben. „[...]“ steht für größere bis zu zwei Zeilen umfassende Lakunen. Bei noch größeren Lücken wird die Anzahl der ungefähr fehlenden Zeilen angegeben. Ansonsten stehen runde Klammern für Ergänzungen, die im Interesse der Lesbarkeit einer Übersetzung vorgenommen wurden. Abweichungen von diesem System sind in den Beiträgen eigens vermerkt.

Nachstehend werden einige häufiger benutzte Abkürzungen aufgeführt.

¹ Dazu vgl. J.F. OATES/R.S. BAGNALL/S.J. CLACKSON/A.A. O'BRIEN/J.D. SOSIN/T.G. WILFONG/K.A. WÖRZ, Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets, BASPap.S 9, Atlanta ⁵2001 (regelmäßig aktualisiert unter <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>).

² E.G. TURNER, Greek Papyri – An Introduction, Oxford ²1980 (= 1998), 70 f. und 187 f.; H.-A. RUPPRECHT, Kleine Einführung in die Papyruskunde, Die Altertumswissenschaft, Darmstadt 1994, 18 und 26.

AAAp	Acta apostolorum apocrypha, Vol. 1, post C. TISCHENDORF denuo ed. R.A. LIPSIUS, Leipzig 1891, Vol. 2/1 und 2, ed. M. BONNET, Leipzig 1898 und 1903 (= Darmstadt 1959; Hildesheim 1990).
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, hg. v. W. HAASE/H. TEMPORINI, Berlin u.a. 1972 ff.
Apa	Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis item Mariae dormitio. Additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis, hg. v. C. VON TISCHENDORF, Leipzig 1866 (= Hildesheim 2001).
BARDENHEWER, GAL ²	O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, zweite, umgearbeitete Aufl., Bd. 1–5, Freiburg u.a. 1913–1932 (= Darmstadt 2007).
BHG	Bibliotheca hagiographica graeca, mise à jour et considérablement augmentée par F. HALKIN, Bd. 1–3, SHG 8, Brüssel ³ 1957 (= 1985); Novum auctarium bibliothecae hagiographicae graecae, par F. HALKIN, SHG 65, Brüssel 1984.
BHL	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, ed. Socii Bollandiani, Bd. 1–2, SHG 6, Brüssel 1898 f. 1900 f. (= Brüssel ² 1949); Supplementum, editio altera auctior, ed. Socii Bollandiani, SHG 12, Brüssel 1911; Novum supplementum par H. FROS, SHG 70, Brüssel 1986.
BLAISE	Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, éd. par A. BLAISE, Revu spécialement pour le vocabulaire théologie par H. CHIRAT, Turnhout 1954.
BONACCORSI	Vangeli apocrifi, a cura di G. BONACCORSI, Vol. 1, Florenz 1948.
CANT	Clavis apocryphorum Novi Testamenti, cura et studio M. GEERARD, CChr.SA, Turnhout 1992.
CAVT	Clavis apocryphorum Veteris Testamenti, cura et studio J.-C. HAELEWYCK, CChr.SA, Turnhout 1998.
CChr.SA	Corpus christianorum. Series apocryphorum, Turnhout 1983 ff.
CChr.SG	Corpus christianorum. Series graeca, Turnhout 1977 ff.
CChr.SL	Corpus christianorum. Series latina, Turnhout 1953 ff.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium, Löwen 1955 ff.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 ff.

- Ea Evangelia apocrypha, ed. C. VON TISCHENDORF, Leipzig ²1876 (= Hildesheim 1987).
- Écrits apocryphes chrétiens 1–2 Écrits apocryphes chrétiens 1, édition publiée sous la direction de F. BOVON/P. GEOLTRAIN, Index établis par S.J. VOICU, Bibliothèque de la Pléiade 442, Paris 1997; Écrits apocryphes chrétiens 2, édition publiée sous la direction de P. GEOLTRAIN/J.-D. KAESTLI, Index établis par J.-M. ROESSLI/S. VOICU, Bibliothèque de la Pléiade 516, Paris 2005.
- ELLIOTT J.K. ELLIOTT, The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Revised and newly transl. Edition of: Apocryphal New Testament, transl. by M.R. JAMES, Oxford 1993 (= 2007).
- ERBETTA 1–3 Gli apocrifi del Nuovo Testamento, Vol. 1/1: Scritti affini ai vangeli canonici, composizioni gnostiche, materiale illustrativo, a cura di M. ERBETTA, Turin 1975 (= Genua 1983); Vol. 1/2: Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria, Turin 1981 (= Genua 1983); Vol. 2: Atti e leggende. Versione e commento, Casale Monferrato 1966 (= Genua 1992); Vol. 3: Lettere e apocalissi. Versione e commento, Casale Monferrato 1969 (= Genua 1998).
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig bzw. Berlin 1897 ff.
- VON HARNACK, GAL 1–2/2 A. VON HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Tl. 1: Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearbeitet unter Mitwirkung v. E. PREUSCHEN, Leipzig 1893; Tl. 2/1: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen, Leipzig 1897; Tl. 2/2: Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius, Leipzig 1904 (= Leipzig 1958).
- JAMES M.R. JAMES, The Apocryphal New Testament, Oxford ²1953.
- KLAUCK H.-J. KLAUCK, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart ²2005.
- KLOSTERMANN 1–3 E. KLOSTERMANN, Apocrypha 1, KIT 3, Berlin ³1929; Apocrypha 2: Evangelien, KIT 8, Berlin ³1929; Apocrypha 3: Agrapha, slavische Josephusstücke, Oxyrhynchos-Fragment, KIT 11, Bonn ²1911.
- LAMPE A Patristic Greek Lexicon, ed. by G.W.H. LAMPE, Oxford 1968 (= 2007).
- LÜHRMANN Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache, hg., übers. und eingel. in Zusammenarbeit mit E. SCHLARF v. D. LÜHRMANN, MThSt 59, Marburg 2000.

- MILLER The Complete Gospels. Annotated Scholars Version, San Francisco ³1994.
- MORALDI 1–2 L. MORALDI, Apocrifi del Nuovo Testamento, Vol. 1: I Vangeli apocrifi. Gli antichissimi testi non ispirati da Dio ma scaturiti dalla pietà popolare di primi cristiani, CdR Sezione 5: Le altre confessioni cristiane, Turin ¹1971, Casale Monferrato ²1994, Vol. 2: Atti degli Apostoli, CdR Sezione 5: Le altre confessioni cristiane, Turin ¹1971, Casale Monferrato ²1996.
- Nag Hammadi Deutsch 1–2 Nag Hammadi Deutsch 1: NHC I,1–V,1. Eingel. und übers. v. Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-gnostische Schriften, hg. v. H.-M. SCHENKE/H.-G. BETHGE/U.U. KAISER, GCS Koptisch-gnostische Schriften 2 = GCS.NF 8, Berlin/New York 2001; Nag Hammadi Deutsch 2: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4. Eingel. und übers. v. Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-gnostische Schriften, hg. v. H.-M. SCHENKE/H.-G. BETHGE/U.U. KAISER, GCS Koptisch-gnostische Schriften 3 = GCS.NF 12, Berlin/New York 2003.
- NHS/NHMS Nag Hammadi Studies, hg. v. J.M. ROBINSON u.a., Leiden u.a. 1971–1991; Nag Hammadi and Manichaean Studies, hg. v. S. EMMEL/J. VAN OORT, Leiden u.a. 1991 ff.
- NTApo¹ Neutestamentliche Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitung hg. v. E. HENNECKE, Tübingen/Leipzig 1904.
- NTApo² Neutestamentliche Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitung hg. v. E. HENNECKE, zweite, völlig umgearbeitete und vermehrte Aufl., Tübingen 1924.
- NTApo^{3/4} 1–2 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Von E. HENNECKE begründete Sammlung, hg. v. W. SCHNEEMELCHER, dritte, völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 1: Evangelien, Tübingen 1959 (= durchgesehener ND Tübingen ⁴1968); Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, dritte, völlig neubearbeitete Aufl., Tübingen 1964 (= Tübingen ⁴1971).
- NTApo^{5/6} 1–2 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Von E. HENNECKE begründete Sammlung, hg. v. W. SCHNEEMELCHER, Bd. 1: Evangelien, Tübingen 1987 (= Tübingen ⁶1990); Bd. 2: Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1989 (= Tübingen ⁶1997).
- NTApoHdb Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten, hg. v. E. HENNECKE, Tübingen 1904.

- PREUSCHEN Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferung hg. und übers. v. E. PREUSCHEN, zweite, umgearbeitete und erweiterte Aufl., Gießen 1905.
- DE SANTOS OTERO A. DE SANTOS OTERO, Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios, BAC 148, Madrid (¹1956) ¹⁰2000 (= Madrid ¹³2006).
- STEGMÜLLER Repertorium biblicum medii aevi, collegit, disposuit, ed. F. STEGMÜLLER, ab Bd. 8 adiuvente N. REINHARDT; Bd. 1: Initia biblica, apocrypha, prologi, Madrid ²1981; Bd. 8: Supplementum, Madrid 1976.
- 1 und 8
- ZAHN 1–2 Th. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 1/1–2: Das Neue Testament vor Origenes, Erlangen/Leipzig 1888 f.; Bd. 2/1–2: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band, Erlangen/Leipzig 1890.1892 (= Hildesheim 1975).

Biblica

Vetus Testamentum

Gen	Genesis
Ex	Exodus
Lev	Leviticus
Num	Numeri
Dtn	Deuteronomium
Jos	Josua
Jdc	Richter
Ruth	Ruth
1/2 Sam	Erstes und zweites Buch Samuel
1/2 Reg	Erstes und zweites Buch Könige
1/2 Chr	Erstes und zweites Buch Chronik
Esr	Esra
Neh	Nehemia
Est	Esther
Hi	Hiob
Ps	Psalmen
Prov	Proverbien / Sprüche Salomos
Koh	Kohelet / Prediger Salomos
Cant	Canticum / Hohelied Salomos
Jes	Jesaja
Jer	Jeremia
Thr	Threni / Klagelieder Jeremias
Ez	Hesekiel
Dan	Daniel
Hos	Hosea
Joel	Joel
Am	Amos
Ob	Obadja
Jon	Jona
Mi	Micha
Nah	Nahum
Hab	Habakuk
Zeph	Zephania
Hag	Haggai
Sach	Sacharja
Mal	Maleachi

Novum Testamentum

Mt	Matthäusevangelium
Mk	Markusevangelium
Lk	Lukasevangelium
Joh	Johannesevangelium
Act	Apostelgeschichte
Röm	Römerbrief
1/2 Kor	Erster und zweiter Korintherbrief
Gal	Galaterbrief
Eph	Epheserbrief
Phil	Philipperbrief
Kol	Kolosserbrief
1/2 Thess	Erster und zweiter Thessalonicherbrief
1/2 Tim	Erster und zweiter Timotheusbrief
Tit	Titusbrief
Phlm	Philemonbrief
Hebr	Hebräerbrief
Jak	Jakobusbrief
1/2 Petr	Erster und zweiter Petrusbrief
1–3 Joh	Erster, zweiter und dritter Johannesbrief
Jud	Judasbrief
Apk	Johannes-Apokalypse

Pseudepigrapha, Apocrypha, Hagiographica, Gnostica
(häufig zitierte Schriften)

A. Andr.	Andreasakten
A. Barn.	Barnabasakten
A. Barth.	Bartholomaeusakten
A. Jo.	Johannesakten
A. Paul.	Paulusakten
A. Paul. et Thecl.	Paulus-und Theklaakten
A. Petr.	Petrusakten
A. Phil.	Philippusakten
A. Pil.	Pilatusakten
A. Thom.	Thomasakten
ActPt	Taten des Petrus und der zwölf Apostel (NHC VI,1)
ÄgEv	Ägyptisches Evangelium = Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III,2/IV,2)
AJ	Apokryphon des Johannes (NHC II,1/BG 2)
Allogenes	Buch des Allogenes (CT 4)
ApcAbr	Apokalypse des Abraham
ApcAd	Apokalypse des Adam (NHC V,5)
ApcBar(gr)	Griechische Apokalypse des Baruch
ApcBar(syr)	Syrische Apokalypse des Baruch
ApcEl	Apokalypse des Elia
ApcEsra	Apokalypse des Esra
1 ApcJac	Erste Apokalypse des Jakobus (NHC V,3/CT 2)
2 ApcJac	Zweite Apokalypse des Jakobus (NHC V,4)
1–3 ApcJo	Erste bis dritte Apokalypse des Johannes
ApcMos	Apokalypse des Mose
ApcPetr	Apokalypse des Petrus (NHC VII,3)
ApcPetr(aeth)	Äthiopische Apokalypse des Petrus
ApcPl	Apokalypse des Paulus (NHC V,2)
ApcSedr	Apokalypse des Sedrach
ApcThom	Apokalypse des Thomas
ApcZeph	Apokalypse des Zephania
arabK	Arabisches Kindheitsevangelium
Arist	Aristeasbrief
armenK	Armenisches Kindheitsevangelium
AscIs	Ascensio Jesaiae = MartIs
AssMos	Assumptio Mosis
AuthLog	Authentikos Logos (NHC VI,3)
Bar	Erster Baruch
Brontê	Brontê – Vollkommener Verstand (NHC VI,2)

Clem. recogn.	Pseudoclementinische Recognitionen
Dan(gr)	Griechische Zusätze zu Daniel
Dial	Dialog des Erlösers (NHC III,5)
EpAp	Epistula Apostolorum / Brief der Apostel
EpJac	Brief des Jakobus (NHC I,2)
EpJer	Epistula Jeremiae
EpPetr	Epistula Petri / Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2/CT 1)
3/4 Esr	Drittes und viertes Esrabuch
Est(gr)	Griechische Zusätze zu Esther
Eug	Brief des Eugnostos (NHC III,3)
EV	Evangelium Veritatis (NHC I,3/XII,2)
EvÄg	Evangelium nach den Ägyptern (bei Clemens Alexandrinus)
EvEb	Ebionäerevangelium
EvGam	Gamalielevangelium
EvHebr	Hebräerevangelium
EvJud	Judasevangelium (CT 3)
EvMan	Evangelium des Mani
EvMar	Evangelium nach Maria (BG 1/P.Oxy. L 3525/P.Ryl. III 463)
EvNaz	Nazoräerevangelium
EvNik	Nikodemusevangelium
EvPetr	Petrusevangelium
EvPhil	Philippusevangelium (NHC II,3)
EvThom	Thomasevangelium (NHC II,2)
ExAn	Exegese über die Seele (NHC II,6)
GMk	Geheimes Markusevangelium
HA	Hypostase der Archonten (NHC II,4)
Hen(aeth)	Äthiopisches Henochbuch
Hen(hebr)	Hebräisches Henochbuch
Hen(sl)	Slawisches Henochbuch
HistJos	Geschichte von Joseph dem Zimmermann
Hom. Clem.	Pseudoclementinische Homilien
Inter	Interpretation der Gnosis (NHC XI,1)
Jdt	Judith
1/2 Jeû	Die beiden Bücher des Jeû
JosAs	Joseph und Aseneth
Jub	Jubiläenbuch
Keph	Manichäische Kephalaia
KThom	Kindheitserzählung des Thomas
LibBarth	Liber Bartholomaei
LibThom	Buch des Thomas (NHC II,7)
LNm	Liber de nativitate Mariae
2 LogSeth	Zweiter Logos des großen Seth (NHC VII,2)
1–4 Macc	Erstes bis viertes Makkabäerbuch
MartIs	Martyrium Jesaiae = AscIs

Melch	Melchisedek (NHC IX,1)
OdSal	Oden Salomos
OrMan	Gebet des Mannasse
OrSib	Oracula Sibyllina
ParSeem	Paraphrase des Seem (NHC VII,1)
PrecPl	Gebet des Apostels Paulus (NHC I,1)
Protennoia	Dreigestaltige Protennoia (NHC XIII,1)
ProtevJac	Protevangeliu[m] des Jakobus
PS	Pistis Sophia
PsB	Manichäisches Psalmbuch
PsMt	Pseudo-Matthäusevangeliu[m]
PsSal	Psalmen Salomos
QuaestBarth	Fragen des Bartholomaeus
Rheg	Brief an Rheginus über die Auferstehung (NHC I,4)
Sap	Sapientia Salomonis
Sextus	Sentenzen des Sextus (NHC XII,1)
Silv	Silvanus (NHC VII,4)
Sir	Jesus Sirach
SJC	Weisheit Jesu Christi (BG 3)
StelSeth	Drei Stelen des Seth (NHC VII,5)
TestAbr	Testament Abrahams
TestXII	Testament der Zwölf Patriarchen
TestVer	Testimonium Veritatis (NHC IX,3)
Tob	Tobit
TractTrip	Tractatus Tripartitus (NHC I,5)
TransMar	Transitus Mariae
UBE	Unbekanntes Berliner Evangelium
UW	Vom Ursprung der Welt (NHC II,5/XIII,2)
VitAd	Vita Adae et Evae
VitIoan	Auszug aus dem Leben Johannes des Täuflers (CANT 183)
VitProph	Vitae Prophetarum
Zostr	Zostrianus (NHC VIII,1)

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Bethge, Hans-Gebhardt, Prof. Dr. – Professor em. für Exegese, Theologie und Textgeschichte des Neuen Testaments, Humboldt-Universität zu Berlin

Bienert, Wolfgang A., Prof. Dr. – Professor em. für Alte Kirchengeschichte, Philipps-Universität Marburg

Bobbe, Jan, Dipl. Theol. – Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte, Humboldt-Universität zu Berlin

Brankaer, Johanna, Dr. – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Ägyptologie und Koptologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Burtea, Bogdan, Dr. – Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Seminar für Semitistik und Arabistik, Freie Universität Berlin

Döhler, Marietheres, M.A. – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte, Humboldt-Universität zu Berlin

Ehlen, Oliver, PD Dr. – Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Altertumswissenschaften, Friedrich-Schiller-Universität Jena

Eißler, Friedmann, Dr. – Wissenschaftlicher Referent, Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen – Referat Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiöser Dialog, Berlin

Förster, Hans, Mag. Dr. – Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Universität Wien

Frey, Jörg, Prof. Dr. – Professor für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkt Antikes Judentum und Hermeneutik, Universität Zürich

Funk, Wolf-Peter, Prof. Dr. – Professor für Koptologie und Linguistik, Université Laval, Québec

Gemeinhardt, Peter, Prof. Dr. – Professor für Kirchengeschichte, Georg-August-Universität Göttingen

Hartenstein, Judith, PD Dr. – Fachbereich Evangelische Theologie, Philipps-Universität Marburg

Heiser, Andreas, Dr. – Dozent für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar Ewersbach

Hildebrandt, Henrik – Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte, Humboldt-Universität zu Berlin

Hofius, Otfried, Prof. Dr. – Professor em. für Neues Testament, Eberhard Karls Universität Tübingen

Josua, Maria, M.A. – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Politikwissenschaft, Eberhard Karls Universität Tübingen

Kaiser, Ursula Ulrike, Dr. – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Neues Testament, Universität Hamburg

Koch, Christoph, Prof. Dr. – apl. Professor für Griechische und Lateinische Philologie, Indogermanistik, Freie Universität Berlin

Kraus, Thomas J., OStR. Dr. – Lehrer am Willibald Gluck-Gymnasium, Neumarkt/Oberpfalz

Markschies, Christoph, Prof. Dr. Dres. h.c. – Professor für Ältere Kirchengeschichte, Humboldt-Universität zu Berlin

Merkel, Helmut, Prof. Dr. – Professor em. für Neues Testament, Universität Osnabrück

Müller, C. Detlef G. (†), Prof. Dr. – Professor em. für die Wissenschaft vom Christlichen Orient, Universität Bonn

Nagel, Peter, Prof. Dr. – Professor em. für die Wissenschaft vom Christlichen Orient, Universität Bonn

Nicklas, Tobias, Prof. Dr. – Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, Universität Regensburg

Pellegrini, Silvia, Dott. Dr. Lic. Theol. – Professorin für Exegese des Neuen Testaments, Universität Vechta

Petersen, Silke, Prof. Dr. – Außerplanmäßige Professorin für Neues Testament, Universität Hamburg

Plisch, Uwe-Karsten, Dr. – Referent für Theologie, Hochschul- und Genderpolitik der Evangelischen Studierendengemeinde in der Bundesrepublik Deutschland, Hannover

Porter, Stanley E., Prof. Dr. – Professor für Neues Testament und Präsident, McMaster Divinity College, Hamilton, ON, Kanada

Porter, Wendy J., Dr. – Direktorin für Musik und Gottesdienst, McMaster Divinity College, Hamilton, ON, Kanada

Puech, Henri-Charles (†), Prof. Dr. Dr. h.c. – Professor em. für Religionsgeschichte am Collège de France, Paris

Rack-Teuteberg, Anna – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte, Humboldt-Universität zu Berlin

Richter, Siegfried G., Prof. Dr. – apl. Prof. am Institut für Ägyptologie und Koptologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Schärftl, Monika, Dr. – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Heinrich Schliemann-Institut für Altertumswissenschaften, Universität Rostock

Schenke, Hans-Martin (†), Prof. Dr. – Professor em. für Neues Testament, Humboldt-Universität zu Berlin

Schröter, Jens, Prof. Dr. – Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie die neutestamentlichen Apokryphen, Humboldt-Universität zu Berlin

Tropper, Josef, Prof. Dr. – Lektor für biblische Sprachen, Humboldt-Universität zu Berlin

Vinzent, Markus, Prof. Dr. – Professor of the History of Theology with specialism in Patristics, Department of Theology and Religious Studies, King's College London

Wasmuth, Jennifer, Dr. – Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Lehrstuhl für Kirchen- und Konfessionskunde, Schwerpunkt Ostkirchenkunde, Humboldt-Universität zu Berlin

Wucherpennig, Ansgar, SJ, Dr. Lic. in re biblica – Professor für Exegese des Neuen Testaments, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen

Wurst, Gregor, Prof. Dr. – Professor für Kirchengeschichte, Universität Augsburg

Haupteinleitung

*Christoph Marksches*¹

In einer Haupteinleitung für ein Sammelwerk unter dem Titel „Antike christliche Apokryphen“ muß zunächst begründet werden, warum die Bände von Edgar Hennecke und Wilhelm Schneemelcher, in deren Tradition auch diese Auflage steht, einen anderen Titel trugen, und diese Änderung erläutert werden. Es muß über die Kriterien informiert werden, nach denen bestimmte Texte ausgewählt und andere ausgeschlossen worden sind (Abschnitt 1). Sodann muß in einer Haupteinleitung darüber orientiert werden, was der traditionsreiche, aber problematische Begriff „Apokryphen“ und die in diesem Werk immer wieder verwendeten Termini „Kanon“ und „Testament“ bedeuten sollen und wie es begriffsgeschichtlich zu diesen Bedeutungen gekommen ist (Abschnitt 2). Da seit alters her die „Apokryphen“ immer wieder in eine Beziehung zum Kanon der christlichen Bibel gebracht werden (bzw. präziser: zur Kanonisierung der christlichen Bibel²), muß auch deren Verlauf und Ergebnis wenigstens knapp nachgezeichnet werden (Abschnitt 3); die wichtigsten in Abschnitt 2 und 3 behandelten Texte werden am Schluß dieser Haupteinleitung in deutscher Übersetzung mit knappem Forschungs- und Literaturregest geboten (Abschnitt 7). Die Gestalt dieser und aller vergleichbaren Sammelausgaben von „Apokryphen“ ist zutiefst von der Forschungsgeschichte, von vorangegangenen Büchern und der Diskussion über dieselben geprägt. Deswegen muß eine Haupteinleitung eine knappe Forschungsgeschichte enthalten, die auf eine Arbeitsdefinition führt (Abschnitt 6). Die sogenannten Apokryphen der christlichen Bibel des Alten und Neuen Testaments sind natürlich nicht nur ein Reservoir für die heftigen Debatten von Fachwissenschaftlern über die Geschichte der Kanonisierung der christlichen Bibel – sie waren seit der Antike Zeugnisse christlicher Frömmigkeit, wurden von Christen verwendet, die im Zentrum der bischöflich verfaßten Reichskirche standen, aber auch von Angehörigen dissidentierender Gruppen und Nichtchristen, und das ist bis auf den heutigen Tag so geblieben. Inwiefern diese Texte Zeugnisse antiker christlicher Frömmigkeit sind, die wir sonst nur schwer in den Blick bekommen, inwiefern man aus ihnen auch auf die Frömmigkeit der Schichten

¹ Mein Mitherausgeber Jens Schröter war so freundlich, vor allem für die ersten Abschnitte dieser Einleitung einige Materialien, Literaturhinweise und Formulierungsvorschläge zu liefern; ihm verdanke ich auch Hinweise für den neutestamentlichen Teil des Abschnittes zur „Kanonisierung“ der Bibel. Gelegentlich wurde auch dankbar auf Formulierungen der Haupteinleitung von Wilhelm Schneemelcher zurückgegriffen, um die Kontinuität des Werks zu betonen.

² Das bringt D. Lührmann zum Ausdruck, wenn er vom „Kanon und den apokryph gewordenen“ Evangelien spricht: DERS., Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen, NTS 112, Leiden/Boston 2004, 1–54. Lührmann schlägt vor, grundsätzlich von „apokryph bzw. kanonisch gewordenen Schriften“ zu reden, um „die Geschichtlichkeit des Kanons im Gedächtnis zu behalten“ (ebd., 54).

zurückschließen darf, die nicht die verschiedenen Institutionen antiker Bildung³ hinter sich gebracht hatten und in den diversen Werken der „großen“ Theologen zum Ausdruck kommen, das wird mitsamt der Wirkungsgeschichte dieser Schriften und ihrer Transformation in der bildenden Kunst im vorvorletzten Abschnitt dieser Haupteinleitung in den Blick genommen (Abschnitt 5). Da hier mit der Übersetzung nicht gleich auch ein Handbuch zu den antiken christlichen Apokryphen und ihrer Wirkungsgeschichte vorgelegt werden kann, mußte hier am stärksten der Umfang beschränkt werden.

1. Einführung: Titel und Inhalt dieser Sammlung „Antike christliche Apokryphen“

1. Literatur: É. JUNOD, *Apocryphes du Nouveau Testament ou Apocryphes chrétiens anciens? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents*, ÉTR 58, 1983, 409–421; DERS., „Apocryphes du Nouveau Testament“: Une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher, *Apocrypha* 3, 1992, 17–46; F. BOVON, Art. Apokryphen/Pseudepigraphen III. Neues Testament, RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 602 f.; Ch. MARKSCHIES, „Neutestamentliche Apokryphen“. Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung, *Apocrypha* 9, 1998, 97–132; J.-C. PICARD, *Le continent apocryphe. Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, IP 36, Turnhout 1999; S.C. MIMOUNI, *Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval: réflexions en guise d'introduction*, in: *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à P. Geoltrain*, éd. par S.C. MIMOUNI, BEHE.R 113, Turnhout 2002, 1–30; T. NICKLAS, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff „christlicher Apokryphen“*, *Apocrypha* 17, 2006, 55–78; DERS., „Écrits apocryphes chrétiens“: ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung, *VigChr* 61, 2007, 70–95; H.-J. KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, *Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum* 4, Tübingen 2008.

Diese Neuauflage trägt im Unterschied zu den sechs Auflagen der von Edgar Hennecke (s.u., Abschnitt 4) begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung, die stets unter dem gleichen Titel „Neutestamentliche Apokryphen“ erschienen sind, erstmals einen neuen Titel – „Antike christliche Apokryphen“ (AcA). Eine Sammlung unter dem Titel „Antike christliche Apokryphen“ versteht sich freilich ebenso wenig selbst wie eine unter dem Titel „Neutestamentliche Apokryphen“. In beiden Fällen handelt es sich um eine vergleichsweise künstliche Sammlung, genauer: um eine Zusammenstellung bestimmter Texte antiker christlicher Literatur, die sich der ordnenden Hand neuzeitlicher Wissenschaft verdankt. Darin entspricht die hier fortgeführte Sammlung beispielsweise der der „Apostolischen Väter“⁴; die Abgrenzung zwischen beiden Corpora ist dem-

³ Dazu mit Literaturhinweisen: Ch. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 47–75 und jetzt P. GEMEINHARDT, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, STAC 41, Tübingen 2007.

⁴ J.A. FISCHER, *Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter*, HJ 94, 1974, 157–190; 95, 1975, 88–119.

entsprechend auch an einigen Punkten zufällig und traditionell: Der „Hirt des Hermas“ firmiert inzwischen als Teil dieser „Apostolischen Väter“, obwohl er eigentlich als antike christliche Apokalypse Teil der „Antiken Christlichen Apokryphen“ sein müßte⁵. In der Antike gab es lediglich virtuelle Corpora von „Apokryphen“, und das eigentlich auch erst an ihrem Ende: Spätestens seit dem sechsten Jahrhundert wurden von kirchlichen Autoritäten *Listen* mit Büchern aufgestellt, die als „apokryph“ gekennzeichnet waren (und ein wenig früher schon Listen mit Büchern, die von der Kirche nicht als Teil der kanonischen Bibel rezipiert wurden); die wichtigsten dieser Listen werden unten in Übersetzung geboten (S. 115–146). Eine faktische Sammlung der Texte und gemeinsame Publikation der Schriften, deren Titel in den Listen zusammengestellt worden waren, gab es in der Spätantike und danach verständlicherweise nicht⁶. Außerdem differierten die virtuellen Corpora von „Apokryphen“, die in den Listen zusammengestellt waren, nicht unerheblich.

Wie schon in der Antike die verschiedenen Sammlungen der Titel „apokrypher“ Schriften erheblich differierten, so hat die neuzeitliche Zusammenstellung eines solchen Corpus von vornherein arbiträre Züge. Entsprechend sorgfältig muß der Titel einer solchen Zusammenstellung gewählt werden, um den Inhalt möglichst präzise anzuzeigen. Die Titeländerung in der Neuauflage wurde aus *inhaltlichen* wie *formalen* Gründen vorgenommen. Um dies zu verstehen, muß man sich zunächst daran erinnern, warum Hennecke und Schneemelcher ihr verdienstvolles Werk „Neutestamentliche Apokryphen“ nannten. Beide gingen davon aus, daß die darin übersetzten Schriften (a) nicht in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurden, (b) aber zu Teilen für sie von Autoren oder Rezipienten kanonische Autorität beansprucht wurde und sie den kirchlich anerkannten Büchern an die Seite oder entgegen gestellt werden sollten, oder (c) jene Schriften zu anderen Teilen nach Abschluß der Kanonisierung des Neuen Testaments nach dem Willen der Autoren diesen Kanon ergänzen sollten bzw. für einzelne Leserkreise auch tatsächlich ergänzten⁷. Der enge Bezug der in den „Neutestamentlichen Apokryphen“ vorgelegten Schriften auf die kanonischen Bücher des Neuen Testaments wurde für Hennecke und noch mehr für Schneemelcher nicht nur an den inhaltlichen, sondern vor allem auch an deren formgeschichtlichen Merkmalen deutlich: „Neutestamentliche Apokryphen sind Schriften, die in irgendeiner Weise, sei es ihrer Form oder ihrem Inhalt nach, mit den Schriften des Neuen Testaments in Beziehung stehen“⁸.

Die seitherige Debatte über die betreffenden Schriften, aber auch über den Prozeß der Kanonisierung der christlichen Bibel, hat gezeigt, daß alle diese Annahmen nicht unproblematisch sind (dazu ausführlich in der Forschungsgeschichte, unten Abschnitt 4). *Zum einen* wird man nicht behaupten können, daß sich alle hier präsentierten und übersetzten Schriften bzw. Fragmente auf *das* Neue Testament oder einzelne seiner Texte beziehen, schlicht und einfach schon deswegen nicht, weil es zum Zeitpunkt ihrer Entstehung noch gar kein „Neues Testament“ im Sinne einer abgeschlossenen, mit kirchlicher Autorität

⁵ So mit Recht H.-J. KLAUCK, *Bibel*, 4f.

⁶ So auch W. SCHNEEMELCHER in seiner Haupteinleitung zu dieser Sammlung (NTApo⁶ 1, 40): „Denn ein Corpus von Schriften, die diese Bezeichnung (sc. „Neutestamentliche Apokryphen“) trugen, hat es nie gegeben.“

⁷ W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTApo⁶ 1, 41.

⁸ Ebd., 42.

sanktionierten Sammlung von Büchern unter diesem Titel gab⁹. Hätte man – wie beispielsweise die ebenso traditionsreiche englische Sammlung „The Apocryphal New Testament“¹⁰ – aus Gründen der Konvention am klassischen Titel festhalten wollen, so nur um den Preis einer bis an die Grenze der Erträglichkeit gedehnten Interpretation der Begrifflichkeiten – *irgendeine* Beziehung formaler oder inhaltlicher Natur mit den in der Spätantike kanonisierten Schriften des Neuen Testaments haben schließlich die allermeisten Texte aus der Feder christlicher Autoren. *Zum anderen* ist der formale wie inhaltliche Bezug der hier versammelten Schriften auf Bücher, die seit der Spätantike den „Kanon“ des Neuen Testaments bilden, durchaus nicht immer unproblematisch. Ein Beispiel: Einzelne Texte wie das sogenannte Nikodemusevangelium oder das „Philippusevangelium“ werden zwar – und zwar gern auch erst im Laufe ihrer Rezeption – als „Evangelium“ betitelt, aber stehen in keinerlei formgeschichtlicher Beziehung zu den so übertitelten vier Büchern, die seit dem zweiten Jahrhundert den sogenannten Vierevangelienkanon des erst in der Spätantike in Gesamtheit kanonisch gewordenen Neuen Testaments bilden. Sucht man nach Gattungen antiker Literatur, an denen sich die Autoren orientierten, wird man in der reichen biographischen und historiographischen Literatur der Antike viel eher fündig als im kanonisch gewordenen Neuen Testament. Ein zweites Beispiel: Selbstverständlich haben gnostische Texte allerlei inhaltliche Beziehungen zu den Büchern, die die Spätantike als „Neues Testament“ normiert hat. Aber man muß mindestens zur Kenntnis nehmen, daß einige Autoren für einige Texte (längst nicht für alle)¹¹ beanspruchten, eine von den mehrheitskirchlich rezipierten Büchern unabhängige Offenbarungstradition wiederzugeben, mithin also einen Inhalt, der durch seine schlechthinige Autonomie von aller menschlichen Tradition charakterisiert wurde. Ein drittes Beispiel: Seit Anfang bietet die Sammlung Edgar Henneckes auch „außerchristliche Zeugnisse über Jesus von Nazareth“, darunter die Nachrichten der zeitgenössischen Historiker Thallus, Tacitus und Sueton; in dieser Auflage finden sich auch erstmals Texte aus der islamischen Tradition (vgl. aber: J. FLEMMING, Neutestamentliches aus dem Koran, in: NTApHdb, 165–171). Ein formaler wie inhaltlicher Bezug auf Bücher, die Eingang in das Neue Testament fanden, liegt hier gewiß nicht vor. *Schließlich* entspricht die Bezeichnung des in dieser Sammlung aufgenommenen Materials als „antike christliche Apokryphen“ dem aktuellen Stand der

⁹ F. BOVON, Apokryphen, 602, urteilt daher: „Der konventionelle Ausdruck ‚A(pokryphen) des N(euen) T(estaments)‘ ist nicht glücklich, da mehrere dieser Texte verfaßt worden sind, bevor es ein NT gab. Auch passen beide Bedeutungen des Wortes ‚A(pokryphen)‘, die positive ‚versteckt‘ oder ‚geheim‘ und die negative ‚unauthentisch‘ oder ‚verurteilt‘, manchmal nicht.“

¹⁰ ELLIOTT. Im Vorwort stellt sich Elliott in die Tradition von M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924 (21953). Er begründet außerdem, warum er (wie übrigens auch James) an dem klassischen Titel der Sammlung von W. HONE, *The Apocryphal New Testament: Being all the Gospels, Epistles, and Other Pieces now Extant, attributed in the First Four Centuries to Jesus Christ, his Apostles, and their Companions, and not included in the New Testament by its Compilers, trans. from the Original Tongues and now first collected into one Volume*, London 1820, festhält, obwohl er (wie ebenfalls schon James) kaum eine Voraussetzung dieses Werks mehr teilt (ebd., XI). Vgl. seine Frage auf p. XII: „So if *The Apocryphal New Testament* is not the right title, why use it?“. Elliott verweist in der Antwort auf die Tradition des Titels und den neuen Untertitel „A Collection of Apocryphal Christian Literature“ (ebd., XII).

¹¹ Für die sehr unterschiedlichen Bezüge gnostischer Texte auf Bücher, die Eingang in den spätantiken Kanon des Neuen Testaments gefunden haben, vgl. die Analysen bei Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 280–288 (zur *Pistis Sophia*), 288–290 (zur *Apophysis Megale*) und 290–298 (zur *Erzählung über die Seele* [NHC II,6]).

internationalen Apokryphenforschung; die entsprechende Vereinigung von Kolleginnen und Kollegen, die auf diesem Gebiet wissenschaftlich tätig sind, trägt den Namen „Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne“¹². Daran wird deutlich, daß die sogenannten Apokryphen ein Teil der antiken christlichen Literatur sind, die – wie auch andere Teile – im Zuge ihrer modernen Rezeption zu handlichen Corpora neu konfiguriert wurden, die immer auch ein Zeugnis der Weltansichten ihrer Sammler sind.

Entspricht dem neuen Titel dieser traditionsreichen Sammlung nun aber auch ein neuer oder jedenfalls modifizierter Inhalt? Die bisherigen Auflagen waren im wesentlichen an *drei Kriterien* für die Auswahl von Schriften orientiert, (1) ihrer antiken Bezeugung als „apokryph“, (2) den formalen wie inhaltlichen Bezügen dieser Schrift auf das Neue Testament und schließlich (3) ihrer Datierung in eine Phase der christlichen Antike vor Abschluß der Kanonisierung des Neuen Testaments. Dabei war stets klar, daß auf nur sehr wenige Schriften alle drei Kriterien in exakt demselben Maß zutreffen. Vielmehr trifft für die meisten lediglich eines oder bestenfalls ein zweites zu, wie eine etwas ausführlichere Darstellung dieser Kriterien sofort deutlich werden läßt: *Zum einen* wurden solche Texte in die sechs Auflagen der „Neutestamentlichen Apokryphen“ aufgenommen, die in den spätantiken Verzeichnissen und Listen der biblischen Bücher (eine repräsentative Auswahl unten in Abschnitt 7) explizit aus der kirchlich normierten christlichen Bibel ausgeschieden oder gar als „apokryph“ bezeichnet worden waren. Auch wenn diese Verzeichnisse und Listen verbindlicher oder abzulehnender Schriften im Blick auf ihren Inhalt oftmals differieren (zum Teil sogar in der handschriftlichen Überlieferung) und eine endgültige Abgrenzung „kanonischer“ von „apokryphen“ Schriften erst am Ende eines längeren Prozesses steht, ist auf diese Weise ein bis heute überzeugendes Kriterium für die Aufnahme von Schriften in eine Sammlung unter dem Titel „Antike christliche Apokryphen“ gewonnen: Was hier genannt ist, wird, insofern es erhalten ist, in die Sammlung aufgenommen. Schwieriger sind, wie wir bereits sahen, die weiteren Kriterien: *Zum anderen* wurden in die bisherigen Auflagen solche Schriften aufgenommen, die sich formal oder inhaltlich auf Texte des entstehenden neutestamentlichen Kanons bezogen, wobei dieser Bezug absichtlich sehr weit gefaßt wurde. Die scheinbare Orientierung der meisten Schriften an den Gattungen der Bücher, die in den spätantiken Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurden, ergab sogar ein Gliederungsprinzip des Werkes, das sich von jenem kanonisch gewordenen Neuen Testament ableitete und auf diese Weise erlaubte, die „Neutestamentlichen Apokryphen“ als eine Art Gegenbibel des kanonischen Neuen Testaments anzusehen¹³: A. Evangelien, B. Apostolisches (Apostellegenden und

¹² Vgl. deren ausführliche, mit einer ständig aktualisierten Bibliographie versehene Homepage auf den Seiten des biblischen Instituts der Universität Lausanne: <http://www2.unil.ch/aelac/> (letzter Zugriff 8.10.2010).

¹³ Vgl. zwei Buchtitel von Übersetzungswerken, die diesem Mißverständnis Vorschub leisten: B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures, a New Translation with Annotations and Introductions*, London 1987 (1995) sowie *Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, eingeleitet, übers. und kommentiert v. G. LÜDEMANN u. M. JANSSEN*, Stuttgart 1997. Hennecke wandte sich explizit gegen ein solches Mißverständnis: „Der ausdrücklichen Abwehr des Irrtums, als ob diese Sammlung als eine Art Schriftenkorpus neben dem neutestamentlichen zu gelten das Recht hätte, sollte es nach dem Gesagten nicht bedürfen. Die Zusammensetzung hätte ebenso gut mit anderer Einteilung und in etwas anderem Umfange vorgenommen werden können“ (in: NTAp¹, VII).

Briefe) sowie C. Apokalypsen (und Verwandtes). Freilich lassen sich beispielsweise diejenigen Schriften, die entweder in der Antike unter dem Namen „Evangelium“ verbreitet oder rezipiert oder irgendwann im Laufe ihres Rezeptionsprozesses so betitelt wurden, unter literarischen Gesichtspunkten keineswegs einer einheitlichen Gattung zuweisen oder gar als Fortschreibung der kanonisch gewordenen vier Evangelien interpretieren. Die gelegentlich stärkeren, gelegentlich schwächeren inhaltlichen Bezüge aller dieser Texte auf Geburt, Wirken, Lehre und/oder Leiden und Auferstehung Jesu werden literarisch in sehr verschiedener Weise gestaltet, in Form von Dialogen, Erzählungen oder Spruchsammlungen, die in der Antike zu ganz unterschiedlichen Literaturgattungen gerechnet worden wären. Ein analoger Befund ergibt sich beim Vergleich der kanonisch gewordenen Apostelgeschichte des Lukas mit den apokryph gewordenen Apostelakten. Hier ist die Differenz im Blick auf die Gattung sogar eher noch größer, weil die kanonisch gewordene Apostelgeschichte mehr oder weniger den Gesetzen der Gattung (jüdisch-hellenistischer) Geschichtsschreibung folgt, während die apokryph gewordenen Apostelakten der Romanliteratur zuzurechnen sind. *Schließlich* beschränkte schon Hennecke seine Auswahl auf die Epoche, die sein Lehrer Adolf von Harnack (1851–1930) als die „formative“ oder „paläontologische Schicht“ des antiken Christentums bezeichnet hatte, auf die ersten drei Jahrhunderte; den „Kanon“ des Neuen Testaments hielt er in der Mitte des dritten Jahrhunderts, also zur Zeit des Todes des alexandrinischen Kirchenvaters Origenes, im Wesentlichen für abgeschlossen und setzte daher dessen mutmaßliches Todesjahr 254 n.Chr. als Endpunkt¹⁴. In der dritten, dann durch Wilhelm Schneemelcher verantworteten Auflage des Sammelwerks ist diese Zeitgrenze zwar explizit gefallen; das Werk enthielt nunmehr auch byzantinische und mittelalterliche Schriften¹⁵. An eine Aufnahme genuin mittelalterlicher „Apokryphen“ oder gar von neuzeitlichen und zeitgenössischen „Apokryphen“-Bildungen war nie gedacht; der Abdruck des „Geheimen Markusevangeliums“ (s.u., S. 390–399) erfolgte stets (und erfolgt weiter) unter der Voraussetzung, daß in der Forschung immer noch darüber diskutiert wird, ob es sich möglicherweise doch um einen (verfälschten?) antiken Text handelt.

Alle drei Kriterien wurden mehr oder weniger streng gehandhabt und immer schon mehr pragmatisch als programmatisch verwendet: So wurden bestehende Corpora wie beispielsweise die bereits erwähnten „Apostolischen Väter“ im Verlaufe der Auflagen zunächst aufgenommen, dann aber mehr oder weniger streng ausgeschieden, auch wenn einzelne in ihnen enthaltene Schriften eigentlich nach den Kriterien in die Sammlung der „Neutestamentlichen Apokryphen“ gehört hätten. Versuche, solche pragmatischen Entscheidungen inhaltlich zu rechtfertigen, führten und führen auf keine weiteren klaren Kriterien – so enthalten beispielsweise die meisten Ausgaben der „Apostolischen Väter“ eine Apokalypse (den „Hirten des Hermas“), die in den erwähnten Verzeichnissen und Listen auch als Teil der nicht zu den Schriften Alten und Neuen Testaments zu rechnenden

¹⁴ E. HENNECKE, in: NTAp¹, Vf.; zu diesem Konzept bei Harnack vgl. Ch. MARKSCHIES, Origenes in Berlin. Schicksalswege eines Editionsunternehmens, in: DERS., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, TU 160, Berlin/New York 2007, (239–249) 239–243.

¹⁵ Beispielsweise Nachrichten zum „Evangelium des Gamaliel“ (bearb. v. M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, in: NTAp³ 1, 376 f.) oder dem Kindheitsevangelium nach der Arundel-Handschrift (bearb. v. O. CULLMANN, ebd., 309 f.).

Literatur erwähnt ist, also nach der Logik des ersten Kriteriums Teil einer Ausgabe sowohl der „antiken christlichen“ wie der „neutestamentlichen“ Apokryphen sein müßte und es in der ersten Auflage der „Neutestamentlichen Apokryphen“ Edgar Hennekes übrigens auch war¹⁶. An diesem pragmatischen Umgang mit Kriterien ist hier festgehalten worden: War zunächst die separate Publikation der Texte aus Nag Hammadi angekündigt, um Platz zu sparen¹⁷, sind sie nun doch wieder hineingenommen worden (und zwar ausführlicher denn je), um dem gelegentlich erweckten Eindruck zu wehren, es handle sich nicht um antike christliche Apokryphen.

Die Kriterien für die Aufnahme von Schriften haben sich gegenüber der letzten Auflage nur an *zwei Punkten* mehr oder weniger entscheidend geändert¹⁸: Wenn *erstens* an die Stelle des traditionsreichen Adjektivs „neutestamentlich“ nun die allgemeine Bezeichnung „christlich“ getreten ist, kommt eine ganze Anzahl weiterer Schriften in den Blick, die sich auf die im kanonisch gewordenen Alten Testament aufgenommenen Schriften nach Inhalt oder Form beziehen. Einige Texte bezogen sich schon immer deutlich auf *beide* Testamente, so daß die Eingrenzung auf das Neue Testament schon immer etwas problematisch war: Im sogenannten Pseudo-Titusbrief (CANT 307) ist beispielsweise ein Stück einer sonst vollkommen unbekannten Elias-Apokalypse überliefert¹⁹, das gelegentlich unter die „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments“ gerechnet wurde, gelegentlich aber auch wegen der Rubrizierung seiner Quellschrift unter die „Neutestamentlichen Apokryphen“ ganz vergessen wurde. Die Frage, welche dieser Schriften in unsere Sammlung aufgenommen werden, ist noch nicht abschließend geklärt. Einerseits existieren gute andere Sammlungen dieser Literatur²⁰, andererseits ist die Scheidung von

¹⁶ Zur Beschreibung des unterschiedlichen Inhalts der Auflagen vgl. Ch. MARKSCHIES, Apokryphen, 104–116.

¹⁷ Ebd., 130–132.

¹⁸ Die erste Auflage der NTApO von E. HENNECKE enthielt folgende „alttestamentliche Pseudepigraphen christlichen Inhalts“ (die später wieder ausgeschieden wurden): AscJes (J. FLEMMING, ebd., 292–305); 5EsR (H. WEINEL, ebd., 305–311), 6EsR (DERS., ebd., 311–318) sowie OrSib VI 1–8; VII; III 1–45; III 63–92; VIII 1–106.107–216.218–250.251–323.324–336.337–358.359–428.429–455.456–479.480–500; I 319–359.360–400; II 34–153.238–347; III 372.776; V 256–259; XII 28–34; XIII 87f.100–102 mit Fragmenten (J. GEFFCKEN, ebd., 318–345).

¹⁹ D. de BRUYNE, Epistula Titi, discipuli Pauli, De dispositione sanctimonii, RBen 37, 1925, (47–72) 58 = PLS 2/4, (1522–1542) 1534; A. DE SANTOS OTERO, in: NTApO⁶ 2, (50–70) 63. – Vgl. auch: J.H. CHARLESWORTH, The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins, MSSNTS 54, New York u.a. 1988; M. DE JONGE, Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve, SVTP 18, Leiden/Boston 2003.

²⁰ Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übers. u. erl. v. P. RIESSLER, Augsburg ⁶1928 (= ND Freiburg/Heidelberg 1988); The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books ed. in Conjunction with many Scholars by R.H. CHARLES, Vol. 1: Apocrypha; Vol. 2: Pseudepigrapha, Oxford 1913 (= ND 1969); The Apocryphal Old Testament, ed. by H.F.D. SPARKS, Oxford 1984 (ein Ersatz für den zweiten Band von Charles); The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, ed. by J.H. CHARLESWORTH, New York u.a. 1983; Vol. 2: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, ed. by J.H. CHARLESWORTH, New York u.a. 1985; Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSRZ), begr. v. W.G. KÜMMEL, Neue Folge hg. v. H. LICHTENBERGER, Gütersloh 1974 ff. – Zwei Konkordanzen bieten griech. bzw. lat. Lesetexte: A.-M. DENIS, Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices, Louvain-la-Neuve 1987 (p. 815–925; Corpus des textes); W. LECH-

jüdischen und christlichen Schichten in diesem Material oft sehr schwer durchzuführen und die wissenschaftliche Diskussion noch keineswegs abgeschlossen. *Zweitens* impliziert der neu in den Titel aufgenommene Begriff „antike“ (Apokryphen), daß für das hier vorgelegte Sammelwerk grosso modo die üblichen Zeitgrenzen gelten, durch die das Ende der Antike definiert wird – im Bereich der Wissenschaft vom antiken Christentum gern das mutmaßliche Todesjahr des Johannes von Damaskus in der Mitte des achten Jahrhunderts. Wenn dieser Name genannt wird, ist angesichts seiner Verbindungen mit der Umayyaden-Dynastie sofort deutlich, daß auch der frühe Islam noch in die Spätantike gehört und, wie jetzt deutlicher erkannt wird, in vielfältiger Weise auf das reichskirchliche Christentum und seine Neben- und Randphänomene bezogen war²¹. Insofern wurde im Rahmen dieser Neuauflage ein stärkeres Gewicht auf Spuren antiker christlicher Apokryphen in islamischer Überlieferung gelegt.

Von vornherein ausgeschieden werden können für eine solche Auswahl einige populäre Kriterien, die sich mit dem Begriff biblischer „Apokryphen“ verbinden: Es handelt sich bei den meisten, wenn auch nicht allen Schriften nicht um „geheime“ Literatur; gerade die gnostischen Texte, die sich als esoterische Literatur für eine kleine Elite eingeweihter Frommer geben, waren – soweit wir wissen – in diversen Abschriften verbreitet; der große Textfund von Nag Hammadi zeigt überdies, daß selbst in streng orthodoxen christlichen Klosterbibliotheken diese Literatur gehalten und vermutlich doch auch gelesen wurde²². Außerdem wurden längst nicht alle seit der ausgehenden Spätantike als „apokryph“ bezeichneten Schriften gleich von der Mehrheitskirche, die sie so rubrizierte, auch für häretisch gehalten. Einzelne Texte wie beispielsweise das *Protevangeliū Jacobi* oder verschiedene Apostelakten spielten eine große Rolle in der Frömmigkeit von Laien wie Klerikern, von Mönchen und Nonnen; sie waren weit verbreitet und existieren bis auf den heutigen Tag in vielen Handschriften, die diese Verbreitung dokumentieren. Freilich handelte es sich nicht um Texte, hinter denen ein durch eine Autorität geschütztes Autorenindividuum stand und die daher ausschließlich in der von diesem Autorenindividuum gewünschten Gestalt durch den säkularen antiken Buchhandel und die kirchlichen Kopisten verbreitet wurden. Natürlich werden in der ganzen christlichen Antike christliche Schriften unter dem Namen von Autoren verbreitet, die diese nicht abgefaßt haben: So enthält das Corpus der Schriften des ägyptischen Bischofs Athanasius bedeutende Schriften, die sicher nicht von ihm stammen; die christologische Debatte des fünften Jahrhunderts wurde durch

NER-SCHMIDT, Wortindex der lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament, TANZ 3, Tübingen 1990 (p. 212–241: Lesetexte); vgl. auch A.-M. DENIS, Concordance latine des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, indices, CChr.Thesaurus Patrum Latinorum. Supplementum, Turnhout 1993.

²¹ Eine vorsichtig wägende Übersicht hat Th. Hainthaler vorgelegt: DIES., Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung, Eastern Christian Studies 7, Löwen 2007.

²² Zu diesem (nicht unumstrittenen) Thema: Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 330 Anm. 491 und C. SCHOLTEN, Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer, JbAC 31, 1988, 144–172; (kritisch) A. KHOSROYEV, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7, Altenberge 1995, 61–103; S. EMMEL, Religious Tradition, Textual Transmission, and the Nag Hammadi Codices, in: The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, ed. by J.D. TURNER/A.M. MCGUIRE, NHMS 44, Leiden u.a. 1997, 34–43.

diese Pseudathanasiana aber tief beeinflusst²³. Als „living literature“²⁴, deren Textgestalt nicht durch den Prozeß einer kirchlichen Kanonisierung stabilisiert und normiert wird, haben die hier gesammelten „apokryphen“ Schriften etwas sehr fließendes.

Wollte man freilich den Inhalt dieser Sammlung ganz präzise bezeichnen, müßte sie „Antike Christliche Apokryphen und ergänzende Materialien“ übertitelt werden. Aus Gründen der Tradition dieser Sammlung, aber auch, um alles relevante Material beisammen zu haben, enthält dieser Band beispielsweise auch die „außerchristlichen Zeugnisse über Jesus“ (S. 209–218), die Nachrichten und Zitate zum „Evangelium“ des Mani und – wie gesagt erstmals in sehr ausführlicher Form – Material aus der islamischen Überlieferung. Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dies seien alles „antike christliche Apokryphen“. Aber schon die Tatsache, daß sich mit dem *Testimonium Flavianum* unter jenen außerchristlichen Zeugnissen vielleicht eine von Christen verantwortete Fälschung²⁵ befindet und der nordafrikanische Kirchenvater Augustinus den lokalen Manichäismus für christlich halten konnte und sich ihm zeitweilig anschloß, rechtfertigen die Aufnahme in eine Sammlung *christlicher* Apokryphen.

Wenn man verstehen will, was den Begriff „neutestamentliche Apokryphen“ lange so reizvoll machte, muß man sich wenigstens kurz die Geschichte des Begriffs „apokryph“ und der verwandten Ausdrücke, auf die er sich bezieht – also der Begriffe „Kanon“ und „Testament“ – klarmachen. Dies wird im folgenden Abschnitt versucht; der ebenfalls zentrale Begriff „Evangelium“ wird aus Gründen der Systematik dieses Sammelwerkes erst in der Einleitung zum Teil B. Außerkanonische Evangelien behandelt (S. 343–352). Die wichtigsten Texte finden sich im letzten Abschnitt dieser Haupteinleitung in deutscher Übersetzung mit einer knappen Einleitung, dort werden auch die einschlägigen Editionen und die wichtigste Sekundärliteratur bibliographiert.

2. Die zentralen Begriffe: Kanon, Apokryph, Testament

1. Literatur: Th. ZAHN, Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., um eine Einführung und ein Register erweiterter Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1904, v. U. SWARAT, Wuppertal 1985; G. QUELL/J. BEHM, Art. διατίθημι, διαθήκη, ThWNT 2, Stuttgart 1935, 105–137; H. OPPEL, κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula – Norma), Ph.S 30/4, Leipzig 1937; H.W. BEYER, Art. κανών, ThWNT 3, Stuttgart 1938, 600–606; R. MEYER/A. OEPKE, Art. κρύπτω κτλ., C. Beilage: kanonisch und apokryph, ThWNT 3, Stuttgart 1938, 979–999; H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, unveränderter

²³ A. KARDINAL GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u.a. 1979, 673–686.

²⁴ Ich verwende einen literaturwissenschaftlichen Ausdruck, der in der historischen Liturgiewissenschaft bereits eingeführt ist: P.F. BRADSHAW, Liturgy and ‚Living Literature‘, in: Liturgy in Dialogue. Essays in Memory of R. Jasper, ed. by DERS./B. SPINKS, Collegeville, MN 1993, 138–153.

²⁵ Dazu jetzt E. CASTELLI, The Author of the *Refutatio omnium haeresium* and the Attribution of the *De Universo* to Flavius Josephus, in: Des évêques, des écoles et des hérétiques, Actes du colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies (Genf, 13–14 juin 2008), éd. par E. NORELLI/G. ARAGIONE, Lausanne 2009, 111–113.

Nachdruck der ersten Ausgabe 1968 mit einem Nachwort von Ch. MARKSCHIES, Tübingen ²2003; R. McL. WILSON, Art. Apokryphen II. Apokryphen des Neuen Testaments, TRE 3, Berlin/New York 1978, 316–362; W. SCHNEEMELCHER, Art. Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel, TRE 6, Berlin/New York 1980, 22–48; E. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung, in: DERS., Der alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, WUNT 35, Tübingen 1985, 1–134; J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1997, 93–97. 174–176; C. COLPE, Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons, in: Kanon und Zensur, hg. v. A. u. J. ASSMANN, Archäologie der literarischen Kommunikation 2, München 1987, 80–92; DERS., Art. Heilige Schriften, RAC 14, Stuttgart 1988, 184–223; F. GORI, Gli apocrifi e i padri, in: Complementi interdisciplinari di patrologia, a cura di A. QUACQUARELLI, Rom 1989, 223–272; M. HALBERTAL, People of the Book. Canon, Meaning, and Authority, Cambridge, MA u. a. 1997, 1–10; B. LANG, Art. Kanon, HRWG 3, Stuttgart 1993, 332–335; W. KINZIG, Καινή διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries, JThS.NS 45, 1994, 519–544; M. McNAMARA, Midrash, Apocrypha, Culture Medium and Development of Doctrine. Some Facts in Quest of a Terminology, Apocrypha 6, 1995, 127–164; C. COLPE, „Vertraulich – verborgen – verboten – verraten“: Zur Psychologie der Geheimhaltung und der Erforschung „apokrypher“ Schriften, in: For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of H.-M. Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year, hg. v. H.-G. BETHGE u. a., NHMS 54, Leiden u. a. 2002, 27–46; H. OHME, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, AKG 67, Berlin/New York 1998; DERS., Art. Kanon I (Begriff), RAC 20, Stuttgart 2004, 1–28; T. NICKLAS, Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff ‚christlicher Apokryphen‘, Apocrypha 17, 2006, 55–77; Ch. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.

Alle drei Begriffe – Kanon, apokryph und Testament – stammen aus der Antike, haben schon in der Antike ihre Bedeutung gewechselt und werden seit der Neuzeit nochmals in abweichendem Sinne gebraucht. Daher droht Begriffsverwirrung und ist eine Klärung notwendig. Sie geschieht durch Begriffsgeschichte. – Der deutsche Begriff „neutestamentliche Apokryphen“ wurde vermutlich in der Neuzeit in Analogie zu dem der „alttestamentlichen Apokryphen“ gebildet. Offenkundig hat der damalige Wittenberger Theologieprofessor Andreas Bodenstein von Karlstadt (um 1482–1541) 1520 die Begriffsverwendung für das Alte Testament geprägt²⁶, weil er die Schriften, die im griechischen und lateinischen Alten Testament kanonischen Rang besitzen, jedoch nicht in der hebräischen Bibel enthalten sind (also: 3Esr, Jdt, Tob, 1–3 Macc, OrMan, Sap, Sir, Bar, EpJer, Est[gr]

²⁶ In seiner Schrift *De canonicis scripturis libellus* (bequem zugänglich bei: K.A. CREDNER, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847 (= ND Vaduz 1988), 291–412; vgl. zur Popularisierung der Thesen in deutschen Texten Karlstads J. LEIPOLDT, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Tl. 2: Mittelalter und Neuzeit, Leipzig 1908, 105–107 und allgemein N. WALTER, „Bücher: so nicht der Heiligen Schrift gleich gehalten ...“? Karlstadt, Luther – und die Folgen, in: DERS., Praeparatio evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. v. W. KRAUS, WUNT 98, Tübingen 1997, 341–369 sowie E. MÜHLENBERG, Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae (Johannes Eck). Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip, ZThK 97, 2000, 183–209.

und Dan[gr]), erstmals als „Apokryphen“ bezeichnete. Martin Luther hat diese Terminologie übernommen, die so bezeichneten Bücher in einen Anhang verwiesen und von ihnen den bekannten Satz geprägt, daß sie „der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“²⁷. Im Blick auf das Neue Testament ist die Begriffsgeschichte noch nicht genügend erforscht. „Neutestamentliche Apokryphen“ sammelte erstmals der Ihlfelder Gymnasialprofessor Michael Neander (1525–1595); freilich unter dem allgemeinen Titel „Apokryphen“ und im Rahmen einer Sammelausgabe zusammen mit dem kleinen Katechismus Martin Luthers (s.u., S. 92 f.): *Apocrypha, hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia*, Basel 1564²⁸. In jedem Fall hat die Sammlung, die der Hamburger Gymnasialprofessor Johann Albert Fabricius (1668–1736, s.u., S. 93 f.) erstmals 1703 unter dem Titel „Codex apocryphus Novi Testamenti“ veröffentlichte, den Begriff, wenn nicht geprägt, so doch popularisiert²⁹. Freilich bezeichnete der Begriff „neutestamentliche Apokryphen“ (im Unterschied zum Ausdruck „alttestamentliche Apokryphen“) schon bei Neander und Fabricius kein klar abgegrenztes Korpus, sondern zunächst einmal handelte es sich um eine „lediglich praktisch bedingte, völlig farblose Sammelbezeichnung“³⁰, um deren präzise Definition man sich seither etwas verzweifelt bemühte (zur Forschungsgeschichte s.u., S. 90–114). Da die meisten dieser Definitionen das eine Stichwort „apokryph“ im Gegenüber zu einem anderen definierten (nämlich zum Stichwort „kanonisch“ in dem Sinne, daß „apokryphe“ Schriften solche sind, die nicht im Kanon des Neuen Testaments enthalten sind), muß die ausführlichere Begriffsgeschichte beim nämlichen Begriff „kanonisch“ ansetzen. Schließlich verläuft die Geschichte beider Begriffe streckenweise tatsächlich weitgehend parallel.

2. Der Begriff κανών/Kanon: Der griechische Begriff κανών ist Derivat eines Fremdwortes, gebildet aus κάννα/κάννη, „Schilfrohr“, einem Lehnwort aus dem Semitischen (קנה), das dort bereits zu einer technischen Bezeichnung für Meßrohr, Meßrute und Maßeinheit, aber auch für den Waagebalken geworden war (Hes 40,3 u.ö.; Jes 46,6). Schon im Hellenismus wird κανών nicht nur im Bauhandwerk verwendet, sondern auch für bestimmte künstlerische und musikalische Sachverhalte, aber eher nicht für grammatische Regeln und Listen bzw. Verzeichnisse³¹. Darüber hinaus ist der Begriff in der frühen Kaiserzeit

²⁷ Wörtlich in der Titulatur der Bibelausgabe von 1534: „Apocrypha. Das sind Bücher: so nicht der Heiligen Schrift gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“ (WA.DB 12, 2); zur Sache: H. VOLZ, Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments, LuJ 26, 1959, 93–108; H. P. RÜGER, Art. Apokryphen I. Apokryphen des Alten Testaments, TRE 3, Berlin/New York 1978, 289–316 und die Beiträge des Sammelbandes: Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens, hg. v. S. MEURER, Bibel im Gespräch 3, Stuttgart 1993.

²⁸ *Apocrypha, hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia* ..., exposita et edita graecolatine a M. Neandro, Basel 1564.

²⁹ *Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus*, à J. A. Fabricio S. S. Theol. D. Professore Publ. & h. t. Gymnasii Rectore, Hamburg 1703.

³⁰ So sehr polemisch gegen „die Sammlung von Hennecke“ A. ОЕРКЕ, κρύπτω, 995 mit Anm. 170.

³¹ H. ОНМЕ, Kanon (2004), 2 f. und A. SZABÓ, Art. Kanon, HWP 4, Basel 1976, 688 f.; die grammatischen und sonstigen Listen der Alexandriner hießen πίνακες und nicht κανόνες; erst seit dem 18. Jh. werden sie im Gefolge des Leidener Philologen David Ruhnken (1723–1798) so bezeichnet (so mit Nachweisen R. PFEIFFER, Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, München 1978, 255).

auch in philosophischen und insbesondere in ethischen Zusammenhängen heimisch geworden; „Philosophieren heißt nichts anderes, als Maßstäbe (κανόνες) zu untersuchen und festzustellen“, formuliert der Stoiker Epictetus im ersten nachchristlichen Jahrhundert³²; der kaiserzeitliche Philosophiehistoriker Diogenes Laertius bezeugt, daß die Κανών betitelte Schrift Epikurs auch unter dem Titel Περὶ κριτηρίου ἢ κανών umlief³³. Ein vergleichbarer Befund ergibt sich übrigens für die lateinischen Äquivalente *regula* bzw. *norma* (Details und Belege bei H. OHME, Kanon [2004], 1–5).

Die Septuaginta übersetzt den hebräischen Begriff כִּנּוּן freilich nie mit κανών, das Wort kommt im griechischen Alten Testament überhaupt nur an drei Stellen vor (Jdt 13,6; Mi 7,4 und 4Makk 7,21). Im vierten Makkabäerbuch, das allgemein ins erste nachchristliche Jahrhundert datiert wird, heißt es: „Sollte nicht der, der Philosophie treibt nach dem unverkürzten Maß der Philosophie (πρὸς ὅλον τὸν κανόνα τῆς φιλοσοφίας φιλοσοφῶν) und im festen Glauben an Gott steht (...), um der Frömmigkeit willen seine Leidenschaften in Gewalt bekommen können?“³⁴. Im Neuen Testament begegnet κανών viermal (Gal 6,16; 2Kor 10,13.15.16), gehört also nicht zu den tragenden Begriffen der theologischen Sprache des Urchristentums. Paulus gebraucht das Wort in Gal 6,16 nicht einfach in der schlichten Bedeutung „Norm, Richtschnur, Maßstab“, sondern bezeichnet damit bereits eine schlechterdings grundlegende Norm, die den unaufgebbaren Kern des Evangeliums bewahrt, und hebt am Schluß des Briefes noch einmal die schlechthinnige Basis christlicher Existenz wie Gemeinschaft hervor³⁵. Im schwierigen Abschnitt 2Kor 10,13–16 ist der Sinn nicht ganz so eindeutig: Paulus setzt sich offenbar mit Konkurrenten in der korinthischen Gemeinde auseinander und betont, daß er sich nicht maßlos eigener Leistungen beim Gemeindeaufbau rühme, sondern „gemäß dem Maß des Maßstabs (κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνοϛ), den Gott uns zugemessen hat“. In V. 15 und 16 stellt Paulus dann sein Wirken „gemäß unserem eigenen Maßstab“ (κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν) und das Rühmen „nach einem anderen Maßstab“ (ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι) gegenüber. Gelegentlich wird das Wort κανών in 2Kor 10,13–16 auch im geographischen Sinne als „Wirkungsfeld“ oder „Umgrenzung des Arbeitsgebietes“ gedeutet; freilich überzeugen die philologischen Argumente für diese Übersetzung nicht³⁶. Vermutlich bezieht sich Paulus mit der Wendung τὸ μέτρον τοῦ κανόνοϛ auf den ihm von Gott gegebenen Auftrag zur Heidenmission, der auch auf dem Apostelkonzil anerkannt worden war (vgl. Gal 1,16; 2,9). Es handelt sich also um eine inhaltliche Beschreibung seines Wirkens, das sich freilich in bestimmten geographischen Regionen vollzieht. Der Begriff κανών dürfte dabei den Maßstab bzw. das fundamentale Prinzip bezeichnen, nach

³² Epict., diss. II 11,24 (BiTeu 152,21–153,2 SCHENKL); vgl. H. W. BEYER, κανών, 602 und H. OHME, Kanon (2004), 3 f.

³³ D.L. X 27 (BiTeu 1, 728,15 MARCOVICH/SCBO 2, 507,14 LONG); Epict., diss. II 23,21 (216,18 f. SCHENKL: περὶ κανόνος; vgl. die gesammelten Testimonia in: Epicurea, ed. H. USENER, Leipzig 1887, 85–87 (dort auch Testimonia: ebd., 104–106) und jetzt in: Epicuro, opere, a cura di G. ARRIGHETTI, Turin 1973, 21. 171 (Fragmente), zur Sache T. BORSCHKE, Art. Kriterium, HWP 4, Basel 1976, 1247–1249.

³⁴ R. WEBER, Eusebeia und Logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4. Makkabäer, JSJ 22, 1991, 212–234.

³⁵ So H. OHME, Kanon (1998), 38–40 gegen H. W. BEYER, κανών, 602 und W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTApō⁶ 1, 3 – Zu Phil 3,16 gibt es Lesarten, in denen κανών vorkommt. Aber das sind sekundäre Glossen.

³⁶ Eine Übersicht über die Kommentare und die philologischen Probleme der geographischen Deutung bei H. OHME, Kanon (1998), 40–44.

dem sich die Mission des Paulus vollzieht, nämlich das Evangelium an Heiden zu verkünden und dabei nicht mit denjenigen, die nach einem anderen Maßstab etwas vollbracht haben, in Konflikt zu geraten.

In der christlichen Sondersprache dienen κανών und seine lateinischen Äquivalente seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts als „zentrale kirchliche Normbegriffe“ (OHME). Er kann z.B. die Umkehr (μετάνοια) als Grundlage christlicher Lebensorientierung charakterisieren³⁷ oder sich auf den Dienst in der Gemeinde beziehen³⁸. Insbesondere in der Wortverbindung κανών τῆς πίστεως und κανών τῆς ἀληθείας bezeichnet der Begriff κανών seit dem zweiten Streit um den Ostertermin (um 190 n.Chr.) die normierte Gestalt einer evangeliumsgemäßen Praxis in Fragen der Bibelinterpretation, der Lebensführung, insbesondere von Buße und Fasten, sowie der liturgischen Ordnung (H. OHME, Kanon [1998], 249–256). Genau in dieser Bedeutung verwendet auch Irenaeus von Lyon ihn zu jener Zeit in seiner antignostischen Argumentation; κανών τῆς ἀληθείας umfaßt eigentlich „das gesamte in der Taufkatechese empfangene Kerygma“³⁹. Man darf also bei dem Begriff κανών τῆς πίστεως und seinem lateinischen Äquivalent *regula fidei* nicht wie die ältere Forschung an festgeprägte Glaubensformeln, gar an ein Taufbekenntnis denken. Vielmehr bedeutet „Norm des Glaubens“ in den Texten des zweiten und dritten Jahrhunderts „eine bestimmte sachliche Zusammenfassung der christlichen Lehrwahrheit und in diesem Sinn des ‚Glaubens‘“⁴⁰. Während Tertullian stärker zwischen der *regula fidei* als einer Bezeichnung für die kirchlich konsensuelle Lehre im Blick auf Gott und Christus einerseits und der *regula veritatis* als einer Bezeichnung für die normierte Gesamtheit kirchlicher Lehren zu Glauben und Leben der Christen samt aller kirchlichen Ordnung andererseits differenziert, verwenden die christlichen Alexandriner die κανών-Begrifflichkeit gern mit einer antihäretischen Spitze insbesondere gegen die Gnostiker. Der „kirchliche Kanon“ (κανών τῆς ἐκκλησίας bzw. κανών ἐκκλησιαστικός) bildet auch für den um Wissenschaftlichkeit nach antiken Maßstäben bemühten Theologen Origenes im frühen dritten Jahrhundert Richtschnur und Fundament. Die Heilige Schrift ist nicht mit diesem Kanon identisch, vielmehr umfaßt dieser die Ergebnisse und Methoden einer kirchlichen Auslegung derselben⁴¹.

Seit dem vierten Jahrhundert ist dieser allgemeine Gebrauch des Wortes „Kanon“ ergänzt worden: Man verwendete ihn nun zunehmend, um bestimmte Teile aus der Gesamtlehre und dem Gesamtbestand des individuellen christlichen wie kirchlichen Lebens als

³⁷ In 1Clem. 7,2 (SUC 1, 34f. FISCHER) werden mit dem Hinweis auf die „ruhmvolle und ehrwürdige Regel unserer Überlieferung“ (εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα), der man folgen solle, die folgenden Ausführungen über die μετάνοια eingeleitet.

³⁸ 1Clem. 41,1 (SUC 1, 76f. FISCHER) spricht von dem „Maßstab des Dienstes“ (τῆς λειτουργίας κανών) der Gemeindeglieder; dazu H. OHME, Kanon (1998), 243 f.

³⁹ Ebd., 77 in Abwehr älterer Identifikationen mit einem Taufsymboll oder anderen, im Wortlaut freien, sogenannten *regula-fidei*-Formulierungen (Belege: HAHN/HAHN/HARNACK, BSGR § 1–5, p. 1–8); vgl. beispielsweise Iren., haer. III 15,1 (SC 211, 278,12–16 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

⁴⁰ H. VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), ZNW 67, 1976, (123–139) 131 = DERS., Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, (278–299) 288. Dort auch weitere Literatur.

⁴¹ Or., princ. 1 praef. 2 (GCS Origenes 5, 8,25–28 KOETSCHAU); vgl. für die genannten Autoren H. OHME, Kanon (2004), 11–15 oder DERS., Kanon (1998), 78–121.122–155.181–218.

κανών oder κανονικός zu bezeichnen⁴². Vor allem aber wurde seit der Mitte des vierten Jahrhunderts der normierte Umfang der Sammlung der anerkannten Schriften Alten und Neuen Testaments so bezeichnet. Daß der Begriff κανών erst in der Mitte des vierten Jahrhunderts auf einen normierten Umfang der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments angewandt wurde, dokumentieren drei im Abstand von höchstens zwanzig Jahren geschriebene Texte: (1) *Athanasius von Alexandrien* zitiert gegen 350/351 n.Chr. aus dem „Hirten des Hermas“, aber schränkt ein: Diese Schrift gehört nicht zum Kanon (μη ὄν ἐκ τοῦ κανόνα)⁴³. Da der Bischof im Kontext dieser Passage die Rechtmäßigkeit der umstrittenen Beschlüsse einer Synode (nämlich des nizänischen Konzils 325 n.Chr.) erweisen will, muß er auf unumstrittene Autoritäten rekurren und umstrittene auch als solche markieren; also verweist er implizit darauf, daß ein normierter Umfang biblischer Schriften zum gesamtkirchlichen Normenbestand, der mit dem Begriff κανών evoziert wird, gehört. (2) Neben dieses erste Zeugnis ist der Synodal-Kanon einer (Partikular-)Synode im phrygischen Laodicea zu stellen, die wahrscheinlich Ende der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts abgehalten wurde (zur Datierung vgl. den Regest zur Übersetzung, s.u., S. 126 f.). Die Synode setzt im neunundfünfzigsten Abschnitt ihrer Beschlüsse fest, daß in der Kirche allein τὰ κανονικά τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης, die „kanonischen Bücher alten und neuen Testaments“ gelesen werden dürfen, nicht die ἀκανόνιστα⁴⁴. Wie der Kontext der anderen Beschlüsse zeigt, geht es der Synode bei dieser Bestimmung wie auch sonst darum, Fragen der kirchlichen Ordnung zu regeln, und zwar – wie ein Blick auf den ersten Abschnitt zeigt – dem „kirchlichen Kanon“ entsprechend (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα), also dem Gesamt der kirchlichen Normen für Leben und Lehre des Individuums wie der ganzen Kirche. Die legitimen biblischen Bücher (und also auch der legitime Umfang der christlichen Bibel) sind als einzelne Norm genauso κανών wie die Gesamtnorm, deren Teil die Einzelnorm ist. Gemeinsam mit den neunundfünfzig Synodalkanones der Provinzialsynode von Laodicea wird in der kirchenrechtlichen Überlieferung als sechzigster Kanon eine wahrscheinlich etwas später hinzugefügte zweigeteilte Liste überliefert, die die „kanonischen Bücher Alten und Neuen Testaments“ (βιβλία ... τῆς παλαιᾶς διαθήκης ..., τὰ δὲ τῆς καινῆς διαθήκης) aufzählt⁴⁵. Daraus darf man natürlich nicht schließen, daß in den Gemeinden der *Phrygia Pacatiana* noch keine gemeinsame Vorstellung darüber herrschte, welche Bücher als „kanonische“ Bücher der Heiligen Schrift zu gelten hatten. Es war vielmehr den Synodalen offenbar klar, welche Bücher gemeint waren; erst als das Dokument der Provinzialsynode (im späten vierten Jahrhundert) Teil der für das Gesamtreich bzw. die östliche Reichshälfte bestimmten Kirchenrechtssammlungen wurde, ergänzte man zum Zwecke juristischer Eindeutigkeit die Bestimmungen um eine präzise Liste. Die „kanonisch“ gewordene Form der Beschlüsse der Provinzialsynode von Laodicea, nämlich die Verbindung einer Anweisung über die erlaubte gottesdienstliche Lektüre

⁴² Eine Übersicht über die vielfältigen Bedeutungen (z.B. Synodal- bzw. Konzilsbeschluß, für diverse Listen, als Form der Hymnodie und Teil der Messe usw.) in knapper Form bei H.W. BEYER, κανών, 605 f. und bei LAMPE, s.v. 701 f., ausführlicher bei H. OHME, Kanon (2004), 16–18.

⁴³ Ath., decr. 18,3 (Athanasius Werke 2, 15,20 OPITZ); zu möglichen früheren Belegen vgl. Ch. MARKSCHIES, Theologie, 221 mit Anm. 13.

⁴⁴ Kanon Laodicaea 59 (SQS 12, 78,14–16 LAUCHERT = 278,8–12 BENEŠEVIČ = 154 JOANNOU).

⁴⁵ Kanon Laodicaea 60 (SQS 12, 78,17–79,4 LAUCHERT = 278,13–279,13 BENEŠEVIČ = 154 JOANNOU), zur Diskussion des Textes H. OHME, Kanon (1998), 402–407 oder Ch. MARKSCHIES, Theologie, 222–224.

mit einer präzisen Liste erlaubter Bücher, machte jedem Leser oder Hörer deutlich, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine verbindliche Zahl von normativen biblischen Büchern nun definitiv Teil des κανὼν ἐκκλησιαστικός, also der rechtlichen Ordnung der Kirche, geworden war. (3) Zu diesen beiden Zeugnissen kommt ein dritter, ungefähr zeitgenössischer Text: Im 39. *Osterfestbrief*, mit dem *Athanasius von Alexandrien* nach dem Epiphaniastag des Jahres 367 den Gemeinden Ägyptens den Ostertermin anzeigte (Übers., s.u., S. 159–162), schreibt der Bischof, er habe sich nach genauen Forschungen und auf Bitten der Brüder⁴⁶ entschlossen, „der Reihe nach die kanonisierten, überlieferten und als göttlich bestätigten Schriften darzustellen“⁴⁷. Um zu verstehen, warum der Bischof so viel Wert auf eine möglichst präzise Aufzählung aller ‚kanonischen‘ Bücher der Bibel legt, muß man sich klarmachen, daß Athanasius unmittelbar nach der Rückkehr aus seinem fünften und letzten Exil immer noch Mühe hatte, sich in seiner Bischofsstadt und dem Umland durchzusetzen⁴⁸. Also portraitierte er seine Gegner als Anhänger freier Lehrer, die ohne Bezug auf bischöfliche Autorität, kirchlich normierte Lehre und eine verbindliche biblische Textgrundlage eine Art von „freier Theologie“ treiben würden. Und so dient die Aufzählung der kanonischen Bücher der Bibel im Osterfestbrief des Bischofs zum einen dem Kampf gegen die schismatischen Anhänger eines rigoristischen Bischofs (Melitius) und gegen die Anhänger einer gegen das Konzil von Nicaea gerichteten Trinitätstheologie (Details im Regest zur Übers., s.u., S. 158 f.). Außerdem konstatiert Athanasius in seinem Brief, daß Schriften im Umlauf sind, die zum Teil dieselben Namen tragen wie die „göttlichen Schriften“ (αἱ θεῖαι γραφαί) und mit denselben vermengt wurden. Weil die Häretiker – so bezeichnet der Bischof seine oben genannten Gegner – nicht so sorgfältig zwischen beiden Arten von Texten differenzieren, wie es der κανὼν der Kirche eigentlich erfordern würde, entsteht in den Gemeinden Unsicherheit, ob man es mit göttlich eingegebenen Schriften oder den „sogenannten Apokryphen“ (οἱ λεγόμενοι ἀπόκρυφοί) zu tun hat. Diese Unsicherheit ist zum anderen Anlaß für Athanasius, die „kanonisierten, überlieferten und göttlich bestätigten Schriften“ (τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα ... βιβλία) des Alten und Neuen Testaments aufzuzählen. Die Leser des Osterfestbriefs sollen sich umgekehrt fragen, ob die biblischen Bücher, die sie kennen und benutzen, die kanonischen sind und sie insofern das Osterfest in rechter Obödienz wahrhaftig feiern⁴⁹. Auffällig an allen drei Belegen für die Anwendung des Begriffs κανὼν auf einen normierten Umfang der Schriften des Alten und Neuen Testaments ist, daß sie im institutionellen

⁴⁶ Ath., ep. 39,2 = 39,17 παρὰ γνησίων ἀδελφῶν καὶ μαθόντι ἄνωθεν (E. PREUSCHEN, *Analecta*. Kürzere Texte zur Geschichte der Alten Kirche und des Kanons, 2. Tl.: Zur Kanongeschichte, SQS 8/2, Tübingen 1910, 43,13 = 178,16 SAKKOS). – In Laodicea werden die einzelnen Horoi der Synode erstmals als „Kanones“ bezeichnet (H. OHME, *Kanon* [1998], 406 f.).

⁴⁷ Ath., ep. 39,2 = 39,17 (SQS 8/2, 43,13–15 PREUSCHEN = 178,16–18 SAKKOS) ἐξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα (...) βιβλία. – Diese Einleitung seiner Aufzählung kanonischer Bücher klingt nicht gerade danach, daß eine solche Aufzählung damals so selbstverständlich war, wie sie heutigentags selbstverständlich sein sollte. Man spürt aus der Formulierung die Mühe des Bischofs, eine solche verbindliche Umfangsbestimmung der Bibel zusammenzubringen (Details und Literatur bei Ch. MARKSCHIES, *Theologie*, 224–228).

⁴⁸ D. BRAKKE, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, HThR 87, 1994, 395–419; W.A. LÖHR, *Norm und Kontext – Kanonslisten in der Spätantike*, BThZ 22, 2005, (202–229) 216–221.

⁴⁹ Ath., ep. 39,11 (47,28–30 PREUSCHEN = 18,4–7 LEFORT).

Kontext der Reichskirche des vierten Jahrhunderts stehen: Die monarchischen Bischöfe und ihre Bischofssynoden hatten ein Interesse daran, in den kirchlichen *kanón*, also in das Gesamt kirchlich normierter Lehren und Praktiken, auch den Umfang der Heiligen Schrift einzubeziehen – dies war einer von vielen Schritten der institutionellen Konsolidierung dieser Reichskirche in einer Epoche verschärfter theologischer Auseinandersetzungen und gleichzeitiger neuer politischer Funktionen für die Einheit des römischen Reiches in einem Zeitalter vielfacher Unruhe. Und folgerichtig wurde dann der ältere Begriff *kanón* auch verwendet, um jenen fester normierten Umfang der Heiligen Schrift selbst auch eindeutig zu bezeichnen: *kanón tēs kainḗs διαθήκης*, „Kanon des Neuen Testamentes“⁵⁰.

Eine früher gelegentlich erwogene Übernahme der Bezeichnung *kanón* für die Zusammenstellung kirchlich normierter Schriften des Alten wie Neuen Testaments in Listen aus der alexandrinischen Philologie scheidet aus, denn deren Verzeichnisse wurden als *πίνακες* und nicht als *kanóneš* angesprochen. Erst im vierten Jahrhundert ist zu beobachten, daß christliche Autoren bestimmte Tabellen als *kanón* bezeichnen: Eusebius nennt die tabellarische Zusammenstellung von Osterterminen, die der stadtrömische Theologe Hippolyt im dritten Jahrhundert vorgenommen hat (CPG 1, 1895), in seiner Kirchengeschichte einen *kanón* (Eus., h.e. VI 22,1 [GCS Eusebius 3/2, 568,15 f. SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN]; vgl. dazu H. OHME, Kanon [2004], 16). Der Bischof von Caesarea stellt selbst vor 330/331 n.Chr. Tafeln zusammen, die erlauben, die synoptischen Parallelen der Evangelien nachzuvollziehen, und nennt dies offenkundig selbst „Kanon“-Tafeln (CPG 1, 3465); diese eusebianischen Kanontafeln sind bis heute in kritischen Ausgaben des griechischen Neuen Testaments zu finden (NESTLE/ALAND²⁷, 38*f.84*-89*; vgl. P. SEVRUGIAN, Art. Kanontafeln, RAC 20, Stuttgart 2004, [28–42] 29–35). Der zweite Teil der Chronik des Eusebius ist schließlich *Χρονικοί κανόνες* übertitelt und besteht aus reinen Tabellen (CPG 1, 3494; vgl. die Edition von J. KARST, in: GCS Eusebius 5, 1911, 156–227 und für weitere Belege aus dem vierten Jahrhundert H. OHME, Kanon [2004], 17). Es ist angesichts der oben nachgezeichneten Argumentationslinie bei Athanasius und dem Zeugnis anderer Kirchenväter des vierten Jahrhunderts (vgl. unten im siebten Abschnitt die Texte des Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Amphilochius von Iconium: S. 156–172) ganz unwahrscheinlich, daß die Bezeichnung von Listen der Bücher des Alten und Neuen Testaments als *kanón* von der Bedeutung ‚Katalog‘ bestimmt gewesen ist und nicht eine Applikation der Bedeutung ‚Maßstab, Norm‘ auf einen im vierten Jahrhundert besonders der Normierung bedürftigen Teil der gesamten kirchlichen Lehren. Th. Zahn hat dies behauptet und auf das abgeleitete Verbum *kanonízēin* hingewiesen⁵¹; freilich hat sich diese Position nicht durchsetzen können und ist in der letzten Zeit auch kaum mehr vertreten worden⁵².

Nun haben wir kein Zeugnis dafür, warum man im vierten Jahrhundert die Bibel als Kanon bezeichnet hat. Aber es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß der Sammlung, um deren endgültige Festlegung man sich bemühte, ein rein formaler Begriff (Katalog) beigelegt wurde, zumal

⁵⁰ Dieser politische Kontext des neuen Wortgebrauchs spricht gegen die ältere Position, „daß ein älterer Sprachgebrauch angenommen werden muß (Credner: Anfang des 4. Jahrhundert)“ (so noch G. WANKE, Art. Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, TRE 6, Berlin/New York 1980, [1–8] 1 und W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTAp⁶ 1, 2 mit Anm. 3).

⁵¹ Th. ZAHN, Grundriss, 8–11, so übrigens auch noch Ph. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, GLB, Berlin 1985, 776.

⁵² So bereits H.W. BEYER, *kanón*, 605 und W. SCHNEEMELCHER (seit NTAp³ 1, 3 f.).

ja der Begriff „Kanon“ seit dem zweiten Jahrhundert eine erhebliche Rolle in der Kirche spielte, aber eben nicht als Aussage über eine formale Funktion, sondern als Bezeichnung für eine zusammenfassende Formel für das, was in jener Zeit für die Kirche lebenswichtig war: Norm der Lehre und des Glaubens.

Es spricht alles dafür, daß der Begriff κανών sich als Bezeichnung für die Bücher der Bibel der Kirche von seiner innerkirchlichen Bedeutungsgeschichte (und deren vorchristlichen Stufen) als „zentraler kirchlicher Normbegriff“ (Ohme) her nahelegte. „Der Kanon ist die Norm, nach der alles in der Kirche sich richtet; Kanonisieren heißt: als Bestandteil dieser Norm anerkennen“ (Jülicher)⁵³. Zwischen den sich herausbildenden Normen des christlichen Glaubens und der Zusammenstellung autoritativer Schriften besteht dabei insofern ein enger Zusammenhang, als diese Normen schon von jeher auf dem Zeugnis als verbindlich betrachteter Schriften gründen und mit ihnen als sachlich übereinstimmend betrachtet werden, zugleich aber so die Autorität dieser Schriften ihrerseits bestätigen und fördern. Eine Sammlung heiliger Schriften mit verbindlichem Umfang entsteht also in enger Anbindung an die als fundamental betrachtete Tradition der Apostel und erhält im vierten Jahrhundert nicht zufällig die für die verbindlichen Normen des Christentums gebräuchliche Bezeichnung „kanonisch“⁵⁴.

Man darf also nicht denken, mit der Begriffsgeschichte des griechischen Worts κανών und seiner lateinischen Äquivalente sei zugleich auch die Geschichte der ‚Kanonisierung der christlichen Bibel‘ abschließend behandelt und man könne von einem ‚Kanon‘ der christlichen Bibel als einer dem Umfang nach normierten Sammlung erst für die Mitte des vierten Jahrhunderts sprechen. Man muß vielmehr streng zwischen dem *spätantiken* Konzept eines κανών göttlich inspirierter Schriften und den bereits in der Kaiserzeit unter Christen verbreiteten Vorstellungen eines ‚Kanons‘ normativer heiliger Schriften unterscheiden. Denn wenn wir mit der gegenwärtig üblichen Verwendung des Begriffs in der zeitgenössischen Literaturwissenschaft unter „Kanonisierung“ ganz allgemein *das Verbindlichmachen von religiösen wie nichtreligiösen Texten für eine Gruppe durch eine bestimmte Elite* verstehen, gab es natürlich vor der Mitte des vierten Jahrhunderts und also vor der Verwendung des Wortes κανών in unserem Zusammenhang mehr oder weniger erfolgreiche Ansätze solcher Verbindlichmachung für Teile der christlichen Bibel. Diese werden wir im nächsten Abschnitt dieser Haupteinleitung in den Blick nehmen und dort unter ‚Kanon‘ nicht den Inhalt des griechischen Begriffs⁵⁵, sondern das Ergebnis dieses Prozesses der Verbindlichmachung verstehen, präziser eine von spezifischen Kriterien gesteuerte, in aller Regel exakt bestimmte Auswahl von Texten, die im Prozeß ihrer Kanonisierung dauerhaft verbindlich gemacht werden und von nun an permanent auf ihre Fundamentalität hin auslegungsbedürftig sind⁵⁶.

⁵³ A. JÜLICHER, Einleitung in das Neue Testament. Neubearbeitung in Verbindung mit E. FASCHER, Grundriß der Theologischen Wissenschaften Tl. 3, Bd. 1, Tübingen 1931, 555.

⁵⁴ Dazu H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 379 f.

⁵⁵ Zur Kenntlichmachung des Unterschieds wird das Wort Kanon dann jeweils in Anführungsstriche gesetzt: ‚Kanon‘.

⁵⁶ Details bei Ch. MARKSCHIES, Theologie, 217 f. (Literatur).

3. Der Begriff ἀπόκρυφος/„apokryph“: Das griechische Wort ἀπόκρυφος meint zunächst einmal: ‚versteckt‘, ‚verborgen‘, ‚geheim‘⁵⁷. Es handelt sich um ein Lieblingswort von antiken Astrologen und Zauberbüchern, wird aber auch in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments verwendet. Griechen verwendeten diesen Ausdruck gern, wenn sie von der ägyptischen Religion sprachen⁵⁸. Im Isis-Hymnus von Andros, der aus dem ersten Jahrhundert v.Chr. stammt, sagt die Göttin: „Ich habe des klugen Hermes verborgene Zeichen der Tafeln (ἀπόκρυφα σύνβολα δέλτων) gefunden und mit Griffeln abgeschrieben, mit denen ich die den Mysten frommen Schauer einflößende heilige Lehre aufgezeichnet habe.“⁵⁹ In diesen Zusammenhang gehört auch das Bemühen, die griechische Philosophie auf orientalische Geheimbücher zurückzuführen, die man als ἀπόκρυφα βιβλία bezeichnete (Suda Φ 214, s.v. Φερκύδης [LexGr 1/4, 713,16 ADLER = DIELS/KRANZ, Fragmente der Vorsokratiker 2, 199,25]): Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, habe selbst keinen Lehrer, sondern sich aus „geheimen Büchern“ der Phönizier gebildet. Im großen Leidener Zauberpapyrus wird vor der Offenbarung des „großen Uphôr-Zaubers“ die Anweisung gegeben: ἔχε ἐν ἀποκρύφῳ ὡς μεγαλομυστήριον. κρύβε, κρύβε, „Doch halt es auch geheim wie ein großes Mysterium. Birg es heimlich, heimlich.“ (PGrM XII 322: ed. K. PREISENDANZ, Bd. 2, 79⁶⁰).

Diese Terminologie ist für die Verwendung des Begriffes „apokryph“ im antiken Christentum entscheidend gewesen. Das geht schon aus der Tatsache hervor, daß uns das Wort „apokryph“ nicht zuerst in Verbindung mit der Sammlung einer im Umfang normierten Bibel, sondern in der Auseinandersetzung christlicher Theologen mit der sogenannten Gnosis und anderen Bewegungen entgegentritt.

Th. Zahn hat gemeint, ἀπόκρυφος sei eine Übersetzung des aramäischen ܐܡܪܐ, also eines Ausdruckes, mit dem im Judentum die Bücher bezeichnet wurden, die aus der gottesdienstlichen Lesung verbannt worden waren (vgl. auch das Derivat ܐܡܪܐ, Geniza: M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Vol. 1: א-ב, London/New York 1903, s.v. 259b und A. MEYER, κρύπτω, [983–985] 983 f. Anm. 86), womit der profane Gebrauch eben dieser Bücher allerdings nicht ausgeschlossen worden sei. In der Tat wird eine solche Vorstellung an diversen Stellen in der rabbinischen Literatur mit diesem Wort verbunden, wie Zahn und Meyer schon nachgewiesen haben⁶¹. Freilich hat im klassischen Hebräisch ܐܡܪܐ noch die Grundbedeutung „sammeln, aufbewahren“ und heißt erst in abgeleite-

⁵⁷ A. ΟΕΡΚΕ, κρύπτω, 962 mit Belegen. Zur Sache auch: L. DITOMMASO, A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999, JSPE.S 39, Sheffield 2001, 113–115 (Definition und Klassifikation).

⁵⁸ G. BARDY, Art. Apokryphen, RAC 1, Stuttgart 1950, 516 f.

⁵⁹ W. PEEK, Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte, Berlin 1930, 15, Z. 10 = M. TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis- und Serapis-Religion, SubEpi 12, Hildesheim u.a. 1985, Nr. 2, Z. 10, p. 5. In seinem Kommentar weist Peek die naheliegende Deutung auf Hieroglyphen ab; „gemeint ist vielmehr, daß Isis die von Hermes längst erfundenen, aber geheimgehaltenen, ‚versteckten‘ Schriftzeichen aufgefunden und den Menschen zugänglich gemacht hat“.

⁶⁰ Weitere Stellen bei G. BARDY, Apokryphen (wie Anm. 58), 517: PGrM IV 1115; XIII 343 f. 731. 1059; Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 8/4, Codicum Parisinorum ... descriptis P. BOUDREAUX, ed. appendice suppleta F. CUMONT, Brüssel 1922, 176,16 f. (Cod. Ast. Graec. Paris. 82 = Paris. Graec. 2425, fol. 112^v–116^r. ... ἔπειροι γίνονται ... ἀποκρύφων βιβλίων).

⁶¹ Vgl. ZAHN 1, 123–126 (mit Belegen in Anm. 1 auf S. 125: bMen 29b, bMeg26b, bShab 115a, mShab 9,6 und mPes 4,9); R. MEYER, κρύπτω, 984 Anm. 86 nennt noch zusätzlich bJom 52b und jSanh 18d. Freilich wird das aramäische ܐܡܪܐ nie für ἀπόκρυφος in einem strengen Sinne verwendet (so J.P. LEWIS, What do We mean by Jabneh?, JBR 32, 1964, [125–132] 129 f.).

tem Sinn und später „verbergen, dem Zugriff der Öffentlichkeit entziehen“ (Lexicon in Veteris Testamenti Libros, ed. L. KOEHLER ..., Leiden 1958, s.v. 190; M. SOKOLOFF, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods, Ramat-Gan u.a. 2002, s.v., 295 und DERS., s.v., A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat-Gan 1990, 133). Da ἀπόκρυφος zunächst „verborgen gehalten wegen der Kostbarkeit oder wegen der Verwerflichkeit des Inhalts“ und dann erst „verborgenen Ursprungs“ bedeutet, fällt es schwer, die gesamte christliche Verwendung von ἀπόκρυφος mit der aramäischen Terminologie zu erklären. Lexikalisch wären auch andere Vokabeln einschlägig (R. MEYER, κρύπτω, 984 Anm. 86 nennt סתם [Dan 8,26 u.ö.] sowie סתר [Sir 3,22b und bMeg 3a]). Zur Erklärung des christlichen Gebrauchs von ἀπόκρυφος für bestimmte „zu verbergende“ Schriften muß man daher die skizzierte pagane und natürlich auch die gnostische Terminologie als Wurzel heranziehen.

So berufen sich bestimmte Gnostiker nach dem Referat des Clemens von Alexandrien (str. I 69,6 [GCS Clemens Alexandrinus 2, 44,5 f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU⁶²]) auf βίβλοι ἀπόκρυφοι (wie übrigens auch die Essener: J., bell. II 142 [1, 208 MICHEL/BAUERNFEIND]), und es sind entsprechend übertitelte Werke aus diesen Kreisen erhalten: Zum einen ist das mehrfach und in unterschiedlicher Form überlieferte, also wohl recht beliebte *Apocryphon Johannis* (NHC III,1/BG 2/NHC II,1/NHC IV,1) zu nennen, in dem dieser Titel einfach bedeutet „Geheimschrift des Johannes“⁶³, dann aber auch das jüngst erstmals kritisch edierte Judasevangelium (s.u., S. 1220–1234), dessen *incipit* lautet „das geheime Wort der Offenbarung, mit welchem Jesus mit Judas Iskariot gesprochen hat ...“ (p. 33,1–4; vom Editor griech. rekonstruiert: λόγος ἀπόκρυφος), und schließlich das Thomasevangelium, dessen *incipit* lautet: „Dies sind die verborgenen Worte (λόγοι ἀπόκρυφοι), die der lebendige Jesus sagte, und Didymus Judas Thomas schrieb sie auf“ (p. 32,10 f.). Mit der Bezeichnung ἀπόκρυφος sollten offenbar für bestimmte gnostische Gruppen besonders wertvolle Geheimbücher bezeichnet werden; die Belege ließen sich vermehren⁶⁴.

Diesen gnostischen Gebrauch des Wortes ἀπόκρυφος haben die mehrheitskirchlichen Schriftsteller übernommen, geben aber, da sie die gnostischen Geheimlehren ablehnen,

⁶² Gemeint sind heilige Bücher des Zoroaster (vgl. dazu AJ [NHC II,1 p. 19,8–10]), die die „Gruppe um Prodicus“ besitzt, zu dieser Gruppe, deren Lehren sich mit denen der sogenannten Sethianer und Valentinianer berühren, vgl. A. HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt, Leipzig 1884 (= ND Darmstadt 1963), 552 f. und R. VAN DEN BROEK, Art. Prodicus, Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2, Leiden u.a. 2005, 974 f.

⁶³ In NHC III,1 steht der Titel ΠΑΠΟΚΡΥΦΟΝ Η ΊΩΖΑΝΗΗC auf dem Vorsatzblatt und am Ende des Textes; BG 2, NHC II,1 und IV,1 (in der Form ΚΑΤΑ ΊΩΗΗ (= ΊΩΖΑΝΗΗΗ) ΠΑΠΟΚΡΥΦΟΝ) bringen den Titel nur als *subscriptio* (The Apocryphon of John. Synopsis of the Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, ed. by M. WALDSTEIN/F. WISSE, NHMS 33, Leiden u.a. 1995, 12 und 176 f.).

⁶⁴ Vgl. beispielsweise aus dem sogenannten ersten Buch des Jeû aus dem Oxforder Codex Bezae Cantabrigiae den Beginn, eher ein *incipit*: „Dies ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes entsprechend den verborgenen Mysterien, die den Weg zum auserwählten Geschlecht zeigen, in der Ruhe zum Leben des Vaters (hinführend)“ (Übers. nach GCS Koptisch-gnostische Schriften 1, 257,5–8 SCHMIDT/TILL); vgl. auch aus dem zweiten Buch Kap. 43 (304,6–13 SCHMIDT/TILL). – Freilich sind nicht alle gnostischen Schriften, die heute als „apokryph“ betitelt werden, auch handschriftlich so überschrieben oder untertitelt: Der „apokryphe Brief“ des Jakobus hat weder *incipit* noch *subscriptio*, er beginnt (NHC I,2 p. 1,1) einfach mit dem üblichen Eingangsgruß „Jakobus an ...“ (wobei dieser Anfang auch noch verloren ist, vgl. u., S. 1099). Allerdings verweist EpJac (NHC I,2 p. 1,20–25) auf eine Geheimlehre, die der Apostel in „hebräischer Schrift“ aufgeschrieben hat: „Sei umsichtig und hüte dich, vielen von diesem Buch zu erzählen. Der Erlöser wollte diese (Geheimlehre) nicht (einmal) uns allen, seinen zwölf Jüngern, erzählen.“

dem Wort einen negativen Sinn. So stellt Irenaeus von Lyon ἀπόκρυφος neben νόθος (‚verfälscht‘), und Tertullian gebraucht *apocrypha* und *falsa* synonym⁶⁵. Schriften, die die Kirche verwendet – als Bücher für die gottesdienstlichen Lesungen oder als Privatlektüre – sind jedenfalls grundsätzlich nicht „apokryph“, sie werden mit allem Freimut und in aller Öffentlichkeit gelesen (μετὰ παρησίας: s.u. bei Cyrill von Jerusalem, catech. 4,35: S. 157). Nur Origenes blieb davon überzeugt, daß auch die Mehrheitskirche alte, geheime Bücher besitzt und denen der Gnostiker entgegenstellen kann – in diesem Sinne bezeichnet er jüdische Bücher, die die Synagoge zwar verworfen hat, die sich aber bei ihr weitgehender Beliebtheit erfreuten, als „Apokryphen“⁶⁶. Auch sein Übersetzer Rufin von Aquileia hat in seiner Erklärung des apostolischen Symbols zu Beginn des fünften Jahrhunderts noch zugestanden, daß *scripturae apocryphae* wie der Hirt des Hermas in der Katechetenusbildung nützlich sind, obwohl sie weder in offiziellen liturgischen noch dogmatischen Fragen genutzt werden dürfen (symb. 36 [CChr.SL 20, 171,12–16 SIMONETTI; Text mit Regest u., S. 172–174]). Dieser Sprachgebrauch und die mit ihm verbundene offenere Haltung konnte sich aber angesichts der nach wie vor virulenten gnostischen, vor allem manichäischen und dann auch der priscillianistischen Hochschätzung der *libri apocryphi* nicht (mehr) durchsetzen. So haben die Priscillianisten (oder vielleicht sogar der spanische Asket Priscillian selbst) Ende des vierten Jahrhunderts nochmals sehr pointiert erklärt, daß sie *alle* Bücher annehmen, die im Namen von Propheten, Aposteln oder Engeln verfaßt wurden, wenn sie „Christus als Gott im Voraus ankündigen oder verkündigen und entsprechend Mose und den Propheten und den Evangelien die weltlichen Laster verdammen“ und mit dem „katholischen Glauben“, so wie ihn diese Gruppe verstand, übereinstimmen⁶⁷. Zu Anfang des fünften Jahrhunderts ist die abwertende Bedeutung von ἀπόκρυφος (nun unter Einschluß der jüdischen Apokryphen) nicht zuletzt durch die klaren Distinktionen, die Athanasius im Osten und Hieronymus wie Augustinus im Westen vornehmen, endgültig allgemeiner Konsens in der katholischen Mehrheitskirche. Das wird in der Widerlegung deutlich, die Augustinus zu Beginn des Jahrhunderts gegen den Manichäerbischof Faustus von Mileve verfaßt hat. Dort schreibt er, daß „die (Schriften), die ‚Apokryphen‘ genannt werden, ... nicht etwa so genannt werden, weil sie irgendeine verborgene Autorität haben“, sondern deswegen, weil sie im Blick auf ihren Ursprung ver-

⁶⁵ Iren., haer. I 20, 1 (FC 8/1, 270,29 f. BROX; aus Epiphanius): πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν; Tert., pud. 10,12 (CChr.SL 2, 1301,48 DEKKERS): der Hirte des Hermas *inter apocrypha et falsa iudicaretur*.

⁶⁶ Zu Origenes vgl. A. ΟΕΡΚΕ, κρύπτω, 994,21–55 mit ausführlichem Zitat von comm. ser. 28 in Mt. 23,37–39 (GCS Origenes 11², 51,8–22 KLOSTERMANN/BENZ/TREU).

⁶⁷ Im Traktat *Liber apologeticus*: (Ps.-[?] Prisc., tract. I 36 [CSEL 18, 30,11–15 SCHEPPS]): *Et haec est omnium nostrum una sententia, ut, siue profetae seu apostoli seu angeli quid dictum a quoquam nomine proferatur, si Christum deum profetat aut praedicat et secundum Moysen et profetas et euuangelia munditalia uitia condemnans deum loquitur, si catholicae fidei consentit, amplectimur*. Vgl. auch H. CHADWICK, Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford 1976 (= 1997), 23 f.77–83,93 f. – Das Wort *apocrypha* wird zurückhaltend verwendet: ... *superflua non legantur* (Ps.-[?] Prisc., tract. II 52 [CSEL 18, 42,12 SCHEPPS]; vgl. auch den Brief des Turibius von Asturica (H. CHADWICK, Priscillian, 208–211: PL 54, 693–695= CPL 564: cap. 6 *Ut autem mirabilia illa, atque virtutes, quae in apocryphis scripta sunt, sanctorum apostolorum vel esse, vel potuisse esse, non dubium est; ita disputationes, assertionesque illas sensuum malignorum ab haeticis constat insertas* [PL 54, 694 D–695 A]) und A.S. JACOBS, The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha, HThR 93, 2000, [135–159] 148–152.

borgen sind, keine klaren Zeugnisse über ihre Entstehung vorliegen und lediglich einige obskure Vermutungen vorgetragen werden⁶⁸.

Die antiken Verzeichnisse und Listen biblischer Bücher (s.u., S. 115–146) bezeichnen die Schriften, um die es hier geht, zunächst zum großen Teil nur als „außerkanonisch“, „umstritten“ oder als „Schriften, die nicht in der Kirche, wohl aber vor den Katechumenen verlesen werden“ (Belege bei A. ΟΕΡΚΕ, κρύπτω, 998 f.). Erstmals im *Decretum Gelasianum*, also gegen Ende des fünften Jahrhunderts, werden zweiundsechzig Schriften, darunter auch heute als „apokryph“ bezeichnete Evangelien, Apostelakten und sonstige Texte, aber auch Werke von als heterodox empfundenen Theologen wie Tertullian, Lactantius oder Julius Africanus als *apocryphus* oder *apocryphi* bezeichnet⁶⁹. Für den uns heute geläufigen Sprachgebrauch war, wie gesagt, die Benutzung des Begriffes bei Karlstadt in seiner Schrift *De canonicis scripturis* von 1520 wichtig⁷⁰; von da aus ist er wohl in die Lutherbibel (als Bezeichnung der umstrittenen alttestamentlichen Bücher) und in die Diskussion über das hier übersetzte Schrifttum gelangt. In einem vergleichbaren Sinn wurde der Begriff auch in der lutherischen Dogmatik verwendet, wo er sogar auf neutestamentliche Schriften bezogen wurde, deren Bedeutung man als gering beurteilte⁷¹.

4. Der Begriff διαθήκη / „Testament“: Etwa hundertfünfzig Jahre früher als der Ausdruck „Kanon“ tritt ein anderer bis heute verwendeter Begriff als Bezeichnung der kirchlich anerkannten Bücher auf (nämlich bei den Alexandrinern Clemens und Origenes zu Beginn des dritten Jahrhunderts): διαθήκη. Dieses Wort, das schon im Neuen Testament (eher selten, gehäuft nur im Hebräerbrief: 17 von 33 Belegen)⁷² begegnet, bezeichnet im Griechischen eigentlich einen *Rechtsterminus*: ‚Testament‘, aber auch ‚Anordnung‘, ‚Verfügung‘, ‚Willenserklärung‘⁷³. Die Verwendung im Neuen Testament erklärt sich am leichtesten durch den Sprachgebrauch der Septuaginta, die das hebräische בְּרִית in der ganz überwiegenden Zahl (260 von 287) der Fälle durch διαθήκη wiedergibt⁷⁴. Bezeichnet wird

⁶⁸ Aug., Faust. 11,2 *uel de his, qui appellantur apocryphi – non quod habendi sint in aliqua auctoritate secreta, sed quia nulla testificationis luce declarati de nescio quo secreto nescio quorum praesumptione prolati sunt* – ... (CSEL 25/1, 314, 25–315,3 ZYCHA); vgl. auch Aug., doct. Chr. II 8,12 (Text und einleitendes Regest s.u., S. 174–177); civ. XV S. 23 (BiTeu 2, 111,15–112,24 DOMBART/KALB), ep. 129,3 (CSEL 44, 35,22–36,16 GOLDBACHER); vgl. auch Hier., in ep. ad Tit. II (PL 26, 573 A–C) sowie O. WERMELINGER, Art. Apocrypha, AL 1, 1986–1994, 385–391 (zu der Kontroverse mit Faustus, ebd., 388) und A.S. JACOBS, Disorder (wie Anm. 67), 154–158.

⁶⁹ In seiner Edition kommentiert E. VON DOBSCHÜTZ (Das Decretum Gelasianum De libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text hg. u. untersucht, TU 38/4, Leipzig 1912, 286): „Das 61mal hinzugesetzte *apocryphus* hat nicht nur den Schreibern, sondern auch den Auslegern mannigfaltige Schwierigkeiten bereitet. Der Begriff ist an sich ein mehrdeutiger, und sein Gebrauch bei unserem Autor ein schillernder. ... Der Verf. sagt auch eingangs und am Schluß ganz deutlich, wie er es meint: er will damit Schriften als ketzerisch brandmarken; es ist die schroffste Anwendung des seit Augustin und Hieronymus sich einbürgernden dogmatischen Gebrauchs von *apocryphus* = verwerflich, der aus der antimanichäischen und antipriscillianistischen Polemik stammt: die heiligen *secreta* der Ketzler sind abscheuliche *apocrypha* für Katholiken.“

⁷⁰ S.o., S. 10 f.

⁷¹ Vgl. J. LEIPOLDT, Geschichte (wie Anm. 26), 95 f. 122–124.129 f.132.143.

⁷² Zum statistischen Befund E. GRÄSSER, Bund, 8 f.; zum Thema vgl. auch C. COLPE, Art. Heilige Schriften, RAC 14, Stuttgart 1988, (184–223) 207.

⁷³ (G. QUELL/J. BEHM, Art. διαθήκη, ThWNT 2, Stuttgart 1935 (= 1954) (105–137) 127 f.

⁷⁴ E. HATCH/H.A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), 2 Bde., Oxford 1897 (= ND Graz 1954 u.ö.), s.v., 300–302.

damit in der Regel eine Anordnung oder einseitige Verpflichtung, nicht eine Vereinbarung zwischen zwei gleichgestellten Partnern: διαθήκη „ist durchgehends die Verfügung Gottes, die machtvolle Kundgebung des souveränen Willens Gottes in der Geschichte, durch die er das Verhältnis zwischen sich und den Menschen gemäß seiner Heilsabsicht gestaltet, die autoritative göttliche Verordnung (Stiftung), die eine entsprechende Ordnung der Dinge herbeiführt“⁷⁵. Diese Dimension des Begriffs διαθήκη muß bei der (ohnehin nicht unproblematischen) Übersetzung mit dem deutschen Wort „Bund“ beachtet werden⁷⁶. Im Neuen Testament stehen die meisten Belege in der Tradition der alttestamentlichen Begriffsverwendung, nur an zwei Stellen wird der Begriff im Sinne des profangriechischen Rechtsterminus verwendet (Gal 3,15.17; Hebr 9,16 f.). Neben der – im Blick auf die sonstige Verkündigung Jesu, soweit sie rekonstruierbar ist – auffällig starken Bedeutung der Vorstellung von Bund in den Abendmahlsworten (τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης: Mt 26,28; Mk 14,24 bzw. ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου: Lk 22,20 und ἡ καινὴ διαθήκη ... ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι: 1Kor 11,25⁷⁷) ist zunächst Paulus zu nennen. In den Abendmahlsworten wird das Blut Jesu unter Aufnahme von Ex 24,8 (LXX) als Bundesblut gedeutet, das einen (neuen) Bund zwischen Gott und den Menschen besiegelt. Der Apostel kann von den Verpflichtungen (διαθήκαι) Gottes gegenüber Israel schreiben (Röm 9,4), von einem „neuen Bund“ sprechen (1Kor 11,25; 2 Kor 3,6)⁷⁸ und sogar die Formulierung „Verlesen des Alten Bundes“ verwenden⁷⁹. Das ist insofern signifikant, als damit anstelle der im Urchristentum (Paulus eingeschlossen) ansonsten verwendeten Ausdrücke ἡ γραφή bzw. αἱ γραφαὶ oder auch ὁ νόμος (bzw. Μωϋσέως) καὶ οἱ προφῆται bzw. ὁ νόμος Μωϋσέως καὶ οἱ προφῆται καὶ ψαλμοί⁸⁰ eine qualifizierende Bezeichnung verwendet wird, die sich an der zuletzt genannten Stelle vermutlich auf die Tora bezieht. In Gal 3,15–18 zeigt sich dabei, wie Paulus beide Bedeutungsdimensionen des Begriffes zueinander in Beziehung setzt: Er verwendet ein Beispiel aus dem Testamentsrecht, um daran das Verhältnis der Verheißung Gottes an Abraham zur Anordnung des Gesetzes am Sinai zu erläutern. Den statistischen Schwerpunkt der neutestamentlichen Belege bildet der Hebräerbrief: In diesem Brief spielt das Motiv des Bundesschlusses durch Christus als den „Mittler des neuen Bundes“ (9,15: διαθήκης καινῆς μεσίτης) bzw. durch sein Bundesblut (9,20: τοῦτο τὸ αἶμα τῆς διαθήκης, als Zitat von Ex 24,8) eine wichtige Rolle. Auch in diesem Kontext begegnet, wie gesagt, ein weiteres Mal die Bedeutung „Testament“ (9,16 f.). In 8,7–13 wird unter Rückgriff auf Jer 38,31–34 der erste dem in Christus geschlossenen neuen Bund gegenübergestellt⁸¹.

Die Übertragung des Begriffs auf die kanonisch gewordenen schriftlichen biblischen Urkunden erfolgte offenbar nun doch wieder im Anschluß an die ursprüngliche profan-

⁷⁵ J. BEHM, διατίθημι (wie Anm. 73), 137; ähnlich E. GRÄSSER, Bund, 3 f.

⁷⁶ Vgl. zu dieser Übers. die (freilich ihrerseits nicht unumstrittene) Kritik von E. KUTSCH, Art. Bund I. Altes Testament, TRE 7, Berlin/New York 1981, 397–410 und die Bibliographie weiterer Literatur bei E. GRÄSSER, Bund, 7 f.

⁷⁷ Zur Interpretation jetzt: J. SCHRÖTER, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart, SBS 210, Stuttgart 2006, 25–52.

⁷⁸ Eine ausführlichere Auslegung bei E. GRÄSSER, Bund, 17–25.

⁷⁹ 2Kor 3,14: ἡ ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης.

⁸⁰ Zu „Gesetz (bzw. Mose) und Propheten“ vgl. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16.29.31; 24,27; Joh 1,45; Act 13,15; 24,14; 26,22; 28,23; Röm 3,21. Zu „Gesetz des Mose, Propheten und Psalmen“ vgl. Lk 24,44.

⁸¹ Zur Auslegung: E. GRÄSSER, Bund, 47–50.

griechische, rechtstechnische Bedeutung „Testament“ als einer schriftlich niedergelegten Verfügung. Diese Bezeichnung war auch im jüdisch-christlichen Milieu bereits gelegentlich zur Bezeichnung von Büchern verwendet worden⁸². Für die Bezeichnung der christlichen Schriften könnte vielleicht auch die Formulierung „Verlesen des Alten Bundes“ bei Paulus eine Rolle gespielt haben. Die ersten eindeutigen Belege für diesen Wortgebrauch stammen freilich aus dem frühen dritten Jahrhundert – man muß sich nämlich immer klarmachen, daß sich die paulinische Bezeichnung *καινή διαθήκη* deswegen offenbar zunächst nicht durchsetzte, weil sie mit einer massiven Abwertung des Alten Testaments verbunden war⁸³. Der Bischof Melito von Sardes, der noch im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts aus seiner kleinasiatischen Bischofsstadt nach Palaestina fährt, um „über die Bücher des Alten Testamentes genaue Erkundigungen“ einzuziehen (*τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*; Text aus Eus., h.e. IV 26,13 f. und einführendes Regest u., S. 147 f.), bezeichnet nicht die Schriften selbst als *διαθήκη*, sondern ihren Inhalt, und es ist allenfalls möglich, daß Melito den Ausdruck „Neues Testament“ verwendet hat, denn wir wissen es nicht mehr. Der ungefähr zeitgenössische Bischof Irenaeus von Lyon, der *διαθήκη* als theologischen Terminus kennt, hat das Wort auf die Bibel jedenfalls nicht angewandt; seine Rede von den Gründen der Differenzierung zweier *διαθήκαι* (*differentia utriusque testamenti ... causas*) meint noch die beiden Bundesschlüsse im Sinne von 2Kor 3, gelegentlich kann er aber durchaus auch mehr Bundesschlüsse zählen; die Theologumena sind hier fließend (Kinzig)⁸⁴.

Wolfram Kinzig hat aufgrund einiger Textpassagen im Werk Tertullians dafür votiert, daß Marcion der erste christliche Theologe war, der den Titel „Neues Testament“ für seinen ‚Kanon‘ verwendete, und dieses Werk also *καινή διαθήκη* betitelt war⁸⁵. Freilich ist unsicher, ob man die erstmalige Verwendung des Titels „Neues Testament“ für eine Sammlung urchristlicher Schrif-

⁸² Beispielsweise in TestXII, vgl. H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary, SVTP 8, Leiden 1985, 29–33. – Nach D. TROBISCH, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, NTOA 31, Fribourg/Göttingen 1996, 58–68 stammen die Bezeichnungen „Altes Testament“ und „Neues Testament“ von der Redaktion der „kanonischen Ausgabe“ des Neuen Testaments. Zur Kritik beispielsweise Th.K. HECKEL, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Tübingen 1999, 346–348 und G. THEISSEN, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40, Heidelberg 2007, 303–308.

⁸³ So erstmals W.C. VAN UNNIK, *Ἡ καινή διαθήκη* – A Problem in the Early History of the Canon, in: Papers presented to the 3rd International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959, Part II: Biblica, Patres Apostolici, Historica, ed. by F.L. CROSS, StPatr 4 = TU 79, Berlin 1961, (212–227) 220 = DERS., *Sparsa Collecta*. The Collected Essays, Vol. 2: I Peter. Canon. Corpus Hellenisticum Generalia, NTS 30, Leiden 1980, (157–171) 164 f.

⁸⁴ Iren., haer. III 12,12 (SC 211, 234,439 f. ROUSSEAU/DOUTRELEAU); vgl. ZAHN 1, 104 f. Anm. 3; M. HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, WUNT 224, Tübingen 2008, 116 f. und W. KINZIG, *διαθήκη*, 522 f.

⁸⁵ W. KINZIG, *διαθήκη* (wie Anm. 84), 535–542, ein zentraler Belegtext ist Tert., Marc. IV 1,1 (OECT 256 EVANS). C. COLPE, Schriften (wie Anm. 72), 208 nennt den sogenannten antimontanistischen Anonymus bei Eusebius, der *ἡ τοῦ εὐαγγελίου καινή διαθήκη* mit *λόγος* in Verbindung bringt: Der Anonymus müsse mit *λόγος* „irgendetwas Lesbares meinen“ (Eus., h.e. V 16,3 [GCS Eusebius 2/1, 460,12 f. SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN]). Dagegen freilich mit Recht schon W.C. VAN UNNIK, De la règle *μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν* dans l’histoire du canon, VigChr 3, 1949, (1–36) 35 f. = DERS., *Sparsa Collecta* (wie Anm. 83), (123–156) 155 f. und W. KINZIG, *διαθήκη*, 527 f.

ten wirklich auf Marcion zurückführen kann oder damit nur die Ebene der Begrifflichkeit und Polemik Tertullians rund fünfzig Jahre später zu fassen bekommt⁸⁶.

Dagegen ist die Bezeichnung *καινή* bzw. *νέα διαθήκη* bei den Alexandrinern Clemens und Origenes schon ganz geläufig und sicher bezeugt⁸⁷, auch wenn Origenes eine gewisse Ungenauigkeit bei der kirchlichen Benutzung eines biblischen Begriffs bemerkt⁸⁸. Beide können dabei die Schriften alten und neuen Bundes nebeneinander stellen. Damit ist in Weiterführung von Gedanken des Irenaeus (von Campenhausen) die Verklammerung der maßgeblichen urchristlichen Schriften mit den Schriften Israels theologisch sichergestellt: Beide „Teile der ‚Schrift‘ haben einen neuen, zugleich verbindenden wie unterscheidenden Namen erhalten. Es ist nicht mehr möglich, das Neue Testament markionitisch vom Alten zu lösen, und es ist noch weniger möglich, es vereinerleiid mit ihm einfach auf eine Stufe zu stellen. Dies ist wenigstens die Folgerung, die sich aus den Prädikaten ‚alt‘ und ‚neu‘, solange man sie nicht ganz überhört, immer wieder ergeben muß“⁸⁹.

Die lateinische Übersetzung für *διαθήκη*, *testamentum*, ist etwa um dieselbe Zeit bei Tertullian belegt und findet sich dann auch in der *Vetus Latina*. Bei diesem nordafrikanischen Theologen begegnet auch noch *instrumentum* (wohl aus einer „älteren jüdischen Redeweise für das Alte Testament“⁹⁰ übernommen), ist aber von *testamentum* verdrängt worden. Von *διαθήκη* wurde das Adjektiv *ἐνδιάθητος* abgeleitet⁹¹, durch das die Zugehörigkeit zum „Testament“ als einer auch im Umfang normierten Schriftensammlung bezeichnet wird. Ob sich daraus der im vierten Jahrhundert begegnende Gebrauch von *ἐνδιάθητος* für denselben Sachverhalt (z.B. Epiph., haer. LV 2,1 [GCS Epiphanius 2, 326,1 HOLL/DUMMER]) erklären läßt, bleibt fraglich. Die bereits erwähnte Provinzialsynode im phrygischen Laodicea spricht Mitte des vierten Jahrhunderts schon ganz selbstverständlich (Text s.u., S. 127 f.) von den *βιβλία κανονικά τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης*, den „kanonischen Büchern des Neuen und Alten Testaments“.

Hans Freiherr von Campenhausen hat mit Recht festgehalten, daß sich heute im Blick auf den Begriff *διαθήκη* der exakte Zeitpunkt und die genauen Umstände des Übergangs von der Bedeutung ‚Bund‘ bzw. ‚Testament‘ zur Bezeichnung einer schriftlichen Urkunde dieses Bundes mangels Quellen nicht mehr vollständig aufhellen lassen, es aber in der Spätantike auch bei dem auf die Bücher Alten wie Neuen Testaments bezogenen Begriff *διαθήκη* immer möglich war, den Zusammenhang mit der ursprünglichen biblischen, heilsgeschichtlichen Bedeutung „zu durchschauen und theologisch unmittelbar verständlich zu machen“⁹².

⁸⁶ Ausführlichere Argumentation bei Ch. MARKSCHIES, *Theologie*, 256–258.

⁸⁷ Vgl. für Clemens: str. I 28,2 (GCS Clemens Alexandrinus 2, 173,6 f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU); III 71,3 (228,14) und V 85,1 (382,17); für Origenes: Jo. X 28,175 (GCS Origenes 4, 201,29 PREUSCHEN) und princ. IV 1,1 (GCS Origenes 5, 292–294 KOETSCHAU); ausführliche Belege bei ZAHN 1, 103–113; Interpretationen der Texte bei H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 266 f. 308–311; vgl. auch W. KINZIG, *διαθήκη*, 529–531.

⁸⁸ So jedenfalls ZAHN 1, 103 und H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 309; vgl. G. CLAESSON, *Index Tertullianus*, Vol. 2: F–P, Paris 1975, s.v. *instrumentum*, 803 und Vol. 3 Q–Z. α–ω, Paris 1975, s.v. *testamentum*, 1632.

⁸⁹ H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 310.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. z.B. Or., or. 14,4 (GCS Origenes 2, 332,4 KOETSCHAU); Eus, h.e. III 3,1 (GCS Eusebius 2/1, 188,20 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN) u.a.

⁹² H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 309.

3. Zur Geschichte eines christlichen „Kanons“ der Bücher des Alten und Neuen Testaments

1. Literatur: ZAHN, 1–2; DERS., Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., um eine Einführung und ein Register erweiterter Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1904, mit einer Einführung, v. U. SWARAT, Wuppertal 1985; H. LIETZMANN, Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift? Fünf Vorträge, Lebensfragen 21, Tübingen 1907 = DERS., Kleine Schriften, Bd. 2: Studien zum Neuen Testament, TU 68, Berlin 1958, 15–98; A. VON HARNACK, Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 6, Leipzig 1914; H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, mit einem Nachwort von Ch. MARKSCHIES, BHTh 39, Tübingen 2003 (zuerst 1968); W. SCHNEEMELCHER, Art. Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel, TRE 6, Berlin/New York 1980, 22–48 (Lit.); The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach, ed. by W.R. FARMER/D.M. FARKASFALVY/H.W. ATTRIDGE, Theological Inquiries, New York u.a. 1983; É. JUNOD, La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'église grecque des quatre premiers siècles, in: Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, éd. par J.-D. KAESTLI/O. WERMELINGER, Le monde de la Bible 10, Genf 1984, 105–151; A.M. RITTER, Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?, in: Kanon und Zensur, Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 2, hg. v. A. u. J. ASSMANN, München 1987, 93–99; DERS., Zur Kanonbildung in der alten Kirche, in: DERS., Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, hg. v. A. DÖRFLER-DIERKEN u.a., Göttingen 1993, 265–280; H.P. RÜGER, Das Werden des christlichen Alten Testaments, JBTh 3, 1988, 175–189; DERS., Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen, in: Wissenschaft und Kirche. FS E. Lohse, hg. v. K. ALAND, TAZB 4, Bielefeld 1989, 336–345; H. KOESTER, Ancient Christian Gospels. Their History and Development, London u.a. 1990 (= Harrisburg ⁴1998); A.F.J. KLIJN, Die Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments, ANRW II 26/1, Berlin/New York 1992, 64–97; M. HENGEL (unter Mitarbeit von R. DEINES), Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, hg. v. M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, WUNT 72, Tübingen 1994, 182–284; W.A. LÖHR, Kanongeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im zweiten Jahrhundert, ZNW 85, 1994, 234–258; G.G. STROUMSA, The Body of Truth and its Measures. New Testament Canonization in Context, in: Gnosisforschung und Religionsgeschichte. FS K. Rudolph, hg. v. H. PREISSLER/H. SEIWERT unter Mitarbeit v. H. MÜRMEI, Marburg 1994, 307–316; S.E. PORTER, The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology, in: Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals, ed. by C.A. EVANS and J.A. SANDERS, JSNT.S 148, Sheffield 1997, 79–96; Z. ZEVIT, The Second-Third Century Canonization of the Hebrew Bible and its Influence on Christian Canonizing, in: Canonization and Decanonization, ed. by A. VAN DER KOOIJ/K. VAN DER TOORN, SHR 82, Leiden u.a. 1998, 133–160; Th.K. HECKEL, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Tübingen 1999; J.A. KELHOFFER, Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark, WUNT 2/112, Tübingen 2000; P. BRANDT, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel, BBB 131, Berlin/Wien 2001; Ch. MARKSCHIES, Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments, Apocrypha 12,

2001, 237–262; DERS., The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research, in: Homer, the Bible, and beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World, ed. by M. FINKELBERG/G.G. STROUMSA, Jerusalem Studies in Religion and Culture 2, Leiden/Boston 2003, 175–194; DERS., Époques de la Recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: Quelques remarques provisoires, in: Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation, sous la direction de G. ARAGIONE/É. JUNOD/E. NORELLI, Le monde de la Bible 54, Genf 2005, 11–34; G. VELTRI, Voraussetzungen der Kanonbildung und die Yavne-Legende, in: DERS., Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte, JSJS 69, Leiden u.a. 2002, 23–37; A. LINDEMANN, Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jahrhundert, in: The Biblical Canons, ed. by J.-M. AUWERS/H.J. DE JONGE, BETHL 163, Löwen 2003, 321–351; Ch.E. HILL, The Johannine Corpus in Early Church, Oxford 2004; H. VON LIPS, Der neutestamentliche Kanon: Seine Geschichte und Bedeutung, ZGB, Zürich 2004; H. KOESTER, Gospel and Gospel Traditions in the Second Century, in: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, ed. by A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT, Oxford 2005, 27–44; J. SCHRÖTER, Jesus und der Kanon. Die frühe Jesusüberlieferung im Kontext der Entstehung des neutestamentlichen Kanons, BThZ 22, 2005, 181–201 = DERS., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204, Tübingen 2008, 271–296; U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, 6., neu bearb. Aufl., Göttingen 2007; G. THEISSEN, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40, Heidelberg 2007; M. HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, WUNT 224, Tübingen 2008.

2. Allgemeine Vorbemerkungen: Der Geschichte der ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel, also – wie wir oben (S. 17) definierten – die Geschichte *ihrer Verbindlichmachung für eine Gruppe (nämlich die Mehrheitskirche) durch eine bestimmte Elite* ist höchst kompliziert⁹³, weil sich in den letzten Jahren immer deutlicher gezeigt hat, daß je nach institutionellem Kontext unterschiedliche Formen von Verbindlichkeit und damit auch unterschiedliche Umfänge dieses verbindlichen Korpus von Schriften galten oder in Geltung gesetzt wurden – der ‚Kanon‘ einer kleinen ägyptischen Landgemeinde differierte über lange Zeit und bis weit in die Spätantike von dem gelehrter Theologen in der Stadt Alexandria, und die Regionen des antiken Christentums wiesen ihre Besonderheiten auf. Auf der anderen Seite bildete sich sehr früh ein weitgehend gemeinsamer Kernbestand von Schriften heraus, die zur Heiligen Schrift der christlichen Gemeinden zählten – es kommt also darauf an, die Pluralität der Entwicklung angemessen zur Darstellung zu bringen, ohne die einheitsstiftende Mitte aus dem Blick zu verlieren. Insbesondere für das erste, aber natürlich auch für das zweite Jahrhundert ist die Quellenlage dünn, so daß man nicht ohne Hypothesen auskommen kann – diese Notwendigkeit erklärt zugleich aber, daß zu den großen Forschungsproblemen, beispielsweise der Frage, welche Rolle der pontische Schiffsreeder Marcion für die ‚Kanonisierung‘ des Neuen Testaments spielt (s.u., S. 55–57), sehr unterschiedliche Positionen vertreten werden. Wenn man die Geschichte der ‚Kanonisierung‘

⁹³ Das war freilich schon früher so: „Die Aufgabe ist sehr schwer; denn die Kanongeschichte gehört ... zu den allerkompliziertesten Teilen der kirchenhistorischen Wissenschaft“ (H. LIETZMANN, Bücher, 2 f. = 17).

der Bibel freilich nicht für einen absoluten Sonderfall der Religionsgeschichte hält und sich um Aufschlüsse aus der allgemeinen Literaturwissenschaft zum Thema ‚Kanonisierung‘ und um Ergebnisse bildungssoziologischer Forschung bemüht (beispielsweise zur Frage, wer in der Antike zu welchen Zwecken Bücher kaufte und las), läßt sich diese Hypothesenbildung kontrolliert und nicht wild spekulativ vornehmen. Wichtig bleibt auch, wie wir oben sahen, genau zu differenzieren, was mit dem Begriff ‚Kanon‘ gemeint ist.

Im Zusammenhang einer Ausgabe der antiken christlichen Apokryphen kann es nun nicht darum gehen, einen möglichst vollständigen Abriß der Geschichte der Kanonisierung der christlichen Bibel zu bieten und der oft weniger beachteten Theologiegeschichte eines ‚Kanon‘ heiliger Schriften (Hans Freiherr von Campenhausen) gleich dazu. Aber die Geschichte der ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel bis hin zu dem Punkt, an dem eine verbindlich gemachte Sammlung dann auch als *κανὼν τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης*, als „Kanon des Alten und Neuen Testaments“, bezeichnet wird, ist auf vielfältige Weise verbunden und verflochten mit der Geschichte der „apokryph gewordenen“ Schriften. Natürlich haben die apokryph gewordenen Schriften im Unterschied zu den kanonisch gewordenen, die gern in Clustern auftreten (die vier Evangelien, die Paulusbriefe, die sogenannten katholischen Briefe), kein in sich geschlossenes Korpus gebildet⁹⁴, und man wird auch nicht mehr sagen können, daß sich alle später apokryph gewordenen Schriften in Form und bzw. oder Inhalt an den kanonisch gewordenen orientierten. Selbst die berühmte „gnostische Bibliothek von Nag Hammadi“ mit ihren dreizehn Codices und rund fünfzig Schriften ist keine repräsentative Auswahl „kanonischer“ Schriften der Gnosis oder gar eine heilige Schrift gnostischer Gruppen, sondern eine mehr oder weniger zufällige Auswahl von Texten einer – wie gesagt, mutmaßlich christlichen – Klosterbibliothek, die aus diesem Aufbewahrungszusammenhang entfernt und versteckt wurde; daß die Auswahl auch an ihrem ursprünglichen Aufbewahrungsort eher den Charakter einer nach Bibliotheksgesichtspunkten geordneten Sammlung denn den einer autoritativen religiösen Sammlung hatte, darf man getrost vermuten⁹⁵.

Auch wenn die Chronologie der apokryph gewordenen Schriften, insbesondere der gnostischen Schriften, bislang noch kaum wirklich gründlich erforscht wurde, entsprechend hypothetisch bleibt und gelegentlich auf sehr schwachen Füßen steht, wird man nicht bestreiten können, daß mindestens der Prozeß der ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel und die Abfassung einzelner apokryph gewordener Schriften parallel gingen, im Einzelfall sogar – aber das ist schon umstritten – der Prozeß der Entstehung kanonisch gewordener und apokryph gewordener Schriften. Mindestens ist im Rahmen dieses vierhundertjährigen Prozesses der ‚Kanonisierung‘ eine Kategorisierung vieler in dieser Sammlung vorhandener Texte (z.B. bei Origenes und Eusebios in die drei mit wechselnden griechischen Begriffen beschriebenen Kategorien: a) unumstrittenes, zur Bibel ge-

⁹⁴ Eine gewisse Ausnahme bildet die manichäische Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, dazu vgl. bisher K. SCHÄFERDIEK, Die Leukios Charinos zugeschriebene manichäische Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, in: NTApO⁶ 2, 81–93. Das gilt freilich sicher nicht für die gnostische Bibliothek von Nag Hammadi. Aufgrund ihrer Fundgeschichte kann ja nicht einmal gesagt werden, ob ursprünglich mehr Bände zu diesem Bestand gehörten.

⁹⁵ Anders noch W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTApO⁶ 1, 16, der sogar von einem „gnostische[n] NT“ in den Texten von Nag Hammadi spricht; vgl. zur Frage, ob die Nag Hammadi-Schriften zu einer pachomianischen Klosterbibliothek gehörten, die o., S. 8 Anm. 22 genannte Literatur.

höriges Buch bzw. b) umstrittenes, dem widersprochen wird, und c) abgelehntes Buch: s.u., S. 150–156)⁹⁶ vorgenommen worden, die ihrerseits ein Bestandteil der Selbstverständigung der antiken Christenheit über die Autorität und den Umfang der biblischen Schriften – also des Prozesses der ‚Kanonisierung‘ – war. Insofern hängen, selbst wenn das Verhältnis zwischen den apokryph gewordenen und kanonisch gewordenen Schriften nicht nach dem schlichten Modell von „Challenge and Response“ oder einer reinen Konkurrenz um den Status einer kanonisierten heiligen Schrift organisiert werden darf, der Prozeß der ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel und die Entstehung der hier übersetzten, apokryph gewordenen Schriften zusammen.

Eine besondere Schwierigkeit der Geschichte der unterschiedlichen Verbindlichmachungen von Schriften als christliche Bibel besteht darin, daß es niemals einen offiziellen und definitiven gesamtkirchlichen Akt einer solchen Verbindlichmachung gab (zum Beispiel in einem der reichskirchlichen Konzilien des vierten Jahrhunderts, die wohl Fragen des liturgischen Kalenders wie den Osterfesttermin oder eine spezifische Gestalt der Trinitätstheologie normierten, aber eben keinen ‚Kanon‘ der christlichen Bibel)⁹⁷. Die Geschichte der Verbindlichmachung – bzw. die Geschichte der unterschiedlichen Verbindlichmachungen für Liturgie und theologische Argumentation – schließt jeweils ex post auf bestimmte Daten und Sachverhalte. Ein sicheres Ausgangsdatum ist, daß Jesus von Nazareth und die ersten Christen in jedem Fall „das Gesetz“, also die fünf Bücher Mose, dazu die Propheten und die Psalmen als heilige Schriften Israels und als ihre Bibel ansahen: πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς, „alles, was geschrieben steht im Gesetz des Mose und den Propheten und den Psalmen“ (Lk 24,44; vgl. Mt 7,12; 22,40 u.ö.). Ganz selbstverständlich wird von „der Schrift“ oder „den Schriften“ gesprochen, ohne sie näher abzugrenzen. Was Lukas einmal an der zitierten Stelle mit der dreiteiligen Formulierung Gesetz – Propheten – Psalmen meint, konnte offenbar auch mit der Doppelformel „das Gesetz und die Propheten“ umschrieben werden⁹⁸. Allerdings war das später als dritter Teil des ‚Kansons‘ der hebräischen Bibel geführte Korpus der ספרים, der „Schriften“, in der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts offenkundig noch nicht abgeschlossen; in der kanonisch gewordenen Briefliteratur finden sich auch Texte als Zitate, die wir heute zu den Pseudepigraphen und Apokryphen des Alten Testaments rechnen (Jud 14 f. = Hen[aeth] 1,9; 1Kor 2,9 = AscIs 11,34; Jak 1,19 = Sir[Hebr] 4,1)⁹⁹.

Lange galt es als ausgemacht, daß die Rabbinen Ende des ersten Jahrhunderts auf einer sogenannten Synode von Yavne (oder: Jamnia) eine definitive Entscheidung über solche Bücher, die die Hände verunreinigen (mYad 3,5; bMeg 7a; tYad 2,13), und solche, die dies nicht tun, gefällt hätten und damit mehr oder weniger den ‚Kanon‘ der hebräischen Bibel abschließend

⁹⁶ Dazu u., S. 66–71.

⁹⁷ D. LÜHRMANN, Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen, NTS 112, Leiden/Boston 2004, 5.

⁹⁸ H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 28–57; D.-A. KOCH, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, WUNT 69, Tübingen 1986, 322–353.

⁹⁹ H.P. RÜGER, Werden, 175–179. F. HÖLSCHER, Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons, Leipzig 1905, 68 nennt noch als weitere Belege für später apokryph gewordene Schriften des Alten Testaments bei christlichen Schriftstellern im zweiten Jh.: 4Esr, ApcBar, MartIs, AssMos, ApcZeph, 4Esr und TestXII.

definiert hätten. Damit verband man gern Passagen der rabbinischen Literatur, die von „Büchern, die zu verbergen sind“ (bShab 13b, 30b) und „Büchern draußen“ (ספרים התיצנים; mSanh 10,1; bSanh 28a) sprechen. Schon immer hätte klar sein können, daß die Rede von Schriften, „die die Hände verunreinigen“, in den rabbinischen Diskurs über Reinheit und Unreinheit gehören und nicht in eine Debatte über den ‚Kanon‘ der heiligen Schriften¹⁰⁰; inzwischen ist deutlich geworden, daß hier nach dem Modell christlicher ‚Kanonisierung‘ des Neuen Testaments der jüdische Umgang mit den Schriften der hebräischen Bibel modelliert (und damit verzeichnet) wurde¹⁰¹. Der Abschluß eines impliziten, dreigeteilten ‚Kanons‘ der hebräischen Bibel wird jetzt gern auf frühestens Mitte des zweiten, eher Ende des zweiten Jahrhunderts datiert, wobei auch hier zwischen einer „liturgischen Bibel“ zur öffentlichen Lesung im synagogalen Gottesdienst und einer „Studienbibel“ für Zwecke rabbinischer Argumentation differenziert wird (David Stern)¹⁰². Entsprechend hat das früheste Christentum „die Schriften“ (Mk 12,24) als Texte mit Anspruch auf Verbindlichkeit übernommen, ohne über ihre exakte Zahl und Abgrenzung eigens zu reflektieren. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hat man sich offenkundig um die Frage gekümmert, welche Schriften zum ‚Kanon‘ des Alten Testaments gehören; der Bischof Melito von Sardes reiste, wie wir sahen, zu diesem Zweck extra in das Heilige Land und teilte das Ergebnis, eine Liste, am Beginn seiner Schrift *ἐκλογαί*, „Auszüge“, mit (bei Eus., h.e. IV 26,13 f.; vgl. u., S. 147 f. für Text und Einleitung). Dieser Titel könnte auf eine Testimoniensammlung oder ein Florilegium von zentralen Passagen des „Alten Testaments“ verweisen; das würde dann bedeuten, daß man im frühen Christentum durchaus „die Schriften“ in einer verbindlichen Gesamtheit als normativ anerkennen konnte und trotzdem für bestimmte Zwecke der Benutzung das auswählte, was für das neue Bekenntnis zum aufgeweckten Herrn als besonders passend empfunden wurde. Entsprechend ist der Septuaginta-‚Kanon‘ im Sinne einer präzisen Aufzählung verbindlich gemachter oder zu machender Bücher eher als christliche denn als jüdische Schöpfung anzusprechen¹⁰³.

3. Das erste Jahrhundert: Jesus von Nazareth las im synagogalen Gottesdienst die heiligen Schriften Israels, und seine authentische Verkündigung bezeugt, daß deren Texte für ihn große Autorität besessen haben. Diese unbestrittene Autorität der heiligen Schriften Israels für Jesus und die ersten Christen setzte sich im frühen Christentum fort, obwohl der Umfang dieser heiligen Schrift noch nicht ganz präzise festgelegt war. Die ganze „Schrift“ galt als Zeuge des Evangeliums von Jesus Christus. Und gleichzeitig beanspruchte Jesus von

¹⁰⁰ Z. ZEVIT, Canonization, 139–154; M. GOODMAN, Sacred Scripture and ‚Defiling the Hands‘, JThS.NS 41, 1990, 99–107 und D. STERN, On Canonization in Rabbinic Judaism, in: Homer, ed. by M. FINKELBERG / G.G. STROUMSA, 227–252 sowie G. VELTRI, Voraussetzungen, 30–37.

¹⁰¹ J.P. LEWIS, What Do We Mean by Jabneh?, JBR 32, 1964, 125–132; S.-Z. LEIMAN, The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47, Hamden, CT 1976, 120–124; R.C. NEWMAN, The Council of Jamnia and the Old Testament Canon, WThJ 37, 1976, 319–349; P. SCHÄFER, Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n.Chr., Jud. 31, 1975, 54–64. 116–124 = DERS., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, Leiden 1978, 45–64; G. STEMBERGER, Die sogenannte Synode von Jabne und das frühe Christentum, Kairos 19, 1977, 14–21; G. VELTRI, Voraussetzungen, 23–37.

¹⁰² D. STERN, Canonization (wie Anm. 100), 231–237.

¹⁰³ M. HENGEL, Septuaginta, 183–187. 205–209 – zur Christianisierung der Septuagintalegende vgl. jetzt A. u. D.J. WASSERSTEIN, The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to today, Cambridge 2006, 95–131.

Nazareth offenkundig schon zu Lebzeiten als vollmächtiger Ausleger dieser Schriften eine mindestens implizite Autorität, die man im Sinne unserer Definition als implizite ‚kanonische‘ Autorität bezeichnen kann: Seine Worte sind mit einem Anspruch auf Verbindlichkeit für eine Gruppe formuliert. Die enge Beziehung zwischen den Worten Jesu und den ihnen Autorität gebenden Worten der heiligen Schriften Israels gab den Gemeinden einen wichtigen Grund, Worte Jesu gemeinsam mit den heiligen Schriften für die Gruppe derer, die an ihn als auferstandenen Messias glaubten, verbindlich zu machen¹⁰⁴. Mit anderen Worten: Die Entstehung eines Korpus verbindlicher Schriften des Christentums ist keineswegs allein durch die bereits im Gang befindliche Zusammenstellung der Schriften Israels inspiriert worden, sondern ist zugleich eine Reaktion gegenüber dem Anspruch auf Glauben, den die Worte Jesu formulieren und den die kanonisch gewordene Briefliteratur theologisch bedenkt und weitervermittelt (vgl. Hebr 1,1 f.).

Jesus von Nazareth hat nicht geschrieben, sondern mündlich kommuniziert. Insofern nimmt es auch nicht wunder, daß die Wurzeln eines christlichen Korpus verbindlicher Schriften zunächst in mündlichen Überlieferungen der Worte und Taten Jesu liegen sowie in Bekenntnisformulierungen, die den Kern des Glaubens in Form von kurzen Sätzen zum Ausdruck bringen und sich zu dem Anspruch auf Glauben verhalten, der in den Worten Jesu zum Ausdruck kommt. Zentrale Glaubensinhalte werden ebenfalls mündlich, in Form geprägter Formulierungen tradiert¹⁰⁵. Die bis heute erhaltene Überlieferung spricht dafür, daß Sammlungen von Jesusüberlieferungen und Glaubenssätze (beispielsweise über die Auferstehung Jesu von den Toten: 1Kor 15,3 f.) von frühester Zeit an nebeneinander existiert haben dürften¹⁰⁶. Dies erklärt auch, daß sich bei Paulus Verbindungen zur synoptischen Überlieferung finden (z.B. in Röm 12,14–21) und umgekehrt in den Evangelien Glaubenssätze anzutreffen sind (z.B. in Mk 1,11; 8,29 und 16,6). Der ursprünglich mündliche Charakter der Überlieferung spielt auch unter den Bedingungen der Schriftlichkeit noch eine Rolle, beispielsweise bei der Legitimation des Inhalts der christlichen Botschaft sowie derjenigen Schriften, in denen diese wiedergegeben wird. Das zeigt der Verweis auf die αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου, die Augenzeugen und Diener am Wort, im Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1,2). Die Möglichkeiten, Vorstufen der kanonisch gewordenen Evangelien zu rekonstruieren, sind allerdings begrenzt und für unsere Zwecke auch nicht von Interesse. Selbst im Fall der von Matthäus und Lukas wahrscheinlich benutzten Logienquelle Q, der mutmaßlich ersten Verschriftlichung von Jesusüberlieferung, lassen sich nur Umriss einiger Spruchkompositionen, kaum aber Umfang und literarisches Gesamtprofil rekonstruieren, obwohl dies seit dem neunzehnten Jahrhundert versucht wird¹⁰⁷.

¹⁰⁴ H.-J. ECKSTEIN, Das Evangelium Jesu Christi. Zur impliziten Kanonhermeneutik des Neuen Testaments, in: Gegenwart des lebendigen Christus. FS M. Welker, hg. v. G. THOMAS/A. SCHÜLE, Leipzig 2007, 95–117; stärker von den Rezipienten bzw. Tradenten her argumentiert G. THEISSEN, Entstehung, 43–49.

¹⁰⁵ Zu denken ist hierbei etwa an die Einsetzungsworte zum Abendmahl, das Bekenntnis in 1Kor 15,3b–5, den Philipper- und Kolosserhymnus oder die Bekenntnissätze in Röm 1,3b–4 und 10,9.

¹⁰⁶ G. THEISSEN, Entstehung, 40 f.; J. SCHRÖTER, Jesus, 276–278.

¹⁰⁷ J. SCHRÖTER, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, WMANT 76, Neukirchen-Vluyn 1997; DERS., Die Bedeutung der Q-Überlieferungen für die Interpretation der frühen Jesustradition, ZNW 94, 2003, 38–67 und DERS., Anfänge der Jesusüberlieferung. Überlieferungsgeschichtliche Beobachtungen zu einem Bereich urchristlicher Theologiegeschichte, NTS 50, 2004, 53–76 = DERS., Jesus (2008), 81–104 (mit Hinweisen auf weitere Literatur).

Die Verschriftlichung der später kanonisch gewordenen Überlieferungen setzt freilich mit den Paulusbriefen ein (genauer: mit dem ersten Thessalonicherbrief, der im Jahre 50 n.Chr. abgefaßt wurde), die (Endredaktion der) Logienquelle folgt erst kurz darauf und die kanonisch gewordenen vier Evangelien nochmals etwas später. Diese Schriften bildeten zugleich den Grundstock eines eigenständigen Korpus christlicher heiliger Schriften. Die Paulusbriefe wurden offenkundig gesammelt, um im Gottesdienst vorgelesen zu werden¹⁰⁸; auch wenn sie ursprünglich an verschiedene Adressaten in je konkreten Situationen gerichtet waren, wurden sie unabhängig von diesen spezifischen Situationen gesamtkirchlich rezipiert. Erste Ansätze einer ‚Kanonisierung‘ der Paulusbriefe lassen sich bis ins Neue Testament zurückverfolgen, nämlich in Gestalt der pseudepigraphen Fortsetzung der paulinischen Theologie bzw. der gleichfalls pseudepigraphen Verwendung seiner Person und der mit ihr verbundenen apostolischen Autorität. Ersteres ist nach überwiegendem Forschungskonsens im Epheserbrief der Fall¹⁰⁹, letzteres in den Pastoralbriefen, in denen die Autorität des Paulus auf seine Mitarbeiter übertragen und zugleich damit das Korpus der Paulusbriefe definitiv abgeschlossen wird¹¹⁰. Zu nennen ist weiterhin die Bemerkung im Kolosserbrief (4,16), die einen Austausch der Briefe zwischen den Gemeinden von Colossae und Laodicea sowie die Verlesung der Briefe in der jeweils anderen Gemeinde anordnet. Im zweiten Petrusbrief ist dann von „allen Briefen“ die Rede, die „unser geliebter Bruder Paulus“ geschrieben hat (2Petr 3,15 f.). Dies ist der erste deutliche Beleg für eine Sammlung von Paulusbriefen, wobei freilich nicht feststellbar ist, um welche Briefe es sich dabei genau handelt, welchen Umfang die entsprechende Sammlung also gehabt hat¹¹¹. Das ändert sich erst zu Beginn des zweiten Jahrhunderts (s.u., S. 47–50). Auch wenn wir über die exakten Modalitäten der Entstehung dieser Sammlung nur Hypothesen formulieren können und auch von einer der hebräischen Bibel vergleichbaren „kanonischen“ Geltung der Sammlung in dieser Zeit gewiß noch nicht die Rede sein kann, so ist doch zu vermuten, daß die Sammlung der Paulusbriefe zur Konsolidierung der „apostolischen Tradition“ beigetragen hat, indem sie andere „apostolische“ Texte an sich gezogen hat.

Die Jesusüberlieferung wurde – sieht man einmal von der erwähnten Logienquelle ab – erstmals von Markus verschriftlicht; es besteht ein weitgehender Forschungskonsens, daß dieses früheste nachweisbare Evangelium um 70 n.Chr. geschrieben wurde. Markus bezeichnete seine ganze Jesuserzählung, die Biographie und Verkündigung mit

¹⁰⁸ Die von Paulus bereits selbst geforderte Verlesung seines jeweiligen Briefes in der Gemeinde (vgl. 1Thess 5,27) wird hier durch einen Briefaustausch mit der Nachbargemeinde in Laodicea ausgeweitet. A. LINDEMANN, Sammlung, 333 erwägt Fiktionalität der Notiz (Begründung und Literatur ebd., 333 f. in Anm. 49).

¹⁰⁹ Das gilt unabhängig davon, ob die bereits textkritisch nicht gesicherte Adresse ἐν Ἐφέσῳ (Eph 1,1) doch ursprünglich ist, was eher unwahrscheinlich ist (R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser, EKK 10, Zürich u.a. 1982, 37–39 und U. SCHNELLE, Einleitung, 347; vorsichtiger A. LINDEMANN, Sammlung, 334 f.).

¹¹⁰ Der 2Tim ist als Testament des in Rom gefangenen Paulus verfaßt (2Tim 4,6 f.: „... und die Zeit meines Abscheidens steht unmittelbar bevor“). Nach der Logik solcher Sätze dieses Briefes und seinem testamentarischen Charakter kann es also keinen weiteren von Paulus verfaßten Brief mehr geben (A. WEISER, Der zweite Brief an Timotheus, EKK 16/1, Düsseldorf u.a. 2003, 34 f.).

¹¹¹ Anders D. TROBISCH, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen der christlichen Publizistik, NTOA 10, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1989; vgl. dazu A. LINDEMANN, Sammlung, 322.330–333.344 f. und U. SCHNELLE, Einleitung, 389–393.

paradigmatischen Berichten über Jesu Taten, Lehre und Leiden verbindet, als εὐαγγέλιον, als „frohe Botschaft“ oder „Heilsbotschaft“, als Glauben weckenden und Heil schaffenden Bericht von Jesu Wirken und Sterben. In diesem Sinne ist der Beginn seines Berichts zu verstehen: „Beginn des Evangeliums Jesu Christi“ (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ; zum Begriff „Evangelium“ s.u. in der Einleitung zu B. Außerkanonische Evangelien, S. 343–352) ist so zu lesen, daß die ganze Schrift des Markus „Evangelium Jesu Christi“ ist¹¹². Damit tritt ein geschriebenes Wort als εὐαγγέλιον neben die bisherige *viva vox* in der Verkündigung; der Typus einer „kerygmatischen Biographie“ ist geschaffen. Weitere Evangelien folgen nach allgemeinem Konsens in den achtziger Jahren des ersten Jahrhunderts (Evangelien nach Lukas und Matthäus) bzw. in der Zeit zwischen 80 und 130 n.Chr. (Evangelium nach Johannes)¹¹³. Diese Schriften wurden bald ebenfalls unter dem Titel εὐαγγέλιον verbreitet (zu den Evangelienüberschriften s.u., S. 348). Der unbekannte Autor des Matthäusevangeliums machte zudem seine enge Orientierung an dem ersten schriftlichen Evangelium dadurch sichtbar, daß er dieses Werk zu über achtzig Prozent in sein eigenes, entsprechend umfangreicheres Evangelium integrierte. Damit entstand für weitere Nachahmer eine Art „Titelzwang“ (Martin HENGEL)¹¹⁴, dem sich (vielleicht um die Jahrhundertwende) der Autor des kanonisch gewordenen vierten Evangeliums anschloß und dem auch der Autor des lukanischen Doppelwerks unterworfen wurde. Ob dagegen die griechische Vorstufe des im dritten Jahrhundert abgefaßten und im koptisch-gnostischen Textfund von Nag Hammadi überlieferten koptischen Thomasevangeliums wirklich schon im ersten Jahrhundert entstand, wie gern behauptet wird, ist unsicher¹¹⁵; auch beim Petrus-evangelium wird jetzt mehrheitlich für eine Abhängigkeit von den kanonisch gewordenen Evangelien und eine Datierung „eher in die Mitte als den Beginn des zweiten Jahrhunderts“ votiert¹¹⁶.

Im Fall der vier kanonisch gewordenen Evangelien läßt sich insofern ein zur Entstehung der Paulusbriefsammlung analoger Prozeß feststellen, als auch hier zunächst ein interner Rezeptionsprozeß zu beobachten ist: Matthäus und Lukas verarbeiten das Markusevangelium, das Johannesevangelium scheint jedenfalls in seinem Endstadium die anderen Evangelien vorauszusetzen. Der Verfasser des Lukasevangeliums bezieht sich im Prolog ausdrücklich auf bereits existierende Jesuserzählungen und rechtfertigt sein eigenes Vorgehen damit, daß er eine sorgfältig recherchierte Darstellung in der richtigen Anordnung vorlegen wolle: „Viele haben es schon unternommen, eine Erzählung abzufassen“ (... ἀνατάξασθαι διήγησιν ... Lk 1,1). Spätere Ergänzungen wie das Nachtragskapitel Joh 21 und der sekundäre Markusschluß (Mk 16,9–20) verarbeiten Überlieferungen aus den jeweils anderen Evangelien und beziehen damit die Evangelien deutlicher, wenn auch noch nicht

¹¹² So jetzt ausführlich M. HENGEL, Evangelien, 158–167 gegen J.K. ELLIOTT, Mark 1,1–3 – a later Addition to the Gospel?, NTS 46, 2000, 584–588 und J.A. KELHOFFER, ‚How Soon a Book‘ revisited: EY-ΑΙΤΕΙΑΙΟΝ as a Reference to ‚Gospel‘ Materials in the First Half of the Second Century, ZNW 95, 2004, 1–34; vgl. auch E.-M. BECKER, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, WUNT 194, Tübingen 2006, 103–111.

¹¹³ U. SCHNELLE, Einleitung, 242–244 (Mk), 264 f. (Mt), 286 f. (Lk) und 508–511 (Joh), aber auch G. THEISSEN, Entstehung, 71–92 und M. HENGEL, Evangelien, 141–184.

¹¹⁴ M. HENGEL, Evangelien, 181.

¹¹⁵ Kritisch dazu u. in seiner Einleitung zur Übers. J. SCHRÖTER: S. 483–506.

¹¹⁶ So in der Einleitung zur Übers. T. NICKLAS und M. VINZENT: S. 683–691.

explizit, aufeinander. Auch wenn umstritten ist, wann der ‚Kanon‘ der vier Evangelien, also die verbindlich gemachte Sammlung von vier Evangelien, zu datieren ist (dazu s.u., S. 38–47), muß man sich klarmachen, daß seine Wurzeln auf die deutlichen impliziten Verweise der Evangelisten aufeinander (und somit vermutlich noch ins erste Jahrhundert) zurückgehen¹¹⁷. Ein analoges Phänomen findet sich in den Pastoralbriefen, also Schriften, die um die Jahrhundertwende verfaßt wurden: Im ersten Timotheusbrief wird ein Sprichwort (ἄξιός γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ), das in der Q-Überlieferung (Mt 10,10/Lk 10,7) als Jesuswort begegnet, als „Schrift“ zitiert (1Tim 5,18); in der ungefähr gleichzeitigen ersten Kirchenordnung, der Didache, wird es ein weiteres Mal zitiert (Did. 13,2), ebenfalls ohne eine Zuschreibung an Jesus¹¹⁸. Interessant an dieser Stelle ist, daß jenes Wort im ersten Timotheusbrief gemeinsam mit einem Beleg aus dem Deuteronomium (Dtn 25,4) als „Schrift“ bezeichnet wird; eine Kombination beider Worte begegnet auch bei Paulus rund fünfzig Jahre zuvor im ersten Korintherbrief (1Kor 9,9 und 14), allerdings ist dort „die Weisung des Herrn“ noch frei paraphrasiert und nicht als autoritative Schrift im Wortlaut zitiert¹¹⁹.

Auch die Evangelien, die von ihren Autoren nicht als Spruchsammlung, sondern als vollständige Jesuserzählungen angelegt wurden, setzen bestimmte Adressaten und Kontexte voraus, auch wenn dies nicht in derselben Weise deutlich wird wie im Fall der Paulusbriefe und die unterschiedlichen Genres Brief und Evangelium ohnehin andere Autor-Leser-Beziehungen voraussetzen¹²⁰. Aber wie bei den Paulusbriefen diese spezifischen Kontexte im Prozeß der ‚Kanonisierung‘ als einer *allgemeinen* Verbindlichmachung zurücktreten mußten, wurden die verschiedenen Evangelien im Prozeß ihrer Zusammenstellung zu einem ‚Kanon‘ von vier Evangelien *gemeinsam* als verbindliches Jesuszeugnis aufgefaßt. Dabei wurde vor allem das an einen „hochwohlgeborenen Theophilus“ gerichtete Lukasevangelium, das bewußt als genauere und vollständigere Darstellung zur Ergänzung des Markusevangeliums oder in Konkurrenz zu ihm abgefaßt worden war (Lk 1,3), dekontextualisiert und in eine Gruppe von „Erzählungen“ (διηγήσεις) eingefügt, von der es sich ursprünglich bewußt absetzen wollte. Natürlich wollten die Autoren der vier kanonisch gewordenen Evangelien ihre Texte zunächst nicht in dem Sinn als ‚kanonisch‘ verstanden wissen, daß sie *heilige Schriften* neben die heiligen Schriften Israels setzen wollten. Vielmehr erhoben sie den Anspruch, die Jesusüberlieferung bzw. das Christus-

¹¹⁷ Eine deutlich abweichende Sicht des Vorgangs jetzt bei G. THEISSEN, Entstehung, 297–300, der einen ersten „Kanon in *statu nascendi*“ in der johanneischen Literatur sehen will, einen zweiten im lukanischen Doppelwerk und einen dritten im Matthäusevangelium, in dessen „Schlepptau“ (ebd., 299) die Didache, die erste christliche Kirchenordnung, entstanden sei, und erwägt, daß der Bischof Ignatius von Antiochien einen „Kanon in folgender Gestalt ...: „MtEv (und andere Evv?) + Paulusbriefsammlung [+ Ignatiusbriefe?]“ intendiert habe (ebd., 300). Vor allem für die letzte Vermutung gibt es freilich keinerlei Belege.

¹¹⁸ In 1Tim 5,18, wo das Wort auf die Presbyter bezogen wird, stimmt der Wortlaut mit der lukanischen, in Did. 13,2 (SUC 2, 86f. WENGST) mit der matthäischen Fassung überein.

¹¹⁹ Vgl. auch J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, EKK 15, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 305 f. mit Anm. 409.

¹²⁰ Gegen diesen Forschungskonsens hat vor einiger Zeit R. Bauckham opponiert und bestritten, daß die Evangelien an bestimmte konkrete Gemeinden gerichtet waren; vgl. DERS., For Whom Were Gospels Written?, in: The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences, ed. by R. BAUCKHAM, Grand Rapids, MI/Cambridge 1997, 9–48; „The Gospels were written for general circulation around the churches and so envisaged a very general Christian audience“ (DERS., Introduction, in: Gospels, [1–7] 1).

geschehen in authentischer und verbindlicher Weise zu vermitteln und dadurch zugleich die Schriften Israels aus neuer Perspektive zu interpretieren. Insofern besitzen die Evangelien aber durchaus von Anfang an einen ‚kanonischen‘ Anspruch im Sinne eines Anspruchs auf Verbindlichkeit. Es ist von daher nicht überraschend, daß diesen Texten in den christlichen Gemeinden besondere Beachtung und eine gewisse Verehrung zuteil wurde. Verwunderlich ist eher, daß sich diese Beachtung und Verehrung weitgehend auf die Texte beschränkte und zunächst kaum auf die Autoren ausgeweitet wurde, die zum Teil noch den irdischen Jesus gekannt und als Missionare den Weg der Heilsbotschaft in die Welt mitbestimmt hatten – Auseinandersetzungen um die Identität des Autors des vierten Evangeliums begannen schon im zweiten Jahrhundert und sind bis auf den heutigen Tag nicht verstummt. Aber die Autorität der vier kanonisch gewordenen Evangelien leitete sich eben weder aus einem besonderen literarischen Wert noch aus der überragenden Persönlichkeit ihrer Autoren her, vielmehr partizipierten die Evangelien nach Vorstellung der frühen Gemeinden aufgrund der Vermittlung des Heiligen Geistes an der Autorität des auferstandenen Herrn.

4. Das zweite Jahrhundert: Das zweite Jahrhundert ist eine Art „Laboratorium“ der Geschichte des Christentums. Angesichts der entsprechend sehr disparaten Formen von Institutionen christlicher Vergemeinschaftung wie Gestalten theologischer Reflexion über die neue Religion darf man natürlich auch keinen für alle verbindlichen, definitiven Abschluß einer normativen Sammlung der hebräischen Bibel oder einer christlichen Ergänzung dieser heiligen Schrift erwarten. Eine solche, praktisch reichsweit über alle institutionellen Grenzen und inhaltlichen Ausprägungen hinweg gültige Verbindlichmachung eines „Kans“ der christlichen Bibel erfolgt erst im vierten Jahrhundert – entsprechend bleiben bis dahin bestimmte Schriften wie beispielsweise die Johannesoffenbarung umstritten, entsprechend differieren die Umfänge verbindlicher Schriften in unterschiedlichen Gruppen und institutionellen Kontexten. Trotzdem entsteht im zweiten Jahrhundert in einem großen Teil der christlichen Gemeinden des römischen Reichs ein weitgehender Konsens über einen Kernumfang einer heiligen Schrift des Christentums. Das liegt daran, daß in diesem Jahrhundert der Prozeß der Bildung einer autoritativen Sammlung von vier Evangelien sowie einer fest umgrenzten Sammlung von Paulusbriefen abgeschlossen wurde.

Die nähere Chronologie dieser Entwicklung ist mangels Quellen relativ schwierig zu rekonstruieren und vor rund hundert Jahren mit erstaunlicher Heftigkeit zwischen Theodor Zahn und Adolf Harnack diskutiert worden¹²¹; Zeitgenossen sprachen von der „Zahn-Harnack-Kontroverse“¹²². Zahn hat – in kritischer Wendung gegen Ferdinand Christian Baur und dessen

¹²¹ A. HARNACK, Das Neue Testament um das Jahr 200. Theodor Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band, erste Hälfte) geprüft, Freiburg 1889, 45–50; Th. ZAHN, Einige Bemerkungen zu Adolf Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band. Erste Hälfte), Erlangen und Leipzig 1889, 20–25. Wichtige Korrekturen bei A. HARNACK, Entstehung, 144–152 (Anhang 6: Kurze Darstellung und Prüfung der Ergebnisse Zahns, den Ursprung des N.T.s betreffend).

¹²² Zu Details und theologischen Hintergründen der Auseinandersetzung vgl. auch U. SWARAT, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker, TVGMS Wuppertal/Zürich 1991, 333 (mit zeitgenössischer Literatur in Anm. 185); Ch. MARKSCHIES, Adolf von Harnack als Neutestamentler, in: Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, hg. v. K. NOWAK/O.G. OEXLE, VMPIG 161, Göttingen 2001, 365–395 sowie DERS., *Époques*, 21–25.

extreme Spätdatierungen – die Entstehung dieser beiden Kernbausteine des kanonisch gewordenen Neuen Testaments eher früh ansetzen wollen; er meinte, „daß schon geraume Zeit vor 140 im ganzen Umkreis der katholischen Kirche die Sammlung der 4 Evv und diejenige der 13 Paulusbriefe neben den Schriften des AT's gelesen wurden, und daß noch mehrere andere Schriften, wie Ap, AG, in einigen Teilen der Kirche wohl auch Hb, IPT, Jk und die Briefe des Jo und vielleicht sogar die Apostellehre der gleichen Ehre gewürdigt wurden“ (DERS., Grundriss, 35). Harnack war dagegen der Ansicht, daß die Bildung eines neutestamentlichen ‚Kanon‘ – ebenso wie die Entstehung eines kirchlichen Amtes und einer inhaltlich normierten Reihe von Kernaussagen über die Lehre, der *regula fidei*, – zu den drei „alkatholischen Normen“ zähle und insofern in den Zusammenhang der Entstehung einer „alkatholischen“ Kirche gehöre, die er auf das Ende des zweiten Jahrhunderts datierte. Der neutestamentliche ‚Kanon‘ sei erst im Lauf der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden, und zwar durch Ausscheidung von Schriften, die nicht mit der frühkatholischen Lehre übereinstimmten. „Die auf einer Ausscheidung beruhende Zusammenfassung und Kanonisierung christlicher Schriften ist ein so zu sagen unfreiwilliges Unternehmen der Kirche im Kampf mit Marcion und den Gnostikern gewesen, wie die Warnung der Väter, nicht über die h(eiligen) Schriften mit den Häretikern zu streiten – obschon das N(eue) T(estament) bereits vorhanden war –, am deutlichsten beweist“¹²³. Um die heftigen Auseinandersetzungen angemessen zu verstehen, muß man sich allerdings klarmachen, daß beide Kirchenhistoriker von einem unterschiedlichen Begriff von ‚Kanonisierung‘ ausgehen: Für Zahn ist die Verlesung eines Textes im Gottesdienst gleichbedeutend mit seiner ‚Kanonizität‘ (Grundriss, 11 f.); für Harnack sind – wie für Johann Salomo Semler und Baur – theologische Attribute der Sammlung neutestamentlicher Schriften als Ausweis ihrer Kanonizität erforderlich¹²⁴.

Nun hat die Forschung insbesondere in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts deutlich gemacht, daß die Entwicklung des Christentums im zweiten Jahrhundert sehr viel komplexer verlaufen ist, als Harnack und Zahn meinten. Außerdem ist zunehmend deutlich geworden, daß die schematischen Kategorien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts für die Entwicklung des antiken Christentums kaum für ein angemessenes Verständnis dieser Zeit und damit der ‚Kanonisierung‘ des Neuen Testaments ausreichen. Das gilt außer für Harnacks Schematisierungen auch für die Entwürfe, die im Gefolge der „Wort-Gottes-Theologie“ entstanden und dabei das Modell von der „Selbstdurchsetzung“ des christlichen Bibelkanons prägten¹²⁵ oder für die ‚Kanonisierung‘ pauschal eine „gnostische Krise des zweiten Jahrhunderts“ verantwortlich machen wollten und dabei den ‚Kanon‘ als schlichte Notmaßnahme der „Orthodoxie“ in ihrem Kampf gegen die „Häresie“ deuteten. Die bekannte Kontroverse zwischen Zahn und Harnack verliert zudem dann erheblich an Brisanz, wenn man zwischen verschiede-

¹²³ A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen 1909, 379 f.

¹²⁴ A. VON HARNACK, Die ältesten Evangelienprologe und die Bildung des Neuen Testaments, SPAW. PH 1928, Berlin 1928, 322–341 = DERS., Kleine Schriften zur Alten Kirche, Bd. 2: Berliner Akademieschriften 1908–1930 mit einem Vorwort hg. v. J. DUMMER, Opuscula 9/2, Leipzig 1980, 803–822, hier 338 = 819.

¹²⁵ Vgl. dazu insbesondere K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich 1985, 110 und G. EBELING, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition, in: DERS., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, KiKonf 7, Göttingen 1966, 91–143 = Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, hg. v. E. KÄSEMANN, Göttingen 1970, 282–335 sowie A.M. RITTER, Entstehung, 93–99.

nen Graden von Verbindlichkeit (bzw. ‚Kanonizität‘) unterscheidet und dazu die Institutionen präzise benennt, in denen und für die Verbindlichkeit biblischer Schriften behauptet wurde.

Eine Durchsicht der Quellen zeigt eindeutig, daß man die Entwicklung bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts wohl noch zur Vorgeschichte eines ‚Kanon‘ der christlichen Bibel rechnen muß. Denn eine solche Durchsicht ergibt, daß man vor der Jahrhundertmitte, die durch die Schriften des in Rom wirkenden freien christlichen Lehrers Justin markiert wird, nicht von einer ‚kanonischen‘ Geltung einzelner Schriften des späteren Neuen Testaments reden kann. Die verbindliche Heilige Schrift der antiken Christenheit besteht weiter allein aus dem späteren Alten Testament. Und trotzdem gibt es in Gestalt von Zitaten aus einzelnen Büchern des späteren Neuen Testaments eindeutige Belege für eine wachsende, der ‚Schrift‘ freilich nachgeordnete Verbindlichkeit der Evangelien und der Paulusbriefe (Details s.u., S. 38–50). Das allmähliche quantitative Anwachsen des Grades der Verbindlichkeit dieser Texte bis hin zum qualitativen Umschlag in einen ‚kanonischen‘ Status ist ebenso schwer exakt rekonstruierbar wie das exakte Datum angebbbar ist, zu dem eine Vier-Evangelien-Sammlung und eine dreizehn Briefe umfassende Paulusbriefsammlung unter den christlichen Gemeinden des Reiches zu kursieren begannen. Wenn es in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aber noch kein Neues Testament als ‚kanonische‘ Sammlung gegeben hat, können die Quellen dieser Zeit – also vor allem die Sammlung der sogenannten Apostolischen Väter und die sogenannten Apologeten – nur daraufhin befragt werden, ob und wie sie Schriften, die später zum ‚Kanon‘ gehörten, zitieren und ob diese Zitate schon als γραφή („Schrift“) im Sinne eines verbindlichen Textes angeführt werden. Entsprechende Untersuchungen der Quellen sind schon oft unternommen worden, allerdings durchaus mit unterschiedlichen Ergebnissen. In den letzten Jahren hat sich freilich in Fortschreibung eines Systems von Wolf-Dietrich Köhler ein gewisser Standard für die exaktere Kategorisierung von Zitaten und Anspielungen entwickelt¹²⁶. Die Ergebnisse dieser Studien werden im folgenden gegliedert nach den Schriften der hebräischen Bibel (4.1.) und den beiden Kernbausteinen des späteren Neuen Testaments, der Sammlung der Evangelien (4.2.) und der Paulusbriefe (4.3.) getrennt zusammengefaßt. Da in der Forschung die Rolle der Gnosis, des zeitweilig in Rom lebenden Theologen Marcion und des Montanismus bei der Bildung des neutestamentlichen ‚Kanon‘ nach wie vor heftig

¹²⁶ Für die ältere Literatur vgl. W. SCHNEEMELCHER, Art. Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel, TRE 6, Berlin/New York 1980, (22–48) 47 f.; seither erschienene Literatur zu den „Apostolischen Vätern“ und zu den „Apologeten“ an den entsprechenden Orten in den folgenden Abschnitten, allgemeiner: W.-D. KÖHLER, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, WUNT 2/24, Tübingen 1987 (Kriteriendiskussion: 3–16); J.D. HERNANDO, Irenaeus and the Apostolic Fathers. An Inquiry into the Development of the New Testament Canon, Diss. phil. Drew University, Madison/New Jersey 1990 (masch.); R. NOORMANN, Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Begriffe im Werk des Irenäus von Lyon, WUNT 2/66, Tübingen 1994; D.J. BINGHAM, Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in *Adversus Haereses*, TEG 7, Löwen 1998; T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2, Leipzig 2000 (mit Rez. Ch. MARKSCHIES, ThLZ 130, 2005, 749–752); A.F. GREGORY, The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus, WUNT 2/169, Tübingen 2004; B. MUTSCHLER, Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon, STAC 21, Tübingen 2004.

umstritten sind, muß auch auf diese Richtungen des antiken Christentums kurz eingegangen werden (4.4.).

4.1. Die Schriften der hebräischen Bibel und ihrer griechischen Übersetzung im zweiten Jahrhundert: In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hat sich nun nicht nur eine ursprünglich wohl zweigeteilte Sammlung von Schriften zu einem fester umgrenzten „Neuen Testament“ entwickelt, sondern es hat sich auch die christliche, zweigeteilte Bibel „Alten“ und „Neuen Testaments“ gebildet. Voraussetzung dafür war, daß die christliche Kirche sich gleichzeitig auf einen verbindlichen Umfang der „Schrift“, also der schon von der Urchristenheit übernommenen heiligen Bücher des Judentums, beziehen konnte. Sie tat dies, indem sie nicht nur einen ‚Kanon‘ des „Neuen Testaments“ schuf, sondern gleichzeitig auch einen ‚Kanon‘ des griechischen „Alten Testaments“ (und mit ihm die Bezeichnung dieser griechischen Bibel als „Septuaginta“) etablierte¹²⁷. Deren ‚Kanon‘ unterscheidet sich bekanntlich im Umfang vom engeren rabbinischen ‚Kanon‘ der hebräischen Bibel, dessen parallel zur ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel erfolgende Verbindlichmachung hier nicht eigens darzustellen ist, obwohl sich gerade in den letzten Jahren mannigfaltige Verbindungslinien zwischen beiden Prozessen herausgestellt haben.

Auch für den christlichen Prozeß der Verbindlichmachung der griechischen Schriften der jüdischen Bibel im zweiten Jahrhunderts sind die Belege rar¹²⁸: Der stadtrömische Apologet *Justin*, ein ursprünglich aus Samaria stammender freier Lehrer, bezeugt Mitte des Jahrhunderts indirekt bereits weitgehend den klassischen spätantiken Inhalt der Septuaginta – obwohl er keine Liste der verbindlichen Bücher der Septuaginta gibt, zitiert er doch in seinen Werken fast alle ihre Bücher mit Ausnahme von Kohelet, Esther und dem Hohenlied, möglicherweise teilweise aus bereits christlich bearbeiteten Testimonien-sammlungen¹²⁹. Eine genaue Liste ermittelt erst rund zehn bis zwanzig Jahre später der bereits erwähnte Bischof Melito von Sardes bei seinem Besuch im Heiligen Land (s.o., S. 23.29; Text aus Eus., h.e. IV 26,13 f. und einführendes Regest u., S. 147 f.). Dabei entspricht seine Aufzählung „der Bücher des Alten Testaments“ (τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία) allerdings nicht dem sogenannten Septuagintakanon, sondern dem späteren hebräischen

¹²⁷ Vgl. É. JUNOD, *Formation*, 110–115; M. HARL, *La Septante chez les pères grecs et dans la vie des chrétiens*, in: *La bible grecque des septante du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, éd. par M. HARL/G. DORIVAL/O. MUNNICH, ICA, Paris 1988 (²1994), 289–320 sowie G. DORIVAL, *La Septante dans le monde Chrétien, Canon et Versions*, in: ebd., 321–329; O. SKARSAUNE, *The Question of the Old Testament Canon and Text in the Early Greek Church*, in: *Hebrew Bible/Old Testament*, Vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Part 1: *Antiquity*, ed. by M. SÆBØ u.a., Göttingen 1996, 443–450; P. BRANDT, *Endgestalten*, 95–124; F. SIEGERT, *Register zur „Einführung in die Septuaginta“ mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte*, Münsteraner Judaistische Studien 13, Münster u.a. 2003, 351–361.371–376 und jetzt K. DE TROYER, *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, Übers. aus dem Amerikanischen v. G. SCHENKE ROBINSON, UTB 2599, Göttingen 2005.

¹²⁸ Die Liste der Bücher unter dem Titel ὀνόματα τῶν βιβλίων παρ’ Ἑβραίοις aus dem sogenannten Codex Bryennios, dem Cod. 54 der Bibliothek des Griechischen Patriarchats in Jerusalem, fol. 76^v, darf nicht herangezogen werden, um die Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts zu rekonstruieren: vgl. u., S. 163–169.

¹²⁹ Just., *1apol.* 31,1–5 (46 GOODSPEED/SC 507, 208,1–210,21 MUNIER); Just., *dial.* 68,7; 71,1 (177 f.; 181 GOODSPEED/PTS 47, 188,47–51; 193,1–4 MARCOVICH), O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, NT.S 56, Leiden 1987, 35–46 sowie M. HENGEL, *Septuaginta*, 188–198.

„Kanon“ (ohne Esther), was nicht nur ein Interesse eines theologisch gebildeten Christen an einem verbindlichen Umfang der Schriften dokumentiert, sondern auch ein Interesse an einer bleibenden Beziehung des christlichen „Kanon“ jüdischer Schriften zu dem jüdischen „Kanon“ dieser Schriften. Dafür, daß auch schon zuvor Justin alle diese Bücher für Bücher der Heiligen Schrift hielt, spricht, daß er in eine von ihm mitgeteilte, besondere Variante der Legende der Übersetzung der hebräischen Bibel durch die (siebzig – die Zahl erwähnt er freilich nicht) verschiedenen Übersetzer auch die prophetischen Bücher einschließt und die inspirierte Übersetzung nicht auf den Pentateuch beschränkt. Außerdem bezog er sich bei seiner Argumentation mit dem Juden Tryphon pointiert auf die Septuaginta als gemeinsame, autoritative Basis der Kontroverse über die Heilsbedeutung Jesu Christi. Damit wendete er sich möglicherweise auch indirekt bereits gegen eine abweichende Position, die in der Zukunft an den Rand des Mehrheitschristentums geraten sollte, nämlich gegen die gnostische Ablehnung der Septuaginta. Freilich ist die Position der diversen Gruppen und Richtungen, die ihre mehrheitskirchlichen Gegner unter dem Stichwort „Erkenntnis“ (γνῶσις, „Gnosis“) zusammenfassen, zu dieser Bibel bzw. diesem Bibelteil nicht leicht zusammenzufassen. Man findet dort schon im zweiten Jahrhundert (die exakte Datierung der griechischen Urfassungen der einschlägigen Schriften von Nag Hammadi ist allerdings schwierig) radikale Ablehnung der überkommenen biblischen Schriften, energische Uminterpretation („Protestexegese“) und schlichte Nutzung als autoritativer Text verbindlicher heiliger Schrift; diese Vielfalt ist in unserem Zusammenhang abgesehen von einem ausführlicheren Abschnitt über Marcion, dessen Zugehörigkeit zur Gnosis jedoch strittig ist (s.u., S. 55–57), nicht ausführlich vorzustellen¹³⁰. Wichtig ist jedoch, daß die Mehrheitskirche gegen jede solche Form der Ablehnung an den ihr überkommenen und durch Jesu Gebrauch geheiligten Schriften des Judentums als ihrer Bibel festhielt.

4.2. Evangelien im zweiten Jahrhundert¹³¹: Im Blick auf die Evangelien stehen bereits für die erste Hälfte des Jahrhunderts spannende, aber in ihrer Auslegung auch umstrittene Quellen zur Verfügung. In einigen der seit dem siebzehnten Jahrhundert unter dem etwas irreführenden Namen „Apostolische Väter“ zusammengefaßten Schriften aus der ersten

¹³⁰ Dazu Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 278–298 („Der gnostische ‚Kanon‘ des Neuen Testaments“ am Beispiel der *Pistis Sophia*, der *Apophysis Megale* und der „Erzählung über die Seele“ [NHC II,6] mit Hinweisen auf weitere Literatur).

¹³¹ Vgl. zu diesem Thema die Beiträge des Sammelbandes: *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, ed. by A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT, Oxford 2005, insbesondere die Einleitung der Herausgeber: A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT, *Reflections and Method: What Constitutes the Use of the Writings that later formed the New Testament in the Apostolic Fathers?*, ebd., 61–82. Die Beiträge des Sammelbandes gehen auf eine Tagung zum hundertjährigen Jubiläum eines dem gleichen Thema gewidmeten Buchs zurück: *The New Testament in the Apostolic Fathers*, ed. by a Committee of the Oxford Society of Historical Theology, Oxford 1905. Aus der reichen Literatur der dazwischen liegenden hundert Jahre: H. LIETZMANN, *Bücher*, 24–34 = 32–39; H. KOESTER, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, Berlin 1957; D.A. HAGNER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, NTS 34, Leiden u.a. 1973; Ch.M. TUCKETT, *Synoptic Tradition in the Didache*, in: *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, ed. by J.-M. SEVRIN, BEThL 86, Löwen 1989, 197–230; H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, übersetzt und erklärt, KAV 2, Göttingen 1998, 214–217 und J.A. KELHOFFER, *Book* (wie Anm. 112), 3–10.

Hälfte des zweiten Jahrhunderts begegnen uns Zitate, die auf den ersten Blick in den Zusammenhang der Jesustradition (mündlich oder schriftlich) gehören, deren Herleitung aus einem bereits normierten Text eines Evangeliums aber unwahrscheinlich ist. Der *erste Clemensbrief* verwendet zweimal ein „Herrenwort“, das er entweder aus zwei Evangelien mischt oder aus dem Gedächtnis oder aus mündlichem Vortrag memoriert (1Clem. 13,1–4 und 46,7f.¹³²; vgl. auch Barn. 4,14 und 5,9¹³³). Bei anderen Zitaten legt sich die explizite Kenntnis von einem der vier Evangelien nahe, auch wenn wörtliche Zitate wieder nicht nachweisbar sind (z.B. IgnPhld 5,1,2; 8,9; 9,2; IgnSm 5,1; 7,2)¹³⁴. Jüngst ist das Material nochmals gründlich gesichtet worden; auf diese ausführlichen Diskussionen kann hier nur summarisch verwiesen werden¹³⁵. Denn fast noch wichtiger als diese genaue Sichtung des Materials ist die unumstrittene Tatsache, daß sich von einer ‚kanonischen‘ Geltung der Evangelien, die denen der heiligen Schriften Israels vergleichbar wäre, in diesen Texten noch keine Spur findet.

Allerdings wird in den Schriften der sogenannten Apostolischen Väter zugleich auch deutlich, daß sich die Entwicklung in Richtung einer stärkeren Verbindlichkeit der kanonisch gewordenen Schriften des späteren Neuen Testaments bewegt, auch wenn dies zunächst noch nicht an einer allgemein verbindlichen Textgestalt ablesbar ist. In der *Didache*, der ersten, vermutlich aus dem ländlichen Syrien stammenden christlichen Kirchenordnung, wird (vermutlich von dem Redaktor ihrer Traditionsstücke, dem Didachisten¹³⁶) dreimal das Wort „Evangelium“ im Singular verwendet: Zunächst wird der Text des Vaterunsers mit der Aufforderung eingeführt, man solle so beten, „wie es der Herr in seinem Evangelium geboten hat“ (Did. 8,2 [SUC 2, 78 f. WENGST] ... ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος

¹³² A.F. GREGORY, 1 *Clement* and the Writings that later formed the New Testament, in: Reception, ed. by A.F. GREGORY / Ch.M. TUCKETT (wie Anm. 131), (129–157) 131–134 (1Clem. 13,1–4 [SUC 1, 40 f. FISCHER]: One can suggest, „that Clement refers here to a collection of sayings that is independent of and earlier than the broadly similar sayings of Jesus that are preserved also in Matthew and/or Luke“ [133 f.]); 134–139 (zu 1Clem. 46,7 f. [SUC 1, 82–85 FISCHER]).

¹³³ J. CARLETON PAGET, *The Epistle of Barnabas* and the Writings that later formed the New Testament, in: Reception, ed. by A.F. GREGORY / Ch.M. TUCKETT (wie Anm. 131), (229–249) 232 f. (zu Barn. 4,14 [SUC 2, 148 f. WENGST]) und 233–235 (zu 5,9 f. [SUC 2, 150 f. WENGST]).

¹³⁴ Ch.E. HILL, Ignatius, 'the Gospel', and the Gospels, in: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, ed. by A.F. GREGORY / Ch.M. TUCKETT, Oxford 2005, (267–285) 274–276 (zu IgnPhld 5,1 f. [SUC 1, 196 f. FISCHER]). 276 f. (zu IgnPhld 9,1 f. [200 f.]). 277–279 (zu IgnSm 5,1 [206–209]) sowie 279 f. (zu IgnSm 7,2 [208–211]) und DERS., Corpus, 421–443 sowie P. FORSTER, The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament, in: Reception, ed. by A.F. GREGORY / Ch.M. TUCKETT (wie Anm. 131), (159–186) 173–184.

¹³⁵ W.L. PETERSEN, Textual Traditions Examined: What the Text of the Apostolic Fathers Tells us about the Text of the New Testament in the Second Century, in: Reception, ed. by A.F. GREGORY / Ch.M. TUCKETT, (29–46) 41 weist mit Recht darauf hin, daß die verbreitete Erklärung der Befunde mit einem ‚freischwebenden‘ Text (z.B. bei B. u. K. ALAND, Der Text des Neuen Testamentes. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. 2., erg. u. erw. Aufl., Stuttgart 1989, 64) für die Textüberlieferung kanonisch gewordener Schriften einen großen Hiat zwischen dem ersten und zweiten Jh. aufreißt. Er macht aber auch deutlich, daß die gemeinsamen Abweichungen bei mehreren Autoren gegen eine reine Erklärung als flüchtige Gedächtniszitate oder stilistische Korrekturen im Interesse besserer Lesbarkeit sprechen (ebd., 42–44).

¹³⁶ So jedenfalls die ansprechende Hypothese, für die zuletzt ausführlich K. Niederwimmer argumentiert hat: DERS., Der Didachist und seine Quellen, in: *The Didache* in Context. Essays on its Text, History and Transmission, ed. by C.N. JEFFORD, N.T.S 77, Leiden u.a. 1995, 15–36 = DERS., Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze, hg. v. W. PRATSCHER / M. ÖHLER, BZNW 90, Berlin / New York 1998, 243–266.

ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτως προσεύχεσθε); „aber es ist völlig unmöglich zu entscheiden, ob der Didachist den vorgegebenen Wortlaut (etwa nach der ihm vertrauten liturgischen Tradition oder nach dem Wortlaut eines ihm vorliegenden Evangelientextes) modifiziert hat oder nicht. Deutlich ist nur, daß der jetzt überlieferte Text des Gebetes stark mit dem bei M(atthäus) überlieferten übereinstimmt (bei charakteristischen Abweichungen vom matthäischen Text)¹³⁷. An anderer Stelle führt der Autor (resp. die Autoren) der Schrift ihre Anordnungen für den Umgang der Gemeinden mit Wanderaposteln und Wanderpropheten auf eine „Weisung des Evangeliums“ (Did. 11,3 [82 f.] κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε) zurück. In der letzten Stelle wird den abschließenden Ermahnungen (zu gegenseitiger Zurechtweisung, Gebet, Almosen und zu „(überhaupt) allen Taten“) zweimal die Bekräftigung hinzugefügt: „wie ihr es im Evangelium (aufgetragen bekommen) habt“ bzw. „wie ihr es im Evangelium unseres Herrn (aufgetragen bekommen) habt“ (Did. 15,3 f. [88 f.] ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Ob an diesen drei Stellen mit dem Stichwort „Evangelium“ nur auf die „Verkündigung des Herrn und von dem Herrn“ (R. Knopf) verwiesen wird oder aber auf die „viva vox“ (H. Koester) oder eben schon auf ein „evangelium scriptum“ (K. Niederwimmer), ist umstritten; interessanterweise lassen sich alle drei Textstellen als Bezüge auf das ‚kanonisch‘ gewordene Matthäusevangelium erklären, freilich, wie gesagt, erst auf der letzten Redaktionsstufe der Didache¹³⁸. Auf andere Evangelien oder gar auf die Paulusbriefe wird in der Kirchenordnung kein Bezug genommen.

Erst im sogenannten zweiten *Clemensbrief* (in Wahrheit eine Homilie aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts oder knapp davor) sind erste Anzeichen dafür feststellbar, daß die Autorität des Herrn und seiner Worte auf Schriften, in denen diese Worte zusammengefaßt sind, übertragen wird (2Clem. 2,4; 5,2; 8,5 [ἐν εὐαγγελίῳ]; 14,2 [τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀποστολοὶ] u.a.), obwohl die Textform der Zitate durchaus nicht immer mit dem kanonisch gewordenen Neuen Testament übereinstimmt¹³⁹.

An sieben Stellen liegen Zitate mit engen Parallelen zum kanonisch gewordenen Neuen Testament vor: In 2Clem. 8,5 wird ein Herrenwort mit „Der Herr sagt im Evangelium“ (λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) eingeführt. Das zitierte Wort ist im ersten Teil in den Evangelien nicht belegt, stimmt in seinem zweiten Teil dagegen mit Lk 16,10 wörtlich überein („Wenn ihr das Kleine nicht bewahrt habt, wer wird euch das Große geben? Ich sage euch nämlich: Der im Geringsten Treue ist auch im Großen treu“); man nimmt nun als Quelle eine „apokryphe

¹³⁷ So das Ergebnis der ausführlichen Diskussion (mit synoptischen Tabellen) im Kommentar von K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, KAV 1, Göttingen 1989, z. St. (167–173, Zitat S. 170). Bei N. auch ein ausführlicher Überblick zur „Frage nach der etwaigen Verwendung neutestamentlicher Texte in der Did(ache)“ mit vielen Literaturhinweisen: ebd., 71–77. Optimistischer ist J.A. KELHOFFER, *Book* (wie Anm. 112), 28 f.

¹³⁸ Belege bei K. NIEDERWIMMER, *Didache* (wie Anm. 137), 168; vgl. auch H. KOESTER, *Überlieferung* (wie Anm. 131), 10–12; J.A. KELHOFFER, *Book* (wie Anm. 112), 16–31 und zuletzt J.S. KLOPPENBURG, *The Use of the Synoptics or Q in Did. 1:3b–2:1*, in: *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu*, ed. by H. VAN DE SANDT, Assen u.a. 2005, 105–129.

¹³⁹ A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT, *2 Clement and the Writings that later formed the New Testament*, in: *Reception*, ed. by A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT (wie Anm. 131), (251–292) 254 f. zu 2Clem. 2,4 [SUC 2, 240 f. WENGST]; 263–266 (zu 2Clem. 5,2–4 [244 f.] mit Diskussion der Thesen von D. Lührmann, daß 2Clem. von einem P. Oxy 4009 bezeugten Stück aus EvPetr abhängt: vgl. D. LÜHRMANN, POxy 4009: Ein neues Fragment des Petrus-evangeliums?, NT 35, 1993, 390–410 = DERS., *Die apokryph gewordenen Evangelien*, NTS 112, Leiden u.a. 2004, 73–86). 268 (zu 2Clem. 8,5 [248 f.]) sowie 286–288 (zu 2Clem. 14,2 [256 f.]); s. dazu u. T. NICKLAS, S. 688.

Schrift als wahrscheinlichste Lösung“ an¹⁴⁰. In 2Clem. 2,4 wird nach einem alttestamentlichen Zitat (Jes 54,1) ein Herrenwort durch „eine andere Schrift sagt“ (καὶ ἑτέρα γραφή λέγει) eingeführt. Es folgt ein Zitat, das eine wörtliche Parallele in Mk 2,17 sowie Analogien in Mt 9,13 und Lk 5,32 besitzt; eine Abhängigkeit von Markus ist eher weniger wahrscheinlich, die Differenzen zu Matthäus sind äußerst gering (nämlich ein γάρ). An anderen Stellen werden im zweiten Clemensbrief Herrenworte durch „Jesus sagte“ (4,5) bzw. „Der Herr sagt“ (5,2; 6,1; 9,11; 13,2; 15,4; vgl. 3,2), an einer Stelle sogar mit „Gott sagt“ (13,4) eingeführt. Dabei handelt es sich um Worte, die teilweise recht genaue Entsprechungen in den synoptischen Evangelien haben, teilweise aber auch nur thematisch verwandt sind, so daß gelegentlich sogar schon „apokryphe Evangelien“ als Quelle vermutet worden sind. Wahrscheinlicher ist eine im Wortlaut noch freie Behandlung des zitierten Textes¹⁴¹. In 13,2 wird ein Zitat aus dem Propheten Jesaja (Jes 52,5b) mit der gleichfalls der griechischen Bibel entnommenen, aber leicht modifizierten Einleitung „es sagt nämlich der Herr“ (λέγει γὰρ ὁ κύριος anstelle von τάδε λέγει κύριος) eingeführt; der Auferstandene fungiert als Sprecher eines Zitates der heiligen Schriften Israels. In 2Clem. 12,2 schließlich findet sich ein Wort jenes Herrn, das sachliche Analogien in zwei sogenannten apokryph gewordenen Evangelien hat, nämlich in EvThom 22 sowie in EvÄg (bei Clem., str. III 92,2–93,1 [s.u., S. 676 f.]), in den kanonisch gewordenen Evangelien dagegen nicht belegt ist. Eine direkte literarische Abhängigkeit ist freilich ganz unwahrscheinlich¹⁴². Zusammengefaßt kann man sagen, daß der Verfasser der Homilie, die uns als zweiter Clemensbrief überliefert ist, sich also in gleicher Weise auf Herrenworte wie auf Stellen aus den heiligen Schriften Israels bezieht und beide zugleich als verbindliche „Schrift“ (γραφή), die rechte Lebensgestaltung normiert und zu ihr ermuntert, empfindet.

Das chronologisch nächste, auf die sogenannten Apostolischen Väter folgende Zeugnis für die Entwicklung hin zu einer kanonischen Sammlung urchristlicher Schriften stellt ein leider nur noch in Fragmenten erhaltenes Werk dar, das *Papias*, Bischof oder jedenfalls Gemeindeleiter in seiner Heimatstadt Hierapolis/Phrygien, zu Beginn des zweiten Jahrhunderts schrieb; auch über den Autor wissen wir kaum etwas. Sein Werk trug den Titel Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε, der nach allem, was wir über den Inhalt wissen, „auslegende Darstellung der Herrenüberlieferung in fünf Büchern“ übersetzt werden muß¹⁴³. Die Datierung pendelt aufgrund der spärlichen Informationen zwi-

¹⁴⁰ So W. PRATSCHER, Der zweite Clemensbrief, KAV 3, Göttingen 2007, 132; vgl. aber seinen Verweis auf Iren., haer. II 34,3 (FC 8/2, 286 f. BROX) ebd., 131 f. Das λέγει deutet jedenfalls auf eine schriftliche Fassung (so PRATSCHER, ebd. mit Hinweis auf die ausführliche Untersuchung bei R. WARNS, Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Diss. theol. (masch.), Marburg 1985, 361–370 [zitiert wird nach der inneren Paginierung]). Vgl. auch J.A. KELHOFFER, Book (wie Anm. 112), 13–16.

¹⁴¹ Vgl. die ausführlichen synoptischen Vergleiche bei W. PRATSCHER, Clemensbrief (wie Anm. 140), 97 (für 2Clem. 4,5 mit Mt 7,5; 7,23 und Lk 13,27) und die nicht minder ausführlichen Erwägungen bei R. WARNS, Untersuchungen (wie Anm. 140), 333.336.395 f.; weiter zu 2Clem. 5,2–4 (244 f.) bei W. PRATSCHER, Clemensbrief, 101–104; zu 6,1 (244 f.) bei PRATSCHER, 108 f.; zu 9,11 (250 f.) bei PRATSCHER, 142–144; zu 13,2–4 (254–257) bei PRATSCHER, 171–176; zu 15,4 (258 f.) bei PRATSCHER, 194.

¹⁴² Synopse bei W. PRATSCHER, Clemensbrief (wie Anm. 140), 161: „Als nämlich der Herr selbst von jemandem gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sagte er: Wenn die zwei eins sein werden, und das Äußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich“.

¹⁴³ Eus., h.e. III 39,1 (GCS Eusebius 2/1, 284,24 f. SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN = Frg. 5 KÖRTNER = Frg. 5 NORELLI). – Die neuen Ausgaben von U.H.J. KÖRTNER, Papiasfragmente, in: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, eingeleitet, hg., übertragen und erl. v. U.H.J. KÖRTNER/M. LEUTZSCH, SUC 3, Darmstadt 1998, 3–103 und Papias di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti. Introduzione, testo,

schen 80 n.Chr. und 160 n.Chr., der gegenwärtige Forschungskonsens grenzt meist auf die Spanne zwischen 125 und 140 n.Chr. ein, allerdings wird auch mit Berufung auf Eusebius eine Frühdatierung auf das Jahr 110 n.Chr. vertreten¹⁴⁴. Aus den verschwindend geringen Resten, die uns überliefert sind, geht zumindest soviel hervor, daß Papias keinen Kommentar zu einem Evangelium oder mehreren geschrieben, sondern von Apostelschülern Nachrichten verschiedenster Herkunft über Worte und Taten Jesu gesammelt und diese erklärt hat. Papias kannte mindestens den Text zweier kanonisch gewordener Evangelien (nämlich das des Markus und Matthäus), aber die spätere Überlieferung ist ihm feindlich gesonnen und daher mutmaßlich auch an diesem Punkte sicher nicht erschöpfend. Papias selbst bevorzugte als Schüler der unmittelbaren nachapostolischen Generation die *mündliche* Jesus-Überlieferung: „Denn ich war der Ansicht, daß mir die Bücherweisheit nicht so viel nutzen würde wie die Berichte von der lebendigen und bleibenden Stimme“¹⁴⁵. Diese Tendenz läßt sich auch in der Bemerkung des Papias über das Markusevangelium erkennen, die sich mit dem Lukasprolog berührt¹⁴⁶. Sowohl bei Papias als auch bei Lukas läßt sich erkennen, daß durch die Betonung von Zuverlässigkeit, Augenzeugenschaft und präziser Reihenfolge die Kontinuität und Legitimität der Jesusüberlieferung garantiert werden soll. Die mündliche Tradition wird aber von Papias natürlich vor allem deswegen bemüht, um (offenbar in Konkurrenz zu anderen Werken) die eigene Schriftlichkeit zu legitimieren¹⁴⁷; damit ist allerdings keineswegs gesagt, daß die „Berichte von der lebendigen und bleibenden Stimme“ (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης) nicht bereits in einer *schriftlichen* Quelle vorlagen¹⁴⁸. Außerdem wird man Papias ein dezidiertes Interesse an den schriftlichen Formen der Evangelien nicht absprechen können, wie gerade die oft und kontrovers behandelten Notizen über die Verfasser der Evangelien zeigen, die für unsere Zusammenhänge allerdings nicht einschlägig sind. Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß Papias schon als Zeuge des entwickelten ‚Kanon‘ der vier Evangelien in Anspruch genommen werden darf (anders Charles E. Hill und Theo K. Heckel)¹⁴⁹. Er ist aber insofern ein wichtiger Zeuge für die Entwicklung hin zu einer kanonischen Sammlung urchristlicher

traduzione e note di E. NORELLI, LCPM 36, Mailand 2005, ersetzen die bisherigen (zur Stelle bei Eusebius vgl. den erschöpfenden Kommentar bei NORELLI, ebd., 59–80.241). Aus der reichen Literatur sind noch zwei Monographien zu nennen: J. KÜRZINGER, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, kommentierte Bibliographie, EichM 4, Regensburg 1983; U.H.J. KÖRTNER, Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, FRLANT 133, Göttingen 1983, zur Sache auch Ch. MARKSCHIES, Theologie, 249–251.

¹⁴⁴ Vgl. dazu Eus., h.e. III 36,1f. (274,13–16) und U.H.J. KÖRTNER, Papiasfragmente (wie Anm. 143), 30 f.; Th.K. HECKEL, Evangelium, 220–222 sowie E. NORELLI, Papias (wie Anm. 143), 48–54.

¹⁴⁵ Eus., h.e. III 39,4 (286,20–22 = Frg. 5 KÖRTNER = Frg. 5 NORELLI). – Neuere Kommentare bei Th.K. HECKEL, Evangelium, 229–246; Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 250 mit Anm. 139 und E. NORELLI, Papias (wie Anm. 143), 276–280.

¹⁴⁶ Eus., h.e. III 39,15 (286,20–22 = Frg. 5 KÖRTNER = Frg. 5 NORELLI) – zur Kommentierung vgl. Th.K. HECKEL, Evangelium, 262 f.; J. SCHRÖTER, Jesus (2008), 288 f. und E. NORELLI, Papias (wie Anm. 143), 311–315.

¹⁴⁷ So W.A. LÖHR, Beobachtungen, 238.

¹⁴⁸ W.A. LÖHR, Beobachtungen, 240 Anm. 29: „Für diese Beobachtung könnte das wörtliche Presbyterzitat in h.e. III,39,15 sprechen.“

¹⁴⁹ Ch.E. HILL, What Papias Said about John (and Luke). A ‚New‘ Papian Fragment, JThS.NS 49, 1998, 582–629 und Th.K. HECKEL, Evangelium, 219–265; ausführliche Kritik an HILL bei E. NORELLI, Papias (wie Anm. 143), 504–521 und nun auch bei M. HENGEL, Evangelien, 84 Anm. 250.

Schriften, weil er (wie dann verschiedene andere Autoren, vor allem Gnostiker, nach ihm, u.a. Basilides, Herakleon, Ptolemaeus und Valentin) bestimmte Texte exegesierte und kommentierte; was aber exegesiert und kommentiert wird, hat bereits einen bestimmten Grad von Verbindlichkeit erhalten. Es wird nicht mehr umgeschrieben oder erweitert, sondern ausgelegt und kommentiert.

Als nächster einschlägiger Autor ist der Apologet *Justin* zu nennen, der als geachteter Lehrer in der Hauptstadt des Reiches vermutlich zugleich auch die Verhältnisse in Rom in der Mitte des zweiten Jahrhunderts repräsentiert. Er kennt nicht nur mehrere Evangelien, die er auch ἀπομνημονεύματα, „Denkwürdigkeiten“, nennt, die „von den Aposteln und denen, die ihnen folgten“, verfaßt sind¹⁵⁰, und einmal auch (und übrigens erstmals) im Plural „Evangelien“: „die Apostel, in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, die man auch Evangelien nennt“ (οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια)¹⁵¹. Justin wählt den Ausdruck „Erinnerungen“ (ἀπομνημονεύματα), um seinen paganen, mit der jüdisch-christlichen Kultur nicht vertrauten Lesern deutlich zu machen, daß es sich bei den „Evangelien“ um Erinnerungen eines Augenzeugen an eine bedeutende Person, wie etwa die des Xenophon an Sokrates unter diesem Titel, handelt und nicht um allgemeine „Denkwürdigkeiten“ (ὑπομνήματα)¹⁵². Justin bezeugt auch die gottesdienstliche Verwendung der Evangelien in spezifischen Abschnitten zum Zwecke ihrer Lesung, möglicherweise sogar die Anfänge einer Lese- bzw. Perikopenordnung¹⁵³.

Die sorgfältige Prüfung aller Zitate und Anspielungen zeigt, daß Justin mindestens die drei Synoptiker kannte, wobei er den Text der Evangelien mit einer gewissen Freiheit nutzte und die unterschiedlichen Versionen aus stilistischen Gründen und bzw. oder zu katechetischen Zwecken harmonisierte¹⁵⁴ bzw. (wie im Fall der Abendmahlsworte) schon existierende, liturgisch motivierte Harmonisierungen zitierte¹⁵⁵. Obwohl immer wieder umstritten ist, ob er das Johannesevangelium kannte, sollte man angesichts umfangreicher Nachweise in den letzten Jahren nun nicht mehr daran zweifeln¹⁵⁶. Ebenso ist wahrschein-

¹⁵⁰ Just., dial. 103,8 (220 GOODSPEED/PTS 47, 249,53 f. MARCOVICH). M. Hengel hat die Formulierung ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων, mit denen Justin die Autorschaft der „Denkwürdigkeiten“ (ἀπομνημονεύματα) charakterisiert, auf die „apostolischen“ Evangelien Matthäus und Johannes und die der „Nachfolger der Apostel“ Markus und Lukas interpretiert (DERS., Evangelien, 34 f.).

¹⁵¹ Just., 1apol. 66,3 (75 GOODSPEED/SC 507, 306,12 f. MUNIER).

¹⁵² E. SCHWARTZ, Art. Apomnemonemata, PRE 2/1, Stuttgart 1895, 170 f.; L. ABRAMOWSKI, Die „Erinnerungen der Apostel“ bei Justin, in: Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium, hg. v. P. STUHLMACHER, WUNT 28, Tübingen 1983, 341–353; M. HENGEL, Evangelien, 5–8 mit Anm. 19.

¹⁵³ 1apol. 65–67; dazu ausführlich Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 166–170; J.Ch. SALZMANN, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten, WUNT 2/59, Tübingen 1994, 235–250 sowie DERS. The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy, in: What Athens Has to Do with Jerusalem. Essays in Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of G. Foerster ed. by L.V. RUTGERS, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 1, Löwen 2002, 305–331.

¹⁵⁴ J. VERHEYDEN, Assessing Gospel Quotations in Justin Martyr, in: New Testament Textual Criticism and Exegesis. FS J. Delobel, ed. by A. DENAUX, BETHL 161, Löwen 2002, 361–377.

¹⁵⁵ Dazu u.a. Ch.H. COSGROVE, Justin Martyr and the Emerging Christian Canon, VigChr 36, 1982, 209–232 und vor allem Th.K. HECKEL, Evangelium, 309–329 (mit Referaten der einschlägigen Sekundärliteratur) und M. HENGEL, Gospels, 19 f.

¹⁵⁶ Dazu vor allem: T. NAGEL, Rezeption (wie Anm. 126), 94–116; vgl. aber auch Th.K. HECKEL, Evangelium, 320–329; C.E. HILL, Was John's Gospel among Justin's *Apostolic Memoirs*, in: Justin Martyr and his

lich, daß sich der Apologet mit seiner Formulierung „seine (sc. des Petrus) Erinnerungen“ auf das kanonisch gewordene Markus- und nicht auf das apokryph gewordene Petrus-evangelium bezieht¹⁵⁷. Es läßt sich auch nicht eindeutig belegen, daß Justin weitere, beispielsweise die bei Clemens und Origenes erwähnten apokryph gewordenen Evangelien, gekannt und benutzt hat, obwohl sich bei ihm durchaus Überlieferungen finden, die nicht aus den kanonisch gewordenen Evangelien stammen¹⁵⁸.

Natürlich findet man bei Justin keine eigene Begründung eines Viererevangeliums, wie sie später bei Irenaeus von Lyon begegnet, und auch keine Debatte über den Grad der Verbindlichkeit von Evangelien. Das ist aber angesichts des Genres seiner Schriften, die vor allem apologetisch motiviert sind, auch nicht sonderlich verwunderlich: Die paganen Leser der Apologien interessierte die Frage nicht, was für Probleme sich genau hinter den „Denkwürdigkeiten“ verbargen, gegenüber den jüdischen Gesprächspartnern war es nicht sinnvoll, Fragen nach dem Verbindlichkeitsgrad christlicher Schriften zu stellen. Es gibt also gute Gründe für die Annahme, daß Justin in der Bibliothek der römischen Gemeinde die vier kanonisch werdenden Evangelien zur Verfügung hatte und darüber hinaus einige weitere Jesusüberlieferungen kannte. Er ist ein Zeuge dafür, daß sich um die Jahrhundertmitte mindestens in Rom die Verbindlichkeit der „Denkwürdigkeiten der Apostel“, also der Evangelien, an die der heiligen Schriften Israels mindestens angenähert hatte, jedenfalls dann, wenn man auf ihre Bedeutung für die theologische Argumentation des Apologeten sieht und für die Liturgien der Kirche, die er beschreibt. Die Lesung aus den „Denkwürdigkeiten“ war neben die Lesungen aus den heiligen Schriften Israels getreten, im Gottesdienst war damit aber die klassische jüdische Dreiteilung von וְכַתְּבִים וְתֹרָה וְנְבִיאִים, von „Gesetz, Propheten und Schriften“ durch eine Zweiteilung von Evangelien („Denkwürdigkeiten“) und Propheten, von einer Lesung aus den neuen und aus den alten heiligen Schriften getreten¹⁵⁹.

Wie wenig damit freilich schon im ganzen römischen Reich der Wortlaut von Evangelien verbindlich gemacht war, bezeugt ausgerechnet ein Schüler Justins, der Syrer *Tatian*. Vielleicht sogar noch während seiner Studien beim Lehrer in Rom, in jedem Falle aber vor seiner endgültigen Abreise in seine Heimat Anfang der siebziger Jahre des zweiten Jahrhunderts verfaßte er unter dem Titel τὸ διὰ τεσσάρων, „das Diatessaron“, eine Evangelienharmonie. Das ursprünglich wohl in syrischer Sprache verfaßte Werk wurde schnell in die beiden Haupt- und weitere Teilsprachen des Reiches übersetzt, dazu in orientalische Sprachen, und im vierten Jahrhundert von Ephraem, dem Syrer, ausführlicher kommentiert¹⁶⁰.

Worlds, ed. by S. PARVIS/P. FOSTER, Minneapolis 2007, 88–94 und die weitere Literatur bei M. HENGEL, *Evangelien*, 35 Anm. 102.

¹⁵⁷ Vgl. C.-J. THORNTON, Justin und das Markusevangelium, ZNW 84, 1993, 93–110, der damit eine bereits von Karl August Credner vor dem Fund des Akhmîm-Codex vertretene (DERS., *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, hg. v. G. VOLKMAR, Berlin 1860, 17–20) und von P. PILHOFER, Justin und das Petrus-evangelium, ZNW 81, 1990, 60–78 erneuerte These zurückgewiesen hatte.

¹⁵⁸ Vgl. A.J. BELLINZONI, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr, NTS 17, Leiden 1967, 139–143 und Th.K. HECKEL, *Evangelium*, 313–329.

¹⁵⁹ Dazu (mit Literatur) Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 166–170; M. HENGEL, *Evangelien*, 266–269.

¹⁶⁰ Bibliographie der Ausgaben und Übersetzungen in CPG 1, 1106(1)–(12); zur Sache zusammenfassend W.L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, SVigChr 25, Leiden u.a. 1994 (dort u.a. S. 26–33 zu möglichen zeitgenössischen anderen Evangelienharmo-

Da die griechische, lateinische und syrische Fassung bis auf unterschiedlich umfangreiche Reste verloren sind, kommt der Kommentierung Ephraems für die Rekonstruktion der Harmonie große Bedeutung zu. Sie zeigt bereits mit ihrem Titel („das eine Evangelium aus vier Evangelien“), daß einerseits die vier Evangelien bereits eine verbindliche Stellung in der Kirche innehaben, daß andererseits aber ihr Text nicht unantastbar ist. Außerdem finden sich in der Harmonie Tatians auch Traditionen, die nicht in die vier kanonischen Evangelien gehören, sondern heute nur noch in apokryph gewordenen Evangelien überliefert sind¹⁶¹. Das Diatessaron besaß in Syrien bis ins fünfte Jahrhundert hinein ‚kanonische‘ Geltung und ist erst dann energisch bekämpft und verdrängt worden, was deutlich macht, daß man mindestens im zweiten Jahrhundert das Unternehmen Tatians als legitim ansah. Wenn entsprechende, freilich polemisch motivierte Nachrichten zutreffen, hat Tatian die Paulusbriefe nicht als ‚Schrift‘ angesehen¹⁶², aber schon der Apologet *Theophilus von Antiochien* (zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts) kennt Evangelien und Paulusbriefe als autoritative Schrift¹⁶³.

Theophilus bietet zwar in seiner apologetischen Schrift „An Autolykus“ zwei explizite Zitate aus dem Prolog des Johannesevangeliums (αἱ ἄγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει ...; vgl. Autol. II 22,5 [PTS 44, 70,17f. MARCOVICH]), die freilich für die Argumentation besonders wichtig sind, und kennt ebenso eine Sammlung von Paulusbriefen, die einzelne Briefe des späteren Corpus Paulinum beinhaltet (Röm, 1/2Kor, Eph, Phil, Kol und die drei Pastoralbriefe), aber bezeichnet ausschließlich die Schriften der hebräischen Bibel als „göttliche Schrift“ (ἡ θεῖα γραφή; vgl. Autol. II 10,10; 13,7; 18,1 [PTS 44, 54,30–33; 60,32–35; 65,1–3 MARCOVICH]) und zitiert sie häufig. Man kann freilich mit solchen Beobachtungen die ohnehin etwas problematische These, er habe ein „Christentum ohne Christus“ vertreten¹⁶⁴,

nien) und M. HENGEL, Evangelien, 45–48. Die Edition des berühmten griechischen Diatessaron(?) -Fragments aus Dura Europos ist jüngst nachgedruckt worden: A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura, ed. with Facsimile, Transcription and Notes by C.H. KRAEHLING, StD 3, London 1935 (= ND Analecta Gorgiana, Piscataway, NY 2006). Das Stück wurde offenbar (kurz vor Eroberung der Stadt durch die Perser Mitte des dritten Jahrhunderts?) zerknüllt und als Müll auf die Straße geworfen (ebd., 3). Allerdings handelt es sich nach D.C. PARKER/D.G.K. TAYLOR/M.S. GOODACRE, The Dura-Europos Gospel Harmony, in: Studies in the Early Text of the Gospels and Acts. The Papers of the First Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament, ed. D.G.K. TAYLOR, with a Foreword by D.C. PARKER, Text-Critical Studies 1, Birmingham 1999, 192–228, um ein Fragment aus einer unbekannten Evangelienharmonie und gar nicht um ein griech. Fragment des Diatessarons.

¹⁶¹ Vgl. z.B. G. WINKLER, Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniensfestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen, OrChr 78, 1994, (177–229) 180–190 und schon W.L. PETERSEN, Diatessaron (wie Anm. 160), 14–21.

¹⁶² Zu Tatians Theologie und dem Diatessaron vgl. auch M. ELZE, Tatian und seine Theologie, FKDG 9, Göttingen 1960, 124; nach Hier., praef. in Tit. (CChr.SL 77C, 3,19f. BUCCHI) soll Tatian mehrere Paulusbriefe verworfen haben; zu den Schriftzitaten s. R.M. GRANT, Tatian and the Bible, StPatr 1 = TU 63, Berlin 1957, 300–306; DERS., Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988, 124–128 und E. DASSMANN, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 249f.

¹⁶³ Thlp. Ant., Autol. II 22,5–6 sowie III 14,3–5 (PTS 44, 70,17–24 sowie 114,8–14 MARCOVICH), vgl. A. HARNACK, Theophilus von Antiochien und das Neue Testament, ZKG 11, 1889/1890, 1–21; R.M. GRANT, The Bible of Theophilus of Antioch, JBL 66, 1947, 173–196; M. SIMONETTI, La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochia, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou, publiés par J. FONTAINE/Ch. KANNengiesser, Paris 1972, 197–207; N. ZEEGERS-VANDER VORST, Les citations du Nouveau Testament dans les Livres à Autolykus de Théophile d'Antioche, StPatr 12 = TU 115, Berlin 1975, 371–381.

¹⁶⁴ J. BENTIVEGNA, A Christianity without Christ by Theophilus of Antioch, StPatr 13 = TU 116, Berlin 1975, (107–130) 128–130 sowie R. ROGERS, Theophilus of Antioch. The Life and Thought of a Second-Cen-

nicht begründen – schließlich finden sich allerlei Anspielungen auf neutestamentliche Texte und Vorstellungen, auf die prominente Stellung des Johannesprologs war schon hingewiesen worden, und in apologetischen Zusammenhängen ist ohnehin eine direkte Argumentation mit den kanonisch gewordenen Schriften des späteren Neuen Testaments wenig sinnvoll gewesen¹⁶⁵.

Am Ende unseres Durchgangs durch die erhaltenen Texte können wir nun noch einmal auf die Frage zurückkommen, die Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zwischen Zahn und Harnack so umstritten war, die Frage nach dem Alter des ‚Kanons‘ der vier kanonisch gewordenen Evangelien, die gerade in den letzten Jahren wieder vermehrt diskutiert wurde¹⁶⁶. Sicherer Ausgangspunkt für die Existenz einer Sammlung von vier Evangelien sind erst die Zeugnisse vom Ende des zweiten Jahrhunderts, insbesondere bei Irenaeus von Lyon, die wir im Abschnitt 3.4 behandeln. Trotzdem wird immer wieder eine deutlich frühere Datierung erwogen, und der britische Kodikologe Theodore Skeat versuchte, solche früheren Datierungen durch kodikologische Beobachtungen abzusichern¹⁶⁷. Wir sahen, daß Papias von Hierapolis nicht als Zeuge für eine solche frühe Datierung herangezogen werden kann, wohl aber mit guten Gründen, wenn auch nicht vollkommen zweifelsfrei, Justin in der Mitte des Jahrhunderts. Eine noch frühere Datierung in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wie sie mit unterschiedlichen Argumenten von Martin Hengel erwogen bzw. oder noch für das erste Jahrhundert von Theodor K. Heckel vertreten wird, ist natürlich möglich, aber mangels Quellen kaum nachzuweisen¹⁶⁸. Die von Hengel erstmals wieder wirklich beachteten Überschriften der Evangelien (in der Langform εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν und Ἰωάννην) sind sicher keine sehr späten Zusätze zu ursprünglich titellosen Schriften, sondern können schon an die ersten Verse des Markusevangeliums anknüpfen (s.o., S. 32). Freilich bleibt ihre exakte Datierung ebenfalls hypothetisch, und ihr erstmaliges Auftreten muß gar nicht mit dem Aufkommen des Vier-Evangelien-‚Kanons‘ verbunden gewesen sein¹⁶⁹.

tury Bishop, Lanham, MD/Oxford 2000, 173–186 (eine Übersicht der biblischen Zitate und Anspielungen ebd., 24–29).

¹⁶⁵ L. ABRAMOWSKI, Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, hg. v. C. COLPE, Berlin 1992, (189–201) 195–200.

¹⁶⁶ M. HENGEL, Die Evangelienüberschriften, SHAW.PH 1984/3, Heidelberg 1984 = DERS., Jesus und die Evangelien. Gesammelte Schriften 5, hg. v. C.-J. THORNTON, Tübingen 2007, 526–567; G. STANTON, The fourfold Gospel, NTS 43, 1997, 317–346; Th.K. HECKEL, Evangelium, passim.

¹⁶⁷ T.C. SKEAT, The Origin of the Christian Codex, ZPE 102, 1994, 263–268 = DERS., The collected Biblical Writings, ed. by J.K. ELLIOT, NTS 113, Leiden u.a. 2004, 79–87; DERS., The Oldest Manuscript of the Four Gospels, NTS 43, 1997, 1–34 = DERS., Writings, 158–192.

¹⁶⁸ „Die Vierevangelien Sammlung wurde etwa um 120 in der Bibliothek einer großen Gemeinde, etwa in Ephesus oder Rom, zusammengestellt und blieb zunächst auf große Gemeinden beschränkt. Justin setzt sie bereits voraus“ (M. HENGEL, Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien, Tübingen 2007, 72 Anm. 150; vgl. DERS., Evangelien, 196–216).

¹⁶⁹ M. HENGEL, Evangelienüberschriften (wie Anm. 166), 12 = DERS., Jesus (wie Anm. 166), 531; DERS., Evangelien, 87–95; kritisch: D.C. PARKER, Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text, Cambridge 1992, 10–22; DERS., Rez. Th.K. HECKEL, Evangelium, in: JThS.NS 52, 2001, (297–301) 299 sowie jetzt S. PETERSEN, Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, ZNW 97, 2006, 250–274.

Die Tatsache, daß sich im zweiten Jahrhundert in den meisten Regionen des antiken Christentums ein ‚Kanon‘ von vier Evangelien, die durchaus nicht harmonisch zueinander passen und oft voneinander abweichen, durchsetzte, verlangt nicht nur angesichts des Erfolgs des Diatessarons im syrischen Raum nach Erklärung¹⁷⁰. Zunächst einmal kann man vordergründig darauf hinweisen, daß die vier kanonisch gewordenen Evangelien offenkundig als Einzelschriften zur Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits eine solche Anerkennung in christlichen Gemeinden besaßen, daß es nicht mehr möglich war, sie einfach durch eine Harmonie zu ersetzen¹⁷¹. Auf der anderen Seite wird an dieser Stelle deutlich, daß der Prozeß einer Verbindlichmachung von Texten für eine Gruppe stets einen Kompromiß zwischen Ausscheidung und Integration beinhaltet, der auf Einheit in der Vielfalt (Hengel) bzw. Anerkennung und Begrenzung von Pluralität (Theissen) führt. Das Stichwort der *Begrenzung von Pluralität* führt nun auch erstmals dazu, auch diejenigen bisher fehlenden apokryph gewordenen Evangelien in den Blick zu nehmen, die überwiegend den ersten beiden Dritteln des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben werden – also vor allem das Ägypterevangelium, das Hebräerevangelium (und möglicherweise schon ein weiteres judenchristliches Evangelium), das Matthiasevangelium, das Petrus-evangelium, das Philippus- und Thomasevangelium sowie möglicherweise das Evangelium der Zwölf, dazu die ebenso schwer datierbaren Fragmente apokryph gewordener Evangelien auf Papyrus. Ganz unabhängig davon, ob diese Texte die kanonisch gewordenen Evangelien oder einzelne derselben voraussetzen¹⁷² und wie weit sie überhaupt je allgemeiner, nicht gruppenspezifisch und reichsweit rezipiert wurden, kann man sich gut vorstellen, daß die Produktion dieser Texte bei denen, die an der Verbindlichkeit der Vier-Evangelien-Sammlung interessiert waren, die Anstrengungen zu deren Verbindlichmachung (also deren ‚Kanonisierung‘) nur beschleunigte. Dieser Druck verschärft sich, wenn man zu den Evangelien im strikten Sinne (also den εὐαγγέλιον bzw. εὐαγγέλιον κατὰ überschriebenen Texten, s.u., S. 346–352) weitere Schriften gnostischer Provenienz wie beispielsweise das Johannesapokryphon aus dem gnostischen Textfund von Nag Hammadi hinzunehmen würde.

4.3. Apostelschriften im zweiten Jahrhundert: Auch bei diesem Teil des späteren neutestamentlichen ‚Kansons‘ kann man für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch nicht von einer ‚kanonischen‘ Geltung ausgehen, sondern kann lediglich danach fragen, ob sich Zitate oder wenigstens eine Kenntnis der entsprechenden, dann kanonisch gewordenen Schriften nachweisen lassen. Das soll hier natürlich nicht im einzelnen dokumentiert werden; vielmehr geht es wieder nur darum, die großen Linien zu skizzieren. Eine Kenntnis der Apostelgeschichte des Lukas bei antiken christlichen Autoren läßt sich vor Justin nicht nachweisen (kann also für Papias nur vermutet werden), und auch für den stadtrömischen Apologeten hat sie kaum den Charakter eines normierten Teils der Bibel (vgl. 1apol. 39,3;

¹⁷⁰ Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an A. v. Harnacks bekanntes Diktum: „Dass die Kirche vier gleichwertige Evangelien besitzt, ist eine Tatsache, an die man sich seit 1700 Jahren so gewöhnt hat, dass sie das Nachdenken auch bei nachdenklichen Menschen nur selten hervorruft, und doch ist es eine höchst paradoxe Tatsache“ (VON HARNACK, GAL 2/1, 681).

¹⁷¹ Vgl. auch J. LEIPOLDT, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Tl. 1: Die Entstehung, Leipzig 1907 (= 1974), 142–150.

¹⁷² Dagegen vehement H. KOESTER, Gospels, 201–239.

41,5 u.a.)¹⁷³. Kenntnis und Benutzung des Jakobusbriefes sind im ganzen zweiten Jahrhundert nicht nachweisbar¹⁷⁴. Auch für die übrigen sogenannten katholischen Briefe ist das Ergebnis recht dürftig. Dagegen scheint der Hebräerbrief in Rom am Ende des ersten Jahrhunderts bekannt gewesen zu sein (1Clem. 17,1[?]; 36,2–5)¹⁷⁵. Die Apokalypse des Johannes ist vor Justin (dial. 81,4) ebenfalls weithin unbekannt, eher nur in ihrem unmittelbaren kleinasiatischen Entstehungsraum verbreitet¹⁷⁶.

Etwas anders, aber damit auch schwieriger, ist der Fall der Paulusbriefe¹⁷⁷. Denn in den Texten des zweiten Jahrhunderts finden sich diverse Hinweise auf die Kenntnis von Paulusbriefen (vgl. 1Clem. 47,1–3; 49,5 u.a.¹⁷⁸; Polyc., ep. 11,2¹⁷⁹; zu den Ignatiusbriefen s.u.). Im ersten Clemensbrief, dem Schreiben der römischen Gemeinde an ihre korinthische Schwesterkirche¹⁸⁰, deutet sich auch schon an, daß ein Paulusbrief einen besonderen Grad von Verbindlichkeit besitzt. Der Autor weist auf „den Brief des seligen Apostels Paulus“ (1Clem. 47,1 τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου) hin; er enthalte Evan-

¹⁷³ Vgl. F. OVERBECK, Über das Verhältnis Justin des Märtyrers zur Apostelgeschichte, ZWTh 15, 1872, 305–349 = DERS., Werke und Nachlaß, Bd. 1: Schriften bis 1873, in Zusammenarbeit mit M. STAUFFACHER-SCHAUB hg. v. E.W. STEGEMANN/N. PETER, Stuttgart/Weimar 1994, 115–154 (ebd., 107–113 enthält eine Einleitung von STEGEMANN); E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen ¹³1961, 6 f.; E.F. OSBORN, Justin Martyr, BHTh 47, Tübingen 1973, 135–138 sowie jetzt O. SKARSAUNE, Justin and his Bible, in: Justin Martyr and his Worlds, ed. by S. PARVIS/P. FOSTER, Minneapolis 2007, (53–76) 54 f. 68–71.

¹⁷⁴ Das erste einwandfreie Zitat liegt im syrischen Ps.-Clem., virg. I 11,4 (2, 19,28–20,2 FUNK/DIEKAMP) vor.

¹⁷⁵ A.F. GREGORY, 1 *Clement* (wie Anm. 132), 152 f. (zu 1Clem. 36,2–5).

¹⁷⁶ Vgl. aber Papias, Frg. 12 KÖRTNER = Frg. 5 NORELLI (mit ausführlichem Kommentar ebd., 398–411; die Bischofsstadt des Papias, das phrygische Hierapolis, liegt in teils unmittelbarer geographischer Nähe zu einzelnen Orten, die die Sendschreiben der Offenbarung erwähnen, insbesondere direkt gegenüber von Laodicea [vgl. Apk 3,14–22]) und F. SIEGERT, Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern, NTS 27, 1981, (605–614) 605–607 – zu der Entstehung eines dritten Teils des neutestamentlichen Kanons vgl. beispielsweise J. SCHRÖTER, in: Die Apostelgeschichte und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Beobachtungen zur Kanonisierung der Apostelgeschichte und ihrer Bedeutung als kanonischer Schrift, in: Canons, ed. by J.-M. AUWERS/H.J. DE JONGE, 395–429 = DERS., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204, Tübingen 2008, 297–329.

¹⁷⁷ W. SCHNEEMELCHER, Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, ZKG 75, 1964, 1–20 = DERS., Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik, hg. v. W.A. BIENERT/K. SCHÄFERDIEK, ABla 22, Thessaloniki 1974, 154–181; K. ALAND, Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts, in: Kerygma und Logos, Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS C. Andresen, hg. v. A.M. RITTER, Göttingen 1979, 29–48 = DERS., Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag hg. v. B. KÖSTER u.a., Berlin/New York 1990, 97–116; A. LINDEMANN, Paul in the Writings of the Apostolic Fathers, in: Paul and the Legacies of Paul, ed. by W.S. BABCOCK, Dallas 1990, 25–45 sowie DERS., Paul's Influence on 'Clement' and Ignatius, in: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, ed. by A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT, Oxford 2005, 9–24.

¹⁷⁸ A.F. GREGORY, 1 *Clement* (wie Anm. 132), 144–151 (zu 1Clem. 47,1–4; 37,5–38,2; 49,5; 24,1.4 f.; 35,5 f. sowie 32,4–33,1).

¹⁷⁹ P. HARTOG, Polycarp and the New Testament, WUNT 2/134, Tübingen 2002, 170–189, bes. 177–179.

¹⁸⁰ W. WREDE, Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe, Göttingen 1891 bzw. A.v. HARNACK, Einführung in die Alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), Leipzig 1929, 66–71; D.A. HAGNER, The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome, NTS 34, Leiden 1973, 221–248 und jetzt B.M. METZGER, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance, Oxford 1987 (= ⁴1992), 40–49, bes. 43.

geliumsverkündigung (47,2 τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν)¹⁸¹. Unter dem „Evangelium“ versteht Clemens aber die gute Botschaft von der Erlösung durch das Blut Christi¹⁸². Auf Ignatius von Antiochien kann angesichts der wieder neu entfachten Diskussion um die Authentizität und Datierung seiner Briefe nur mit Vorbehalt hingewiesen werden. Wären die Briefe erst ins spätere zweite Jahrhundert zu datieren, was von Reinhard Hübner und Timothy Barnes favorisiert wird, würden sie als Zeugnisse für eine Sammlung der Paulusbriefe in der Zeit vor Marcion ausscheiden¹⁸³. Gehören sie dagegen in die Regierungszeit des römischen Kaisers Trajan (wofür immer noch die meisten und die besten Argumente sprechen)¹⁸⁴, würden sie durch ihre Berufung auf mehrere Paulusbriefe deren Zusammenstellung für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts belegen. Mehrere Paulusbriefe werden schließlich auch im Brief des Polykarp an die Philipper erwähnt.

Weniger auffallend ist angesichts der geradezu kümmerlichen Reste des einstmals fünfbandigen Werks, daß *Papias von Hierapolis* Paulus nicht nennt. Aber auch bei *Justin* kommt Paulus jedenfalls nicht sehr ausführlich zu Wort (allerdings auch nicht, wie noch in früheren Auflagen behauptet wurde, gar „nicht zu Wort“)¹⁸⁵. Natürlich hat Justin von Paulus etwas gewußt und auch eine Sammlung seiner Briefe gekannt; er bezieht sich auch auf den Hebräerbrief. Denn man muß wohl mit einer Sammlung von Paulusbriefen um 100 n.Chr. rechnen, auch wenn über Umfang, Reihenfolge, Entstehungsort und andere Einzelheiten keine Klarheit zu gewinnen ist. Offenbar waren aber schon damals die Briefe nicht chronologisch und nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet, sondern nach

¹⁸¹ So auch B.M. METZGER, Canon (wie Anm. 180), 42 f. und jetzt auch H.E. LONA, Clemensbrief (wie Anm. 131), 506 f. und 48–65.

¹⁸² Vgl. etwa 1Clem. 7,4; 12,7; 21,6 (SUC 1, 34,6–9; 40,6–9; 52,15–54,4 FISCHER); ebenso E.W. FISHER, „Let us Look upon the Blood-of-Christ“ (1 Clement 7:4), VigChr 34, 1980, 218–236 – trotz auffälliger Behauptungen der Terminologie mit dem Hebräerbrief wird dieses Schreiben noch nicht explizit angeführt.

¹⁸³ R. HÜBNER, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, ZAC 1, 1997, 44–72; A. LINDEMANN, Antwort auf die „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, ZAC 1, 1997, 185–194; G. SCHÖLLGEN, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus, ZAC 2, 1998, 16–25; M.J. EDWARDS, Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner, ZAC 2, 1998, 214–226; H.J. VOGT, Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe, ZAC 3, 1999, 50–63; Th. LECHNER, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologieggeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien, SVigChr 47, Leiden u.a. 1999; T.D. BARNES, The Date of Ignatius, ET 120, 2008, 119–130 (Forschungsgeschichte der Debatte auf p. 119–123).

¹⁸⁴ Dafür spricht sich A. LINDEMANN, Sammlung, 339–341, aus: „Sehr deutliche Indizien für das Vorhandensein einer wirklichen *Paulusbriefsammlung* zeigen nun aber die Briefe des *Ignatius von Antiochien*“ (ebd., 339). Lindemann datiert die Briefe allerdings auf die Zeit Kaiser Hadrians, d.h. nach 117 n.Chr. und um 130 n.Chr. (ebd., 340).

¹⁸⁵ So jedenfalls G. KLEIN, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, FRLANT 77, Göttingen 1961, 200; vgl. aber die Nachweise für Röm 11,3 f. in Just., dial. 32,1; 39,1 und 46,6 in BiPa 1: Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Paris 1986, 440 sowie für Röm 14,11 in 1apol. 52,5 ebd., 443; für 1Kor 1,19–22 in dial. 38,2 ebd., 445; für 1Kor 3,16 in dial. 40,1 ebd., 449; für 1Kor 11,19 in dial. 51,2 ebd., 464; für 1Kor 11,23–26 in dial. 70,4 ebd., 464; für 1Kor 11,24 in dial. 41,1 ebd.; für 1Kor 12,7–10 in dial. 39,2 ebd., 465; für 1Kor 12,12 in dial. 42,3 ebd.; für 2Kor 3,14 in dial. 55,3 ebd., 475; für Gal 3,5–7 in dial. 119,5 ebd., 484; für Eph 1,6 in dial. 137,2 ebd., 489; Eph 1,21 in dial. 120,6 ebd., 491; für Eph 2,20 in dial. 114,4 ebd., 492; für Eph 4,8 in dial. 39,4 bzw. 87,6 ebd., 494; für Phil 2,8 f. in dial. 33,2 ebd., 500; für Phil 2,10 in 1apol. 52,5 ebd., 500; für Phil 3,3 in dial. 12,3 ebd., 501; für Phil 3,20 in (Ps.-?) Just., fr. res. p. 47,21 HOLL ebd., 502, weitere Belege für den Kolosserbrief ebd., 503, die Thessalonicherbriefe ebd., 507,509 und für Hebr 3,5 in dial. 46,3; 56,1; 79,4; 130,1 ebd., 520; für Hebr 10,32 in 1apol. 61,12 ebd., 523.

Adressaten (zuerst Briefe an Gemeinden, dann an Einzelpersonen) und innerhalb der beiden Gruppen nach Brieflänge. Möglicherweise hat Justin auf eine ausführlichere Benutzung der Briefe des Paulus verzichtet, weil diese von den Gnostikern und von Marcion vereinnahmt wurden, aber dies bleibt unsicher¹⁸⁶.

Obwohl für die Kenntnis und Benutzung des „apostolischen“ Teils des späteren Neuen Testaments in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nur wenige Zeugnisse beizubringen sind, ist nicht unwahrscheinlich, daß es damals wenigstens schon eine Paulusbriefsammlung gab. Ob diese Texte in jener Zeit eine normative Geltung hatten und wie diese Geltung exakt im Verhältnis zu den kanonisch gewordenen Schriften des späteren „Alten Testaments“ zu beschreiben ist, bleibt unsicher¹⁸⁷. Andererseits wird in verschiedenen Texten die „apostolische“ Autorität so stark betont, daß Paulus gleichsam davon profitieren muß. Wenn Ignatius von den *δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* (IgnMagn 13,1 [SUC 1, 170,1 f. FISCHER]) redet, so meint er die lebendige Tradition von Herren- und Apostelweisung. Da er aber andererseits direkt auf Paulusbriefe hinweist (IgnEph 12,2 [SUC 1, 152,3 FISCHER]: Paulus erwähnt die Epheser *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ*, „in jedem Brief“)¹⁸⁸, so ist der Ansatz zur späteren Normierung der Apostelweisung in den schriftlichen Dokumenten der „Apostel“ als autoritativer Teil der christlichen Bibel gegeben.

Interessant ist, daß in dem Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon aus dem Jahre 177¹⁸⁹ eine Passage aus der Johannesapokalypse (nämlich die Stelle Apk 22,11) als ‚Schrift‘ zitiert wird (Eus., h.e. V 1,58 [GCS Eusebius 2/1, 424,23–25 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN]). Das zeigt, daß unter Kaiser Marc Aurel um 177/178 n.Chr. zumindest in Gallien dieses Buch des späteren neutestamentlichen Kanons, wenn nicht auch andere Teile des „Apostolos“, hinsichtlich ihrer Autorität den Schriften des Alten Testaments gleichgestellt wurden.

4.4. Die Bedeutung von Gnosis, Marcion und Montanismus: Weil über den exakten Status der autoritativen Geltung der Schriften des späteren Neuen Testaments im frühen zweiten Jahrhundert so wenig Eindeutiges gesagt werden kann, werden im Modus der Hypothese drei große Richtungen im antiken Christentum des zweiten Jahrhunderts für die „Kanonisierung“, also für die Verbindlichmachung der Schriften des kanonisch gewordenen Neuen (und zum Teil auch des Alten) Testaments, verantwortlich gemacht. Diese Bewegungen sollen durch ihren Umgang mit den Schriften mindestens als Katalysator

¹⁸⁶ Vgl. W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Auflage mit einem Nachtrag v. G. STRECKER, BHTh 10, Tübingen 1964, 215 f.; vgl. auch E. DASSMANN, Stachel (wie Anm. 162).

¹⁸⁷ W. Schneemelcher war skeptisch (DERS., Paulus [wie Anm. 177], 19 f. = 180), K. Aland zuversichtlicher (DERS., Bemerkungen [wie Anm. 177], 31–35 = 99–101), Lindemann (DERS., Sammlung, 344) läßt die Frage offen.

¹⁸⁸ P. FORSTER, The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament, in: Reception, ed. by A.F. GREGORY/Ch.M. TUCKETT (wie Anm. 131), (159–186) 162 (IgnEph 5,3); 164–172.

¹⁸⁹ Vgl. aber auch in h.e. V 1,10 das Zitat aus Apk 14,4 (GCS Eusebius 2/1, 406,5 f. SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN). W.A. LÖHR, Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (Eusebius, h.e. V,1–2[4]), in: Oecumenica et Patristica. FS W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag, hg. v. D. PAPANDREOU/W.A. BIERNERT/K. SCHÄFERDIEK, Stuttgart u.a. 1989, 135–149, plädiert für eine (von ihm nicht datierte) Redaktion, auf deren Konto natürlich dann auch der Bezug auf die Apokalypse gehen kann; vgl. aber auch H. KRAFT, Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: Les martyrs de Lyon (177), Lyon, 20–23 sept. 1977, Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique 575, Paris 1978, 233–247.

gewirkt haben und die Mehrheitskirche zu einer Autorisierung der Schriften und einem theologischen Konzept autoritativer Schriften neben dem später so genannten Alten Testament provoziert haben. Für den exakten Zusammenhang der drei Bewegungen und der Etablierung eines „Kanons“ des „Neuen Testaments“ wird auch gern das Modell von Challenge and Response herangezogen, das beispielsweise bei dem englischen Althistoriker Arnold J. Toynbee (1889–1975) ein zentrales Formprinzip der historischen Entwicklung darstellt: Eine innerhalb des Christentums ausgelöste „Krise des alttestamentlichen Kanons im zweiten Jahrhundert“ provozierte die Mehrheitskirche zu einer „Kanonisierung“ der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments, gleichsam als „Notbremse“ gegen eine Diffusion des Begriffs wie Inhalts einer autoritativen Heiligen Schrift in unterschiedlichen Ausprägungen christlicher Theologie wie Vergemeinschaftung¹⁹⁰. Die drei Bewegungen, die im Rahmen dieses immer noch weit verbreiteten Modells auf diese Weise indirekt für die „Kanonisierung“ der zweigeteilten christlichen Bibel verantwortlich gemacht werden, sind zum einen die sogenannte Erkenntnis, die „Gnosis“, zum anderen die durch Marcion begründete Richtung der „Marcioniten“ und schließlich die prophetische Bewegung des sogenannten *Montanismus* – also drei ebenso einflußreiche wie umstrittene Formen von Christentum im „Laboratorium“ des zweiten Jahrhunderts, die wir bis auf den heutigen Tag mit den Begriffen charakterisieren, die die Mehrheitskirche im Rahmen ihrer häresiologischen Ordnungsaktivitäten für diese Bewegungen geprägt hat. Sie selbst verstanden sich freilich als ebenso „christlich“ wie die Mehrheitskirche, die sie als häretisch ausgrenzte, weil die Grenzen zwischen „Rechtgläubigkeit“ und „Ketzerie“ im zweiten Jahrhundert erst präziser definiert wurden¹⁹¹.

4.4.1. Gnosis: Es ist unbestritten, daß die religiöse Bewegung, die wir gewöhnlich „Gnosis“ nennen, für den Prozeß der Verbindlichmachung der zweigeteilten christlichen Bibel Bedeutung hat; allerdings ist strittig, worin die Bedeutung des pluralen Phänomens der „Erkenntnis“ für diesen Prozeß liegt, da auch das Bild von „Gnosis“ keineswegs konsensuell entworfen wird. Wenn man unter der „Erkenntnis“ einen Versuch von Christen des zweiten Jahrhunderts versteht, vor dem Forum der Gebildeten Rechenschaft über den christlichen Glauben abzulegen, dazu auf popularphilosophischem Niveau Standards zeitgenössischer, vor allem platonischer Reflexion zu übernehmen und eine philosophietaugliche christliche Mythologie zu entwickeln¹⁹², ergibt sich folgendes Bild: Im Unterschied zu einem verbreiteten Eindruck kann man weder sagen, daß „die Gnosis“ gar keinen „Kanon“ autoritativer Schriften kannte (so PHEME PERKINS) noch daß sie im zweiten Jahrhundert

¹⁹⁰ F. HALE, Debating Toynbee's Theory of Challenge and Response. Christian Civilisation or Western Imperialism?, *Acta Theologica* 4/2, 2004, 23–44. – H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 76–122 („Die Krise des alttestamentlichen Kanons im dritten [lies: zweiten] Jahrhundert“) – Ch. MARKSCHIES, *Époques*, 11–34.

¹⁹¹ Die Diskussion über diese Fragen wurde lange durch die Kategorien und Ergebnisse geprägt, die Walter BAUER 1934 in seiner Monographie „Rechtgläubigkeit und Ketzerie im ältesten Christentum“ vorgelegt hatte (wie Anm. 186); zu dieser Monographie, der Diskussion, die sich an sie anschloß, und aktuellen Debatten vgl. Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 337–383.

¹⁹² Diese Sicht ist entfaltet in: Ch. MARKSCHIES, *Die Gnosis*, C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2173, München 2006; zur Diskussion mit anderen Konzeptionen vgl. DERS., *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, 23–52.

einen festen „Kanon“ mit diversen in der Mehrheitskirche später „apokryph“ gewordenen Schriften benutzte (so Helmut Koester)¹⁹³. Vielmehr gibt es Texte, die aufgrund bestimmter Kriterien der „Gnosis“ zugerechnet werden können¹⁹⁴ und sich genau auf die Schriften als autoritative Grundlage ihrer Argumentation stützen, auf die sich auch die zeitgenössische Mehrheitskirche bezieht – freilich ist die exakte Datierung dieser Schriften schwierig. Daneben existieren aber auch Texte, die durch eine eigene Ableitung aus der apostolischen Tradition offenbar als Autorität legitimiert werden sollen und insofern neben oder gar an die Stelle verbindlicher Schriften der Mehrheitskirche treten – auch sie lassen sich nur schwer exakt datieren.

(a) Ein gutes Beispiel für *Texte, die durch eine eigene Ableitung aus der apostolischen Tradition als Autorität legitimiert werden sollen*, ist die Langfassung der „Geheimlehre des Johannes“, des Apokryphons des Johannes, aus dem gnostischen Textfund von Nag Hammadi, deren Vorstufen sicher in das zweite Jahrhundert zurückgehen. Sie wird zu Beginn des Textes als „Lehre und Worte des Heilands“ charakterisiert, die dieser dem Zebedaiden Johannes offenbart habe, der „achtgab“ (NHC II,1 p. 1,1–4). Ob die Autoren der (verlorenen) Urfassung dieser Schrift ihren Text in vergleichbarer Weise wie die (mutmaßlich gegenüber der Kurzfassung sekundäre) Langfassung ursprünglich einmal als Ergänzung oder Konkurrenz zu den später kanonisch gewordenen vier Evangelien empfanden, läßt sich natürlich schon wegen der unklaren Datierung der Urfassung kaum sagen, die in den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts dem Bischof Irenaeus von Lyon vorlag, aber älter sein könnte¹⁹⁵. Je früher man die griechische Urfassung der beiden koptischen Versionen des Apokryphon des Johannes im zweiten Jahrhundert datiert, desto weniger verwunderlich wäre ein Anspruch auf Verbindlichkeit, denn zu Beginn des Jahrhunderts gab es ja schließlich noch keine vier „kanonischen“ Evangelien (im späteren Sinn von verbindlich gemachten Schriften). Also waren, wie Schneemelcher richtig bemerkt (NTApoc⁶ 1, 15), „die älteren Gnostiker auch nicht an einen derartigen Text gebunden“. In jedem Fall wurden im zweiten (und auch im dritten) Jahrhundert immer wieder „neue Werke produziert, die vorgaben, alte Offenbarungen und Traditionen zu bieten“ (ebd.). Freilich sind die meisten Schriften dieser christlich-gnostischen Literatur wohl nicht in einer direkten Antithese zu den kanonisch gewordenen Evangelien entstanden, als vielmehr – gleichsam historisch deutlich verspätet – in Analogie zu dem freien Umgang mit der Jesustradition, wie er in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts auch in der Mehrheitskirche noch üblich war. Für eine solche Sichtweise spricht, daß sich die Nachrichten über Evangelien, die nach dem Referat der mehrheitskirchlichen Häresiologen gnostische Schulhäupter geschrieben haben, nicht wirklich

¹⁹³ Ph. PERKINS, *Gnosticism and the New Testament*, Minneapolis 1993, 190; vgl. auch DIES., *Gnosticism and the Christian Bible*, in: *The Canon Debate*, ed. by L.M. McDONALD/J.A. SANDERS, Peabody, MA 2002 (= ²2004), 355–371 – H. KOESTER, *Gospels*, 43–48. – Bentley Layton formuliert daher: „There is no evidence, either direct or circumstantial, for the exact contents of a canon read in Gnostic churches, nor is it known how formal or informal the canon was“ (B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures, A New Translation with Annotations and Introduction*, London 1987, xxi); zur Debatte vgl. auch Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 278–280.

¹⁹⁴ Für diese Kriterien vgl. Ch. MARKSCHIES, *Die Gnosis* (wie Anm. 192), 25f. oder DERS., *Art. Gnosis II. Christentum*, RGG⁴ 3, Tübingen 2000, (1045–1053) 1045.

¹⁹⁵ C. SCHMIDT, *Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache*, SPAW.PH 1896, Berlin 1896, 839–846 (mit einer Nachschrift von A. HARNACK, ebd., 846f.); DERS., *Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I, 29*, in: *Philothesia*. FS P. Kleinert zum 70. Geburtstag, dargebracht v. A. HARNACK u.a., Berlin 1907, 317–336. Zum Titel des AJ zuletzt P. NAGEL, „Das (Buch) nach Philippus“. Zur Titelnachschrift Nag Hammadi Codex II,3: p. 86,18–19, ZNW 99, 2008, (99–111) 109f.

bestätigen lassen: Es ist – wie sich weiter unten zeigen wird –, eher unwahrscheinlich, daß es jemals ein „Evangelium des Kerinth“ (B. III.9.), ein „Evangelium des Basilides“ (B. III.10.), ein „Evangelium des Apelles“ (B. III.12.) oder ein „Evangelium des Bardesanes“ (B. III.13.) gegeben hat. Auch der Vorwurf, daß die valentinianischen Gnostiker „neulich“ ein Evangelium zusammengeschrieben hätten und *Veritatis Evangelium* übertitelt hätten, ist topisch und bezieht sich vermutlich nicht einmal auf die gleichnamige Schrift aus dem Textfund von Nag Hammadi (die im Übrigen auch von der Gattung her betrachtet gar kein Evangelium ist)¹⁹⁶. Eine Ausnahme bildet lediglich das „Evangelium des Marcion“ (B. III.11.), das aber – wie wir gleich sehen werden – eine etwas laienhafte philologische Arbeit eines engagierten Theologen ist, die den „Kanon“ der vier Evangelien voraussetzt. Die griechische Fassung des in Nag Hammadi überlieferten koptischen Thomasevangeliums (B. IV.1.) aus dem dritten Jahrhundert zeigt, wie man in gnostischen Kreisen ältere Jesustradition weitergab, sie allerdings zugleich umgestaltete und erweiterte (dazu in seiner Einleitung zur Übers. u. ausführlich J. Schröter, S. 483–506). Am deutlichsten ist die Kritik der Gnostiker an den verbindlichen Schriften der Mehrheitskirche in der sogenannten Protestexegese, also der korrigierenden Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte¹⁹⁷: Das „Apokryphon des Johannes“ begründet seine eigene Auslegung der Schöpfungsgeschichte mit der Formel „(nicht) so, wie Mose sagte“ (ΚΑΤΑ ΘΕ ΠΙΤΑϞΞΟΟC ΝΔΙ ΩΥ̅CΗC ΧΕ: AJ nach BG p. 45,8 f.; vgl. 58,16 f., 59,17 f. sowie 73,4 mit Parallelen in den anderen Versionen, vgl. die Synopse NHS 33, 80.128.132.162 WALDSTEIN/WISSE)¹⁹⁸.

(b) Ein gutes Beispiel für *Texte, die sich genau auf die Schriften als autoritative Grundlage ihrer Argumentation stützen, auf die sich auch die zeitgenössische Mehrheitskirche bezieht*, ist der Brief, den der stadtrömische Gnostiker Ptolemaeus an die vornehme Matrone Flora schrieb (Epiph., haer. XXXIII 3,1–7,10). Ptolemaeus wertet zwar „das Gesetz“ zugunsten der „Worte des Heilands“ ab: „Denn dieses (Gesetz) ist offenkundig weder von dem vollkommenen Gott und Vater erlassen (...), da es sowohl unvollkommen und der Erfüllung von einem anderen bedürftig ist, als auch Gebote hat, die zu der Natur und Gesinnung eines solchen Gottes nicht passen“¹⁹⁹. Die

¹⁹⁶ Iren., haer. III 11,9 (SC 210, 172,260–174,266 ROUSSEAU/DOUTRELEAU), zur Interpretation vgl. Ch. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992, 339–356.

¹⁹⁷ Zur Geschichte des Konzepts „Protestexegese“ vgl. Ch. MARKSCHIES, Theologie, 297 f. mit Literatur in den Anm. 319–322). P. NAGEL, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, hg. v. K.-W. TRÖGER, Berlin/Gütersloh 1980, (49–70) 51, unterscheidet folgende Formen des gnostischen Umgangs mit den einschlägigen Texten der Schriften Israels:

1. Die offene Absage, meist mit höhnischem Unterton (so 2LogSeth, TestVer);
2. die Auslegung im Gegensinn, d.h. die Protestexegese im eigentlichen Sinne (HA, UW, ApcAd, Peraten);
3. die „korrektive Auslegung“ im Anschluß an die Auslegung im Gegensinn (AJ, Ophiten);
4. die „neutrale“ Verwendung mittels der Allegorie (Baruchbuch des Justinus, Naassener, PS);
5. die „eklektische Bezugnahme“ zur Legitimation von Lehren oder Praktiken (Valentinianer, Libertinisten, Barbelognostiker und Borboriten).

6. die ätiologische oder typologische Deutung (TractTrip; Ev, EvPhil, ExAn und PS).

K. RUDOLPH zitiert 1993 diese Differenzierung zustimmend (DERS., Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi, in: DERS., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, NHMS 42, Leiden u.a. 1996, [190–209] 201), hält aber eher *alle* gnostische Exegese für Protestexegese: „Am verbreitetsten ist wohl die letzte (sc. Form der Auslegung), da trotz aller ‚Protestexegese‘ (Typ 1 u. 2) immer wieder die Bibel für eine Legitimation oder ‚Präfiguration‘ herhalten muß und ihr ‚heiliger‘, normativer Charakter indirekt dadurch bestätigt wird“ (ebd.).

¹⁹⁸ K.L. KING, The Secret Revelation of John, Cambridge, MA/London 2006, 215–224.

¹⁹⁹ Epiph., haer. XXXIII 2,4 (GCS Epiphanius 1, 451,7–10 HOLL = SC 24^{bis}, 50–52 QUISPÉL). – Für die Interpretation des Briefes vgl. H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 98–105; A. RÜTTEN, Der Brief des

im Brief folgenden hermeneutischen Regeln zum Umgang mit „dem Gesetz“ und „den Worten des Heilands“ setzen allerdings voraus, daß Ptolemaeus auch diese Schriften für verbindlich hält, allerdings – wie später die christlichen Alexandriner Clemens und Origenes – bestimmte Stufen der Verbindlichkeit unterscheidet. Die Anhänger des Simon Magus berufen sich ausdrücklich auf das, was die Schrift sagt, die für diejenigen, die die höhere Prägung erfahren haben, zur Belehrung vollständig ausreicht²⁰⁰.

Das exakte Verhältnis zwischen dem mehrheitskirchlichen Vorgang der allmählichen Verbindlichmachung der verschriftlichten Jesustradition wie der apostolischen Überlieferung einerseits und der Entstehung von neuen Texten mit Anspruch auf Verbindlichkeit im gnostischen Bereich ist nicht einfach zu bestimmen. Aber von einer direkten Konkurrenz zweier antithetisch aufeinander bezogener Kanonisierungsprozesse wird man sicher nicht sprechen können; aus den christlich-gnostischen Texten, die uns der Fund von Nag Hammadi überliefert, wurde niemals in der handschriftlichen Überlieferung ein gnostisches Neues Testament zusammengestellt – selbst wenn man aus Schriften, die als „Evangelien“ bezeichnet wurden, aus Apostelgeschichten, Briefen und Apokalypsen ein solches hätte leicht zusammenstellen können²⁰¹.

Die Theologen, die wir heute der sogenannten Gnosis zurechnen, haben freilich selbst ungeachtet aller Eigenproduktionen an der kanonisch werdenden christlichen Bibel festgehalten. Außerdem haben diese Christen mit ihren sehr unterschiedlichen Haltungen zu den heiligen Schriften Israels die nichtgnostische Mehrheitskirche mindestens dazu provoziert, eine konsistente Theorie der Verbindlichkeit heiliger Schriften zu entwickeln, und somit die Entwicklung einer Theologie der Kanonizität der christlichen Bibel vorangetrieben – schließlich bestand zwischen der Rezeption der verbindlichen heiligen Schriften des Judentums und der Verbindlichmachung der zweiteiligen christlichen Bibel ohne Zweifel im zweiten Jahrhundert ein engerer Zusammenhang. Für die Interpretation der heiligen Schriften des späteren christlichen Alten Testaments verwendeten die Gnostiker exakt dieselben hermeneutischen Techniken wie die zeitgenössische pagane Literaturwissenschaft und die mehrheitskirchlichen Theologen. Wie der Brief des Ptolemaeus an die Flora zeigt, unterschieden sie dabei auch verschiedene Sprecher bzw. Autoren in den überlieferten Texten. Die mehrheitskirchlichen Kritiker der Gnostiker diffamierten freilich gerade diese Auslegungen der Heiligen Schriften als „Zerstückelung des heiligen Textes zugunsten verschiedener inspirierender Geister und Offenbarungsträger“ und als Zeug-

Ptolemaeus an Flora. Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion, in: *Christlicher Glaube und religiöse Bildung*. FS F. Kriechbaum zum 60. Geburtstag am 13. Aug. 1995, hg. v. H. DEUSER/G. SCHMALENBERG, GSTR 11, Gießen 1995, 53–74; W.A. LÖHR, *La doctrine de Dieu dans la lettre à Flora de Ptolémée*, RHPR 75, 1995, 177–191; DERS., *Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern*, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. FS für E. Dassmann, hg. v. G. SCHÖLLGEN/C. SCHOLTEN, JbAC.E 23, Münster 1996, 77–95 und DERS., *Art. Ptolemäus*, TRE 27, Berlin/New York 1997, 699–702; Ch. MARKSCHIES, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZAC 4, 2000, 225–254; vgl. auch K.H. SCHELKLE, *Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis*, BZ 5, 1961, 90 f.

²⁰⁰ Hipp., haer. VI 10,2 (GCS Hippolyt 3, 137,20–22 WENDLAND/PTS 25, 215,5–7 MARCOVICH; ein Zitat aus der sog. Apophasis Megale, dazu Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 288–290 sowie H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 94).

²⁰¹ So M. KRAUSE, *Einleitung*, in: *Die Gnosis*, Bd. 2: *Koptische und mandäische Quellen*, eingel., übers. u. erl. v. M. KRAUSE/K. RUDOLPH, hg. v. W. FOERSTER, Zürich 1971 (= 1995), 10.

nis „polytheistischen Charakters“ der ganzen Bewegung²⁰². Sie taten dies vermutlich, weil ihnen die sensible platonische Dialektik aus Einheit und Vielheit im Göttlichen, die viele gnostische Texte zu rezipieren versuchten, entweder unbekannt war oder sie aus häresio-logischen Motiven ein Interesse hatten, ihr Gegenüber als Polytheisten zu diffamieren²⁰³. Schlußendlich gingen allerdings nicht wenige mehrheitskirchliche Theologen auch den Weg, innerhalb der einen verbindlichen Schrift wie der Valentinianer Ptolemaeus unterschiedliche Verbindlichkeitsgrade zu markieren und vorsichtig zwischen Gottes- und Menschenwort zu scheiden.

4.4.2. Marcion: Die Bedeutung *Marcions* für die Geschichte der christlichen Bibel ist nach wie vor umstritten. Freilich kann man die umfangreiche Menge der Sekundärliteratur in zwei übersichtliche Hälften teilen: Für die *eine Gruppe* war der pontische Schiffsreeder Marcion, dessen Lebenszeit mit den Jahren 85 bis 160 n.Chr. angegeben werden kann, mit seiner Bibelausgabe der *direkte Grund* für die Mehrheitskirche, ein „Neues Testament“ mit festem Umfang zu normieren (die vielleicht prominentesten Vertreter dieser Richtung sind wohl von Campenhausen²⁰⁴, von Harnack²⁰⁵ und Knox²⁰⁶). Für die *andere Gruppe* beschleunigte Marcion nur eine Entwicklung, die schon längere Zeit andauerte; er kann also gleichsam als Katalysator der Kanonisierung bezeichnet werden (MacDonald)²⁰⁷. Theodor Zahn (und nach ihm ebenso Werner Georg Kümmel) wiesen auf eine Tendenz zur Kanonisierung hin, die den Schriften des späteren „Neuen Testaments“ von Anfang

²⁰² H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 105 (dort allerdings als Beschreibung der gnostischen Exegese jüdischer und christlicher heiliger Schriften).

²⁰³ Ch. MARKSCHIES, *Der religiöse Pluralismus und das antike Christentum – eine neue Deutung der Gnosis*, in: Querdenker. Visionäre und Außenseiter in Philosophie und Theologie, hg. v. M. KNAPP/Th. KOBUSCH, Darmstadt 2005, 36–49 = DERS., *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, 53–82.

²⁰⁴ „Idee und Wirklichkeit der christlichen Bibel sind von Marcion geschaffen worden, und die Kirche, die sein Werk verwarf, ist ihm hierin nicht vorangegangen, sondern – formal gesehen – seinem Vorbild nachgefolgt“ (H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, [173–200] 174); vgl. dazu auch D.H. GROH, *Hans von Campenhausen on Canon: Positions and Problems*, *Interp.* 28, 1974, 331–343 und dazu die Forschungsgeschichte bei Th.K. HECKEL, *Evangelium*, 267–269 sowie Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 245–261. Eine ziemlich vollständige Bibliographie bei W. KINZIG, *Καὶνὴ διαθήκη. The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries*, *JThS.NS* 45, 1994, (519–544), 535 Anm. 90.

²⁰⁵ A. HARNACK formulierte provokativ: Marcion „ist der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift“ (DERS., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, TU 45, Leipzig 1924 = Darmstadt 1960 [mit: *Neue Studien zu Marcion*, TU 44/4, 1923], 151; vgl. W. KINZIG, *Ein Ketzer und sein Konstrukteur. Harnacks Marcion*, in: *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/Marcion and his Impact on Church History*, hg. v. G. MAY/K. GRESCHAT in Verbindung mit M. MEISER, TU 150, Berlin/New York 2002, 253–274.

²⁰⁶ J. KNOX, *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942; die von Knox vertretene These, Marcion habe einen Proto-Lukas verwendet, erneuert jetzt: M. KLINGHARDT, *The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion*, *NT* 50, 2008, 1–27; DERS., *Marcion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles*, *NTS* 52, 2006, 484–513; Gegenargumente bei: Ch.M. HAYS, *Marcion vs. Luke: A Response to the Plädoyer of Matthias Klinghardt*, *ZNW* 99, 2008, 213–232.

²⁰⁷ L.M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, revised and expanded Edition, Peabody, MA 1995, 159: „For the sake of canonical studies, Marcion undoubtedly was an important catalyst. He not only presented a well-defined collection of *Christian* scriptures but he also undoubtedly caused the church to come to grips with the question of which literature best conveyed its true identity, and probably which literature could be called ‚scripture‘.“

an immanent sei; Kümmel nannte den ganzen Prozeß der Normierung eine „notwendige Formwerdung“ inhärenter Autorität²⁰⁸.

Marcion stellte mit Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit eine Bibelausgabe aus einem Evangelium und zehn Paulusbriefen (dem „Apostolos“) zusammen; dabei reinigte er – in diesem Punkt einem antiken Philologen vergleichbar – den Text von Passagen, die in seinen Augen spätere Hinzufügungen waren; ausführlichere Zufügungen hat er entsprechend nicht vorgenommen und auch kein eigenes, neues Evangelium geschrieben²⁰⁹. Das Motiv für diese Reinigungen (und insbesondere für die Verwerfung der ganzen jüdischen Bibel) war allerdings theologisch, was ihn von einem kaiserzeitlichen alexandrinischen Philologen unterscheidet²¹⁰. Wenn man sich klarmacht, daß im zweiten Jahrhundert die ganze christliche Theologie noch experimentiert, wird man verstehen, daß auch die philologischen Bemühungen Marcions einen experimentellen Charakter trugen und noch nicht das hohe Niveau zeitgenössischer wissenschaftlicher Philologie erreichten. Marcion war offenbar deutlich, daß die alexandrinische Philologie die Edition von Werkausgaben, von *Corpora*, intendierte und dazu die Texte kritisch emendierte – und so gab er ein *Corpus* von Schriften heraus und emendierte dazu die Texte. Er war aber offenkundig nicht so weit mit der Philologie vertraut, daß er wußte, daß alexandrinische Textemendation keine radikalen Textkorrekturen im Sinne der Destruktion ganzer Zeilen oder Passagen implizierte²¹¹.

Marcion ist also sicher nicht der Schöpfer der christlichen Bibel, wie Harnack meinte, sondern der erste christliche Textphilologe, der (mit mäßigem Ergebnis) versuchte, sich in die Tradition der alexandrinischen Philologie zu stellen – ein bemerkenswertes Zeichen der Inkulturation der Reflexionsbemühungen der neuen Religion in die zeitgenössische Wissenschaft. Mit der Verbindlichmachung biblischer Schriften hat das alles nicht viel zu tun. Denn die Mehrheitskirche hat schon vor und selbstverständlich auch nach Marcion das Alte Testament als autoritative Sammlung verbindlicher Schriften der Kirche anerkannt. Auch die Sammlung der Paulusbriefe hat er vorgefunden; seine besondere Hochschätzung des Paulus wurde ihm durch diese Briefsammlung vermittelt. Es scheint sogar nicht einmal ausgeschlossen, daß er – wie sein Zeitgenosse Justin – eine verbindliche Sammlung von vier Evangelien vorfand²¹²; er verwendet jedenfalls das Wort „Evangelium“ als literarische

²⁰⁸ W.G. KÜMMELE, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, ZThK 47, 1950, 277–313 = Das Neue Testament als Kanon, hg. v. E. KÄSEMANN, Göttingen 1970, (62–97) 70.

²⁰⁹ Vgl. Tert., Marc. IV 4,4 (SC 456, 78,30–80,33 BRAUN/MORESCHINI) mit einem knappen Referat aus den „Antithesen“ Marcions zum Lukasevangelium; zur Methode R.M. GRANT, Marcion and the Critical Method, in: From Jesus to Paul, FS F.W. Beare, ed. by P. RICHARDSON/J.C. HURD, Waterloo, ON 1984, 207–215.

²¹⁰ Für das Evangelium Marcions vgl. die Beilage V,2 bei ZAHN 2/2, 455–494, Beilage IV b bei A. HARNACK, Marcion (wie Anm. 205), 177*–183*.183*–240* sowie jetzt D.S. WILLIAMS, Reconsidering Marcion's Gospel, JBL 108, 1989, 477–496 und für den Apostolos A. HARNACK, Marcion, 40*–67*.67*–176* sowie jetzt U. SCHMID, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der Marcionitischen Paulusbriefausgabe, ANTF 25, Berlin/New York 1995, 1–5, 31–33 – Schmid versucht zu zeigen, daß Marcion philologisch sehr behutsam vorging und in der von ihm benutzten Paulusausgabe nur behutsame Streichungen vornahm.

²¹¹ R. PFEIFFER, Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, aus dem Englischen übertragen v. M. ARNOLD, Beck'sche Elementarbücher, München 1978, 140–143, 264 f.

²¹² M. HENGEL, Evangelien, 59–63; vgl. dazu aber jetzt J. DELOBEL, Extra-Canonical Sayings of Jesus. Marcion and Some „Non received“ Logia, in: Gospel Traditions in the Second Century, ed. by W.L. PETERSEN, CJAn 3, Notre Dame/London 1989, 105–116.

Bezeichnung²¹³. Auffallend ist, daß Marcions Neues Testament von seinen Anhängern nicht als abgeschlossen betrachtet wurde: Keiner der Schüler Marcions behandelte die Sammlung seines Lehrers als autoritative (also kanonische) Sammlung von Heiligen Schriften und die späteren marcionitischen Gemeinden beschränkten sich keineswegs auf den sogenannten ‚Kanon‘ Marcions und nahmen offenbar also die Edition des Meisters nicht wie einen kanonischen heiligen Text²¹⁴, wie der sogenannte Laodicenerbrief deutlich macht (wenn man Harnack folgt und den in der Vulgata überlieferten Brief für marcionitisch hält)²¹⁵. Diese Zusammenhänge würden eher gegen eine zu starke Betonung der Bedeutung Marcions für die Geschichte der Verbindlichmachung einer zweiteiligen christlichen Bibel sprechen.

4.4.3. Montanismus: Die Bedeutung des Montanismus für die Geschichte des Kanons ist ebenfalls bereits zwischen Theodor Zahn und Adolf Harnack heftig umstritten gewesen: Harnack hielt diese Bewegung für einen zentralen Faktor bei der Entstehung des Kanons, nach Zahn setzt der Montanismus dagegen die Existenz eines Kanons geradezu voraus²¹⁶. Inzwischen hat sich auch hier gezeigt, daß die damals vertretenen Positionen so nicht haltbar sind, da wir inzwischen die Datierung und den Charakter des Montanismus klarer bestimmen können und auch besser über die mehrheitskirchlichen Gegenreaktionen Bescheid wissen²¹⁷: Als „Montanisten“ werden seit dem späteren vierten Jahrhundert die Anhänger einer im zweiten Jahrhundert in kleinen Dörfern des phrygischen Hinterlandes entstandenen prophetischen Bewegung bezeichnet, die sich selbst als „neue Prophezie“ bezeichnete und zu deren zentralen Figuren neben dem namensgebenden Montanus eine Gruppe weiblicher Propheten namens Maximilla, Priscilla und Quintilla gehört. Die ersten Prophetinnen traten entweder zu Beginn der siebziger Jahre des zweiten Jahrhunderts oder (weniger wahrscheinlich) schon am Ende der fünfziger Jahre auf; die Bewegung bezeichnete zwei kleine Dörfer in Phrygien, Pepuza und Tymion, als „Jerusalem“ und sah sich also in der Nachfolge der Jerusalemer Urgemeinde²¹⁸. Man besaß eine literarische

²¹³ H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 183 mit Nachweisen in Anm. 33 f.

²¹⁴ H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 191; G.M. HAHNEMAN, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, OTM, Oxford 1992, 90 f.; Details bei Ch. MARKSCHIES, Theologie, 258 f. mit Anm. 180–183.

²¹⁵ A. HARNACK, Marcion (wie Anm. 205), 134*–149*; kritisch dazu W. SCHNEEMELCHER, XIV.2 Der Laodicenerbrief, in: NTApO⁶ 2, 41–43 und E. NORELLI, La Lettre aux Laodicéens: Essai d'interprétation, ArBob 24, 2001, 45–90.

²¹⁶ Vgl. ZAHN 1/1, 4–22 („Ich wiederhole es: unter voller Anerkennung der beiden Testamente entstand ein drittes neues Testament“ [ebd., 21]) und A. VON HARNACK, Entstehung, 26–29 („Die montanistische Krise, nicht schon die gnostische ... hat die Idee des N.T.s endgültig realisiert und den Gedanken des Abgeschlossenen erzeugt“ [ebd., 27, im Original gesperrt]).

²¹⁷ H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 250–275; H. PAULSEN, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons, VigChr 32, 1978, 19–52 = DERS., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums, hg. v. U. EISEN, WUNT 99, Tübingen 1997, 310–343; R.E. HEINE, The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, SecCen 6, 1987/1988, 1–19; A. MARJANEN, Montanism and the Formation of the New Testament Canon, in: The Formation of the Early Church. Seventh Nordic New Testament Conference at Solberg Folkehøgskole in Stavanger, Norway, ed. by J. ÅDNA, WUNT 183, Tübingen 2005, 239–264.

²¹⁸ Knappe Nachweise bei Ch. MARKSCHIES, Art. Montanismus, RGG⁴ 5, Tübingen 2002, 1471–1473 oder bei DERS., Theologie, 109–121; ausführlicher Ch. TREVETT, Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy, Cambridge u.a. 1996, passim; die Texte der Logia zuletzt bei: The Montanist Oracles and Testimonia, ed. and transl. by R.E. HEINE, PatMS 14, Macon, GA 1989.

Sammlung prophetischer Logia (gern mißverständlich „Orakel“ genannt), aus der lediglich einige wenige Fragmente vor allem bei dem Kirchenhistoriker Eusebius, dem antihäretischen Schriftsteller Epiphanius von Salamis und dem nordafrikanischen Theologen Tertullian überliefert sind²¹⁹. Tertullian wendete sich selbst dem Montanismus zu, der allerdings auf dem Weg von Kleinasien nach Nordafrika seine Gestalt nicht unwesentlich geändert hatte.

Die Schlüsselfrage in unserem Zusammenhang ist, ob die Anhänger der „neuen Prophetie“ dadurch, daß sie ihrer Sammlung prophetischer Logia eine gewisse Autorität zuschrieben (Details sind freilich unklar), die Mehrheitskirche zur Entwicklung eines neutestamentlichen Kanons provozierten. Obwohl weitgehend unklar ist, welchen exakten Status „kanonischer“ Autorität die Bewegung den heiligen Schriften Israels und den kanonisch werdenden Schriften der Christenheit zumaß²²⁰, ist unbestritten, daß es bei der Auseinandersetzung zwischen Mehrheitskirche und Montanismus „über das Problem des Kanons hinaus um die weitaus grundsätzlichere Frage nach der Funktion und der Bedeutung geschichtlicher Überlieferung, ihrer Abgeschlossenheit und ihrem Verhältnis zu gegenwärtiger Offenbarung“ gegangen ist²²¹. Es waren vielmehr Gegner des Montanismus, die zugleich mit den montanistischen prophetischen Logia auch Texte angriffen, denen in der Mehrheitskirche offenbar schon kanonische Autorität zugewiesen wurde – das bekannteste Beispiel ist der römische Theologe Gaius, der an der Wende vom zweiten ins dritte Jahrhundert in der Reichshauptstadt wirkte und die Kanonizität des vierten Evangeliums wie der Johannesapokalypse bestritt, weil er sie für eine plumpe Fälschung des Häretikers Kerinth hielt; im vierten Jahrhundert spricht man im Blick auf Gaius und mögliche weitere Anhänger von „Alogern“, die mit dem Johannesevangelium dessen Konzeption eines göttlichen Logos aus dem Schoß des Vaters verwerfen²²².

So wird man also nicht wie einst Harnack und nach ihm von Campenhausen sagen dürfen, daß der Montanismus das „auslösende Moment für die Konzentration des Kanons“²²³ war; vielmehr hat der Montanismus nur in indirekter Wirkungsform – nämlich in Gestalt seiner Gegner – die offenkundig bereits weitgehend abgeschlossenen mehrheitskirchlichen Autorisierungs- und Kanonisierungsvorgänge zu beeinflussen vermocht. Einige

²¹⁹ P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Bibliothèque de la Fondation Thiers 31, Paris 1913, 35, macht darauf aufmerksam, daß Eusebius diese Sammlung als Λόγος κατὰ Ἀστέριον Ὀρβανόν einführt (Eus., h.e. V 16,17 [GCS Eusebius 2/1, 466,18 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN]), mithin mit der aus den Evangelientiteln vertrauten κατὰ-Verbindung (so auch B.M. METZGER, *Canon* [wie Anm. 180], 102); A. Harnack rekonstruiert als Titel der Sammlung Ἡ τοῦ Μοντανοῦ προφητεία (VON HARNACK, *GAL* 1, 238–240), was Labriolle, ebd., für möglich, aber nicht für sicher hält.

²²⁰ Einzelne Logia nehmen erkennbar auf biblische Spracheigenheiten Bezug (z.B. greift Log. 3 Heine ἰδοὺ das biblische הִנֵּה auf: Ch. MARKSCHIES, *Theologie* [wie Anm. 3], 112–116); von daher läßt sich argumentieren, daß in der literarischen Rezeption zugleich eine Akzeptanz ihres autoritativen Charakters deutlich wird (ähnlich mit weiteren Belegen H. PAULSEN, *Bedeutung* [wie Anm. 217], 23 f. = 314 f.).

²²¹ Ebd., 34 = 325.

²²² E. SCHWARTZ, *Johannes und Kerinthos*, ZNW 15, 1914, 210–219 = DERS., *Gesammelte Schriften 5: Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum*, Berlin 1963, 170–182; G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25, Tübingen 1981, 69–86; J.D. SMITH, *Gaius and the Controversy over the Johannine Literature*, Diss. theol. Yale (masch.), Yale 1980; H. PAULSEN, *Montanismus* (wie Anm. 217), 25–32 = 316–323; M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse v. J. FREY*, WUNT 67, Tübingen 1993, 26–28.

²²³ H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 257.

radikale Antimontanisten haben versucht, Schriften, die nach Inhalt oder Form durch montanistische Prophetie kontaminiert schienen, aus dem mehrheitskirchlichen Kanon zu entfernen; ob sie auf diese Weise auch den Prozeß der Kanonisierung von Schriften wie dem „Hirten des Hermas“ oder der „Apokalypse des Petrus“ endgültig stoppen konnten, ist nicht mehr zu entscheiden²²⁴.

5. Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert: Am Ende des zweiten und am Beginn des dritten Jahrhunderts sind die Verhältnisse im Unterschied zu den bisher verhandelten Zuständen weitestgehend klar und daher auch unter neuzeitlichen Forschern nicht mehr umstritten. In den meisten regionalen Ausprägungen des Christentums dient als Basis der Schriftlesungen in der Liturgie und für theologische Argumentationen ein normierter Umfang einer autoritativen Sammlung heiliger Schriften, die zweigeteilte Bibel Alten und Neuen Testaments. Auch wenn es noch gewisse regionale Unterschiede in der Beurteilung einzelner Schriften gibt und der Umfang der Heiligen Schrift im Blick auf einige Schriften noch erheblich differiert, so besteht doch über den Kern der Sammlung ein breiter Konsens in den verschiedenen institutionellen wie inhaltlichen Ausprägungen des reichsweiten Christentums: Für den Umfang der heiligen Schriften Israels ist der sogenannte Septuaginta-Kanon maßgeblich (auch wenn die Schriften, die nicht im hebräischen ‚Kanon‘ enthalten sind, im Blick auf ihre Autorität eher nachrangig sind), die zusätzlichen heiligen Schriften der Christenheit umfassen (von Syrien einmal abgesehen) vier Evangelien und die Apostelschriften, darunter die Sammlung der Paulusbriefe.

Diesen Stand der Kanonisierung einer christlichen Bibel bezeugt in seinen Schriften der gallische Bischof Irenaeus von Lyon, der ursprünglich aus Kleinasien stammte. Statistik hilft hier freilich nur begrenzt weiter: Irenaeus verwendet in seiner in den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts abgefaßten großen antihäretischen Schrift „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten ‚Erkenntnis‘“ (*Adversus haereses*) und der „Darlegung der apostolischen Verkündigung“ (*Epideixis*) die zwei ersten Bücher des Pentateuch, Psalmen, Jesaja und Weisheit, dazu Esra, Nehemia, Richter und das erste Buch der Chronik, neun Schriften fehlen völlig (Ruth, 2Chron, Est, Koh, Cant, Ob, Nah, Zeph und Hag). Freilich sind die Chancen, daß die kürzeren Bücher des Dodekaprophetons im Rahmen von theologischer Argumentation zitiert werden, nicht eben hoch²²⁵. Weiter verwendet Irenaeus die kanonisch gewordenen Schriften des Neuen Testaments erstaunlich häufig: Der Bischof von Lyon zitiert die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und dreizehn Paulusbriefe als autoritative „Schrift“. Der erste Petrusbrief und die ersten beiden Johannesbriefe (1/2Joh) werden hinsichtlich ihrer Autorität wie die Paulusbriefe gewertet, während Jakobus- und Hebräerbrief eine etwas geringere Relevanz haben (vgl. aber beispielsweise die Anspielungen auf Hebr 1,3 in haer. II 30,9 und auf 9,10 in IV 11,4 u.ö.)²²⁶. Es fehlen der

²²⁴ So aber Ch. TREVETT, *Montanism* (wie Anm. 218), 133–147 und A. MARJANEN, *Montanism* (wie Anm. 217), 256–260.

²²⁵ B. MUTSCHLER, *Irenäus* (wie Anm. 126), 33, zum Schriftgebrauch des Alten Testaments ebd., 32–45.

²²⁶ N. BONWETSCH hat den Befund so erklärt, daß Irenaeus den Hebr kennt, aber für eine außerkanonische Schrift hält: DERS., *Die Theologie des Irenäus*, BFChTh 2/9, Gütersloh 1925, 40. Diese Zusammenhänge wären noch einmal zu untersuchen; vgl. die Nachricht über die Verfasserschaft bei Photius, *bibl. cod.* 232 p. 291 b BEKKER = CUFr 5, 79,13–15 HENRY und F. OVERBECK, *Die Tradition der alten Kirche über*

Philemon-, sowie der dritte Johannes- und der Judasbrief; die Apokalypse des Johannes ist Irenaeus bekannt, wird aber (wie das Markusevangelium) nicht besonders herausgestellt. Bemerkenswert ist, daß der „Hirt des Hermas“ als „Schrift“ zitiert wird; der Begriff *γραφὴ* / *scriptura* ist freilich nicht im technischen Sinne verwendet, um einen Teil der autorisierten heiligen Schriften zu bezeichnen²²⁷. Statistische Untersuchungen haben gezeigt, daß in den fünf Bänden des antihäretischen Werks vor allem Stellen aus der Genesis, den Psalmen, Matthäus, Johannes und zwei Paulusbriefen (Röm, 1Kor) häufiger als einmal angeführt werden, Passagen aus dem Alten und Neuen Testament in etwa in gleicher Gesamtzahl²²⁸.

Die große Menge von einschlägigen Zitaten hängt sicher damit zusammen, daß Irenaeus von Lyon seiner Theologie eine reflektierte biblische Hermeneutik zugrundegelegt hat (so Norbert Brox)²²⁹: Die Schriften sind vollkommen, „weil sie ja vom Wort Gottes und seinem Geist gesprochen sind“ (haer. II 28,2); insofern können sie als Richtschnur Wahrheit sein (ebd. II 28,1). Richtig wird die Heilige Schrift in der Kirche und unter Beachtung ihrer Tradition ausgelegt, in Orientierung an den historisch ältesten Kirchen (ebd. III 4,1) und ihrem kirchlichen Glauben (ebd. IV 32,1). Die Vollkommenheit der Schrift bildet sich in der Vierzahl der Evangelien ab (genauer: im einen „viergestaltigen Evangelium“); die Zahl Vier ist kein beliebiger Zufall, sondern eine Garantie der Wahrheit (haer. III 11,8)²³⁰. Dabei wird aus der einschlägigen Passage deutlich, daß Irenaeus bereits einen vorgefundenen „Kanon“ von vier Evangelien verteidigt und Argumente zu seiner Rechtfertigung vorträgt: Ihm geht es darum, daß gebildeten Lesern einsichtig (*manifestum*) wird, warum es ein einziges „vierfältiges“ bzw. „viergestaltiges Evangelium“ (*εὐαγγέλιον τετράμορφον* bzw. *quadriforme euangelium*) gibt, und er verweist zu diesem Zweck auf in der Schöpfung angelegte Grundkonstituenten wie die vier Hauptwinde und vier Himmelsrichtungen, denen entsprechend die Kirche in alle Weltgegenden ausgebreitet ist. Die Viergestalt ist zugleich in der Gottes- und Offenbarungslehre verankert: Der eine Logos, der auf den viergestaltigen (*τετραπρόσωπα*) Cheruben thront, gab nach Irenaeus ein entsprechend vierfältiges Evangelium, und der eine Geist hält diese Vierfalt in Einheit zusammen²³¹. Durch die Zuordnung der vier alttestamentlichen Tiergestalten Löwe, Stier, Mensch und Adler (vgl.

den Hebräerbrief, in: DERS., Zur Geschichte des Kanons, Libelli 154, Darmstadt 1965 (= Chemnitz 1880), (1–70) 33 f.

²²⁷ Iren., haer. IV 20,2 (SC 100, 628,24 ROUSSEAU/DOUTRELEAU = FC 8/4, 156,1 BROX mit Frg. 8 aus Eus., h.e. V 8,7); zur Interpretation B. MUTSCHLER, Irenäus (wie Anm. 126), 74 mit Anm. 50.

²²⁸ Vgl. W.L. DULIÈRE, Le canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée, NC 6, 1954, 199–224.

²²⁹ H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 213–244; N. BROX, Die biblische Hermeneutik des Irenäus, ZAC 2, 1998, 26–48 = DERS., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hg. v. F. DÜNZL u.a., Freiburg u.a. 2000, 233–254; vgl. auch H.J. VOGT, Die Geltung des Alten Testaments bei Irenäus von Lyon, ThQ 160, 1980, 17–28.

²³⁰ H. MERKEL, Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971, 51–56; H. OHME, Kanon eklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, AKG 67, Berlin/New York 1998, 61–77, bes. 67–70 zum Verhältnis von *regula*, Schrift und Tradition; Th.K. HECKEL, Markusevangelium, 350–353; B. MUTSCHLER, Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von ‚Adversus Haereses‘, WUNT 189, Tübingen 2006, 249–273 sowie jetzt G. THEISSEN, Entstehung, 289–294 und M. HENGEL, Evangelien, 15–22.

²³¹ Iren., haer. III 11,8 (SC 211, 162,8–12 ROUSSEAU/DOUTRELEAU = FC 8/3, 110,4–7 BROX) ὁ τῶν ἀπάντων τεχνίτης, λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις

Ez 1,6.10 und Apk 4,7: καὶ τὰ εὐαγγέλια οὖν τούτοις σύμφωνα [III 11,8]) wurden diese Passagen bis in die Ikonographie höchst folgenreich; das gilt auch für die aus der Begründung für das vierfältige Evangelium entwickelte Zurückweisung „apokrypher“ Werke (z.B. des „neulich zusammengeschriebenen“ Evangeliums der Wahrheit: haer. III 11,9)²³². Man kann sich zwar schlecht vorstellen, daß eine solche heilsgeschichtliche, schöpfungstheologische, ja in der Gotteslehre verankerte Begründung des Vier-Evangelien-„Kanons“ – eine neue Stufe der „bewußten kanonischen Normierung“ (von Campenhausen)²³³ – dem Irenaeus möglich gewesen wäre, wenn dessen Verbindlichmachung in den Gemeinden von Lyon und Rom erst jüngst erfolgt wäre, aber Sicherheit über das Alter der Sammlung läßt sich mit solchen Vorstellungen natürlich nicht erreichen. Sicher wird aus der anschließenden Polemik, daß vor allem unter den Gnostikern die Autorität der Vier-Evangelien-Sammlung nicht unbestritten war.

Aus weiteren zeitgenössischen Zeugnissen geht hervor, wie an der Wende vom zweiten ins dritte Jahrhundert selbst in kleinen Dörfern das Bewußtsein dafür wächst, daß es in der Kirche normative „Schriften“ neben dem Alten Testament gibt. Allerdings ist man sich wohl noch nicht allenthalben über den exklusiven Charakter des neutestamentlichen Kanons klar. So bezeichnen die christlichen Märtyrer aus dem nicht präzise lokalisierbaren Ort *Scilli* im numidischen Teil Nordafrikas im Jahre 188 n.Chr. ihre Bibel dem Statthalter gegenüber als „Bücher und Briefe des Paulus, eines gerechten Mannes“ – heben mithin entweder aus der Zusammenstellung von *libri* (Evangelien) und *epistulae* (paulinische Briefe) eigens den Apostel hervor oder beschreiben ihren *Apostolos* reichlich unpräzise²³⁴; auch (der Bischof?) Abercius aus dem kleinasiatischen Hierapolis hatte auf seinen Reisen „Paulus auf meinem Wagen“, den *Apostolos* stets zu Erbauungs- und Lehrzwecken bei sich²³⁵. Schließlich überliefert Eusebius, daß in der kleinen Landgemeinde Rhossus bei Antiochien (zusätzlich zu den vier kanonisch gewordenen Evangelien?) das Petrusevangelium gelesen wurde und der zuständige Bischof Serapion von Antiochien, dessen Episkopat traditionell auf die Jahre 190–209 n.Chr. datiert wird, dies zunächst gestattete. Erst als ihm *nach* später erfolgter Lektüre Bedenken wegen der Rechtgläubigkeit des Textes

ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. Heckel nimmt an, daß Irenaeus vielleicht eine ältere Formel zitiert (ebd., 350 Anm. 466).

²³² Iren., haer. III 11,9 (172,260–174,266 ROUSSEAU/DOUTRELEAU = FC 8/3, 116–118 BROX); zur Interpretation vgl. Ch. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992, (339–356) 344–346.

²³³ H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 213.

²³⁴ Pass. Scil. 12 *Saturninus proconsul dixit: 'Quae sunt res in capsula vestra?' Speratus dixit: 'Libri et epistulae Pauli viri iusti'* (R. KNOPF/G. KRÜGER/G. RUHBACH, Ausgewählte Märtyrerakten, SQS.NF 3, Tübingen 1965, 29,18 f. = F. RUGGIERI, Atti dei martiri scilitani, AANL.M 9/1/2, Rom 1991, 71–74; vgl. auch G. BONNER, The Scillitan Saints and the Pauline Epistles, JEH 7, 1956, 141–146 und Ch. MARKSCHIES, Theologie [wie Anm. 3], 329 f.).

²³⁵ V. 12 Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄ[χρ·]; zum Text der heute im Vatikanischen Museum befindlichen Inschrift vgl. E. WIRBELAUER, Aberkios, der Schüler des reinen Hirten, im römischen Reich des 2. Jahrhunderts, Hist. 51, 2002, (359–382) 366–369 (Editionen und Übers. von Wischmeyer und Merkelbach; neuere Literatur auf S. 359 in Anm. 1, seither: V. HIRSCHMANN, Ungelöste Rätsel? Nochmals zur Grabschrift des Aberkios, ZPE 145, 2003, 133–139 und jetzt M. MITCHELL, Looking for Abercius. Reimagining Contexts of Interpretation of the „Earliest Christian Inscription“, in: Commemorating the Dead. Texts and Artefacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials, ed. by R. SALLER/L. BRINK/D. GREEN, Berlin/New York 2008, 303–336).

aufkamen, schrieb er eine eigene Schrift „Über das sogenannte Petrusevangelium“ (Περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου) und riet von der (gottesdienstlichen) Lesung des Evangeliums ab²³⁶. Eine sorgfältige Analyse der Passage aus der Schrift des Serapion, die Eusebius zitiert, zeigt, daß offenbar nur eine Gruppe aus der Gemeinde von Rhossus dem Bischof das Petrusevangelium vorlegte und von daher wohl auch nur eine Gruppe den Text in ihren Gottesdiensten las. Ob man sagen kann, daß Serapion wegen seiner später zurückgenommenen Entscheidung, daß das Petrusevangelium in Gottesdienst gelesen werden dürfe, den „Evangelienkanon durchaus nicht als fest abgeschlossen“ betrachtete (so Johannes Leipoldt)²³⁷, hängt von der Antwort auf die Frage ab, ob der Bischof tatsächlich der Ansicht war, daß alle im Gottesdienst gelesenen Texte Teil der autorisierten Heiligen Schrift der Kirche seien bzw. nur Textabschnitte aus den Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments gelesen werden dürften. Die Antwort auf diese Frage kennen wir leider nicht mehr. Serapion gibt aber als Kriterium seiner Entscheidung gegen eine gottesdienstliche Lektüre ein literaturwissenschaftliches Urteil an: Man nehme „Petrus und die übrigen Apostel wie Christus an“, aber verwerfe ψευδεπίγραφα, „Schriften, die fälschlich unter ihrem Namen gehen“²³⁸. Autorität wird durch Authentizität gestiftet; aber noch wichtiger als Authentizität ist die Rechtgläubigkeit der Gemeinde, wichtiger als die Rechtgläubigkeit des Textes, in dem „das meiste mit der Lehre unseres Erlösers übereinstimmt“²³⁹. An dieser Stelle wird natürlich auch deutlich, daß der Vorgang der Verbindlichmachung von Texten als Heilige Schriften im antiken Christentum nicht nur ein Prozeß der Sammlung (bzw. des Ausscheidens) von Traditionen und ihrer schriftlichen Fixierung war, sondern auch in den Zusammenhang der kirchlichen Lehrbildung gehört²⁴⁰.

Die Befunde bei den bis heute bekannten christlichen Theologen der Jahrhundertwende unterscheiden sich im Osten und Westen nur unwesentlich: Der nordafrikanische Kirchenvater *Tertullian von Karthago* nennt die Bibel „das ganze Beweismittel beider Testamente“ (*totum instrumentum utriusque testamenti*) und versteht sie insofern als eine feste Größe, auch wenn er in seinen Schriften keine definitive Aufzählung biblischer Bücher gibt und die Abgrenzung des Apostolos möglicherweise im Laufe seines Lebens korrigierte (in seiner sogenannten „montanistischen“ Phase verwarf Tertullian den Hirten des Hermas; den Hebräerbrief hielt er aufgrund der Verfasserschaft des Barnabas für se-

²³⁶ Eus., h.e. VI 12,2–6 (GCS Eusebius 2/2, 544,4–546,7 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN; Text und Übers. auch bei T.J. KRAUS/T. NICKLAS, GCS Neutestamentliche Apokryphen 1 = GCS.NF 11, Berlin/New York 2004, 12 f. mit Analyse ebd., 13–16; zur Interpretation T. NICKLAS, „Ein neutestamentliches Apokryphon?“ Zum umstrittenen Kanonbezug des sog. „Petrusevangeliums“, VigChr 56, 2002, 260–272; Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 241 f.; M. MYLLYKOSKI, Die Kraft des Herrn. Erwägungen zur Christologie des Petrusevangeliums, in: Das Evangelium nach Petrus. Texte, Kontexte, Intertexte, hg. v. T.J. KRAUS, TU 158, Berlin/New York 2007, (301–326) 301–313 sowie M. HENGEL, Evangelien, 22–26.

²³⁷ J. LEIPOLDT, Geschichte (wie Anm. 171), 134. – Offenbar war es zu Fragen in der Gemeinde gekommen, Serapion spricht sogar von μικροψυχία (h.e. VI 12,4 [544,21]).

²³⁸ Eus., h.e. VI 13,3 (544,15–18), zum Terminus „Pseudepigraphie“ den Forschungsbericht von M. JANSSEN, Unter falschem Namen. Eine kritische Forschungsbilanz frühchristlicher Pseudepigraphie, ARGU 14, Frankfurt/Main u.a. 2003.

²³⁹ Eus., h.e. VI 13,6 (546,6 f.): τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος.

²⁴⁰ „Die Kanonbildung ist nicht bloß ein Prozeß kirchlicher Tradition oder Verkündigung, sondern wenigstens auch der Niederschlag kirchlicher Lehrbildung“ (E. KÄSEMANN, Zusammenfassung, in: Testament, hg. v. E. KÄSEMANN [wie Anm. 125], [399–410] 399).

kundär)²⁴¹. Tertullian benutzte ein Konzept von gestufter Autorität (mit anderen Worten: ein gestuftes Konzept von Kanonizität). Alle Bücher, auch diejenigen, die nicht in einem *armarium Iudaicum*, also im Bücherschrank für die gottesdienstliche Lesung, aufbewahrt werden, sind, wenn sie Christus bezeugen, Schrift, auch wenn sie nicht zur verbindlichen Sammlung biblischer Schriften der Kirche, dem „Kanon“, gehören. Mit dieser Begründung kann Tertullian (wie viele andere Väter) das Henoch-Buch als Schrift annehmen, weil es im Judasbrief (Jud 14) genannt ist und insofern apostolische Weihen erhalten hat²⁴². Apostolizität ist für den nordafrikanischen Theologen ein zentrales Kriterium für die Verbindlichkeit von Schriften und erlaubt ihm, auch innerhalb des kirchlichen „Kans“ noch einmal zu differenzieren: Die Apostel Johannes und Matthäus machen mit ihren Evangelien den Glauben bekannt, die apostolischen Männer Lukas und Markus befestigen ihn, aber alle nehmen ihren Ausgang bei derselben *regula fidei*²⁴³. Die unterschiedlichen Stufen von Verbindlichkeit bilden sich in der Schriftargumentation ab, mit der der nordafrikanische Theologe seine Ansichten untermauert: Sie nimmt für Tertullian ihren Ausgang stets beim Alten Testament, erst, „wenn ich diesen Punkt nicht durch Stellen aus dem Alten Testament erledigen kann, dann werde ich die Bestätigung unserer Auslegung aus dem Neuen Testament nehmen“²⁴⁴. Aus den Werken Tertullians kann man rückschließen, daß die karthagischen Gemeinden ebenfalls eine zweiteilige Bibel verwendeten und teilweise Tertullian biblische Passagen entgegenhielten; freilich ist es unwahrscheinlich, daß eine Mehrzahl von Mitgliedern dieser Gemeinden eine ähnlich kunstvoll gestufte Differenzierung von unterschiedlichen Verbindlichkeitsgraden im Umgang mit kanonisch wie apokryph gewordenen Texten verwendete²⁴⁵. Ähnlich ist die Situation bei Tertullians Zeitgenossen *Clemens von Alexandrien*²⁴⁶. Auch Clemens bezeichnet nicht nur verschiedene Bücher des kanonisch gewordenen Alten Testamentes, die Evangelien und gelegentlich paulinische Briefe als γραφή, Heilige Schrift, sondern spricht auch viele andere Texte als inspirierte „Heilige Schrift“ an und verwendet sie. Freilich trifft es nicht zu, daß er ein Konzept offener oder gar vager Kanonizität biblischer Texte vertrat, wie gelegentlich gesagt wurde, sondern er nahm wie Tertullian Stufen von textlicher Autorität an²⁴⁷. So benutzt Clemens zwar

²⁴¹ Tert., Prax. 20,2 (FC 34, 194,10 f. SIEBEN), zur Interpretation vgl. A. VON HARNACK, Anhang 5 „Instrumentum“ („Instrumenta“) als Bezeichnung der Bibel, in: DERS., Entstehung, 137–144.

²⁴² Tert., cult. fem. I 3,1 und 3,3 (SC 173, 56,1–3 und 60,21–25 TURCAN); vgl. ZAHN 1/1, 120–122; E. SCHÜRRER, The History of the Jewish People in the Age of Christ (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version revised and ed. by G. VERMES/F. MILLAR/M. GOODMAN, Literary Editor P. VERMES, Organizing Editor M. BLACK, Vol. 3/1, Edinburgh 1986, 261–264 und Ch. MARKSCHIES, Theologie, 224 f.277 f.287 f.

²⁴³ Tert., Marc. IV 2,2 (SC 456, 68,11–15 MORESCHINI/BRAUN); H. OHME, Kanon (1998) (wie Anm. 230), 78–121.

²⁴⁴ Tert., Prax. 15,1 (170,1–3 SIEBEN).

²⁴⁵ Dazu A. VON HARNACK, Anhang 4 Der Gebrauch des Neuen Testaments in der karthaginensischen (und römischen) Gemeinde z. Z. Tertullians, in: DERS., Entstehung, 128–137.

²⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 265–272.

²⁴⁷ A. HARNACK, Das neue Testament um das Jahr 200. Theodor Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band, Erste Hälfte) geprüft, Freiburg 1889, 41; J. RUWET, Clément d'Alexandrie – Canon des Écritures et Apocryphes, Bib. 29, 1948, 77–99.240–268.391–408 sowie J.A. BROOKS, Clement of Alexandria as a Witness to the Development of the New Testament Canon, JECS 9, 1992, 41–55. – Besonders schroff ist das Urteil bei H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 354: Er sei „für die Geschichte des Kanonsgedankens ohne Bedeutung“.

einige Agrapha, dazu das Hebräer- und das Ägypterevangelium, aber normative Autorität haben allein „die uns übergebenen vier Evangelien“ (str. III 93,1)²⁴⁸. Weiter gehören für ihn die Apostelgeschichte, die Apokalypse, vierzehn Paulusbriefe (einschließlich des Hebräerbriefs), der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief zu einem solchen engeren Kreis von biblischen Schriften mit höchster Autorität. In der Frage der übrigen katholischen Briefe ist sein Urteil noch unsicher.

Etwa aus dieser Zeit dürfte – jedenfalls nach der überwiegenden Meinung der meisten seiner Interpreten – ein fragmentarisches Textstück stammen, das vermutlich einst Teil einer Art kritischer Einleitung in das Neue Testament war, der nach seinem Entdecker, dem Bibliothekar Lodovico Antonio Muratori (1672–1750), *Canon Muratori* (CPG 1, 1862) genannte Text (Literaturnachweise und dt. Übers. u. im Quellenanhang, S. 117–120). Der Text macht, da er in einer Handschrift des achten Jahrhunderts in barbarischem Latein überliefert ist, dem Verständnis allerlei Schwierigkeiten²⁴⁹. Seit längerem vorgetragene Versuche, das Original auf das vierte Jahrhundert zu datieren, können nicht wirklich überzeugen; die klassische Datierung auf die Wende vom zweiten ins dritte Jahrhundert bleibt nach wie vor die überzeugendere²⁵⁰. Ob das Dokument irgendeinen offiziellen Charakter hatte oder nicht vielmehr eine gelehrte Arbeit war, läßt sich angesichts des fragmentarischen Charakters (es fehlt der Anfang) nicht sagen. Der Umfang des Neuen Testaments, wie er sich aus dem Fragmentum Muratorianum ergibt (die Passagen über das Alte Testament, falls es sie je gab, sind verloren), bietet freilich keine besonderen Überraschungen: Vier Evangelien, Apostelgeschichte, dreizehn Paulusbriefe, Judasbrief, zwei Johannesbriefe und die Johannesapokalypse sind die anerkannten Schriften der Kirche. Die Petrusapokalypse wird von „einigen von den Unsrigen“ abgelehnt (Z. 71–73). Der „Hirt des Hermas“ wird nur für den privaten Gebrauch zugelassen und kann nicht „öffentlich in der Kirche dem Volke verlesen“ werden (Z. 77–79); die Weisheit Salomonis wird offenbar zu den neutestamentlichen Schriften gezählt (Z. 69–71²⁵¹). Zwei Pseudo-Paulinen, nämlich der Brief an die Laodicener und die Alexandriner, werden ebenso abgelehnt (Z. 64) wie nur zum Teil genannte Schriften verschiedener Häretiker wie Basilides und Valentin (Z. 81–85). Im Fragmentum Muratorianum findet sich die schon bei Irenaeus von Lyon (s.o., S. 60 f.) belegte Vorstellung, daß die „verschiedene Elemente“ lehrenden einzelnen Evangelienbücher doch „durch den einen und elementaren Geist“ zusammengehalten werden (Z. 16–20). Der Text gibt uns also weniger eine vollständige Aufzählung des Umfangs einer verbindlich gemachten Heiligen Schrift als vielmehr ein interessantes Bild von einer (freilich nur schwer historisch kontextualisierbaren) Theologie des „Kanons“ zu Beginn des dritten Jahrhunderts.

²⁴⁸ Clem., str. III 93,1 (GCS Clemens Alexandrinus 2, 238,27 f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU): ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ’ ἐν τῷ κατ’ Αἰγυπτίους; vgl. dazu auch E. KLOSTERMANN 3, 4 f. = Agraphon 86/87 (p. 111 f. RESCH²) und ZAHN 1, 175 Anm. 1.

²⁴⁹ Forschungsgeschichte bei Ch. MARKSCHIES, *Theologie* (wie Anm. 3), 228–236.

²⁵⁰ Für eine Spätdatierung hat zuerst A.C. SUNDBERG, *Canon Muratori: A Fourth-Century-List*, HThR 66, 1973, 1–41 argumentiert, dann ausführlicher G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, OTM, Oxford 1992. Ältere Literatur bei H. VON CAMPENHAUSEN, *Entstehung*, 282–303.

²⁵¹ W. HORBURY, *The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment*, JThS.NS 45, 1994, 149–159.

Welche Kriterien für die Auswahl von Schriften werden im Canon Muratori vorausgesetzt? Gewöhnlich wird die These vertreten, daß der Verfasser des Textes sich an das „prophetisch-apostolische Prinzip“ (Hans Lietzmann) gehalten habe. „Das Alte Testament ist von Propheten, das Neue von Aposteln geschrieben. Grundsätzlich gehört nicht in das Neue Testament, was nicht von den Aposteln herrührt, das ist der theoretische Standpunkt“ (H. LIETZMANN, Bücher, 63 = 59, in Anknüpfung an Harnack). Die Auffassung stützt sich vor allem auf die Aussagen zu dem Hirten des Hermas (Z. 73–80). Gegen diese Sichtweise hat Hans von Campenhausen behauptet, der Canon Muratori frage „lediglich nach solchen Schriften, die alt und verlässlich sind“, d.h. das kritische Prinzip ist „historisch oder, wenn man will, dogmatisch-heilsgeschichtlich bestimmt“ (DERS., Entstehung, 295). Auch von Campenhausen stützt sich vor allem auf die Notiz über Hermas und meint, diese Schrift sei für den Verfasser des *Fragmentum Muratorianum* deshalb aus dem „Kanon“ auszuschließen, weil der Autor des Hirten nicht mehr ein Vertreter der klassischen Zeit sei²⁵². Es ist zwar tatsächlich nicht zu übersehen, daß für den Verfasser des Muratorianum die Zuverlässigkeit der Tradition in gewisser Weise vom Alter der Schriften abhängt. Aber das ist kein „historisches“ Interesse im modernen Sinn. Vielmehr erfolgt die Legitimierung einer Schrift durch den Aufweis ihrer Herkunft von den ersten Zeugen, d.h. von den Aposteln. Dem entspricht die Beziehung der alttestamentlichen Schriften auf die Propheten (W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTApO⁶ 1, 21 f.)²⁵³.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Der Canon Muratori bietet eine Aufstellung der Bücher, die zu seiner Zeit als „Neues Testament“ kirchlich anerkannt sind. Er wählt also nicht selbst aus, sondern beschreibt den Bestand. Dabei stellt er kein „Prinzip“ für Auswahl oder Ablehnung auf. Das würde auch seiner Intention widersprechen. Vielmehr erklärt er den vorliegenden Umfang des Kanons bzw. den Ausschluß anderer Schriften. Die Motive, die in dieser Erklärung zu erkennen sind, sind sekundäre Reflexionen und lassen Parallelen in der Theologie der Zeit vermuten (z.B. Irenaeus), ohne daß der Verfasser sie ausführlich entfaltet. Dabei ist die Exklusivität des Kanons (gegenüber markionitischen und anderen häretischen Schriften) ebenso wichtig wie die apostolische Verankerung. Die apostolische Tradition, wie sie im *καὶ τῆς πίστεως* ihren Ausdruck findet, ist in diesen Schriften und nur in ihnen zu finden. Diese Bemerkungen zum Canon Muratori gehen vielleicht etwas über das hinaus, was der Text selbst sagt. Aber sie werden ihm doch eher gerecht als die Feststellung von „Prinzipien“ oder die Übertragung moderner Vorstellungen von Geschichtlichkeit. Es mußte vom Canon Muratori hier so ausführlich gesprochen werden. Er ist ja nicht nur das älteste Kanonverzeichnis, das uns erhalten ist, sondern es ergeben sich auch aus der Interpretation des Textes gewisse Einsichten für die „apokryph“ gewordene Literatur.

Wenn man diese verstreuten und disparaten Quellen für die Situation an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert pars pro toto nehmen darf, dann war sowohl in der gottesdienstlichen Liturgie wie für die theologische Argumentation der christlichen Gemeinden in den meisten Reichsteilen eine zweiteilige Heilige Schrift Alten und Neuen

²⁵² Außerdem nimmt H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 300 aufgrund der Notiz über den „Hirten“ an, der Verfasser des Canon Muratori sei in die „antimontanistische Front“ einzureihen. Das ist aber durchaus fraglich.

²⁵³ L.M. McDONALD, Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question, in: Debate, ed. by L.M. McDONALD/J.A. SANDERS (wie Anm. 193), (416–439) 424–427 (zum Kriterium der Apostolizität) und 430–432 (zum Kriterium des Alters).

Testaments verbindlich, aus der allerdings in sehr unterschiedlicher Weise für die diversen Zwecke ausgewählt wurde. Auch der Umfang dieser verbindlichen Sammlung Heiliger Schriften war sowohl im Blick auf den ersten wie den zweiten Bibelteil weitgehender Konsens, allerdings wurden die Apokalypse, die „katholischen“ Briefe und der Hebräerbrieff in den verschiedenen Gebieten der Kirche noch unterschiedlich beurteilt, und diese Situation änderte sich erst, als im vierten Jahrhundert die Reichskirche eine kategorial neue Form von institutionellem und inhaltlichem Zusammenhang ausbildete. Offenbar gab es – wie beispielsweise das ins dritte Jahrhundert zu datierende Verzeichnis des Codex Claromontanus zeigt (Text und Einleitung s.u., S. 124–126) – außerdem Gemeinden, in denen der Barnabasbrief, der Hirte, die Paulusakten und die Apokalypse des Petrus mindestens eine gewisse Verbindlichkeit besaßen, wenn sie nicht gar als Teil der verbindlichen Heiligen Schriften galten. Der bis auf Syrien weitgehend verbindliche sogenannte Vier-Evangelien-Kanon ist im Kleinen ein Modell der Verbindlichmachung der ganzen christlichen Bibel: In ihm sind Pluralität und Einheit synthetisiert²⁵⁴, indem vier verschiedene Varianten des einen Evangeliums von Jesus von Nazareth als vier Fassungen des einen Evangeliums an den Anfang eines zweiten Bibelteils gestellt sind. Auf diese Weise wurden freilich zugleich andere zeitgenössische Schriften unter dem Titel „Evangelium“, wie beispielsweise das Ägypter-, das Hebräer- oder das Petrusevangelium, aus dieser engen Einheit der verbindlich gemachten vier ausgeschlossen. Wie man mit diesen ausgeschlossenen Texten in Kirche und Theologie umging, entschied zum einen das jeweilige theologische Urteil: So kann Clemens von Alexandrien für Zwecke theologischer Argumentation das Ägypter- oder Hebräerevangelium als heiligen Text verwenden, in dem göttliche Weisheit festgehalten ist, ohne sie den vier kirchlich verbindlich gemachten Evangelien damit gleichzustellen. Freilich entschied zum anderen nicht immer der Inhalt: Mitunter kannten die Autoren die Schriften, über deren Verbindlichkeitsgrad sie urteilen, selbst gar nicht, sondern wußten nur, daß sie von als „häretisch“ betrachteten Gruppen benutzt wurden. Wenn man sich klarmacht, daß der Bischof Serapion von Antiochien gegen eine Verwendung des Petrusevangeliums sowohl inhaltliche Gründe (Abweichung von „der wahren Lehre unseres Erlösers“) als auch solche Benutzungsargumente (das Petrusevangelium ist von sogenannten „Doketen“ verfaßt und wird auch von ihnen benutzt) vortrug, wird man beide Kriterien nicht als Alternativen beschreiben wollen. Außerdem zeigt Serapion, daß aus beiden genannten Kriterien dann meist auch eine Annahme über apostolische bzw. eben pseudapostolische Verfasserschaft folgte²⁵⁵.

6. Das dritte Jahrhundert: Im langen dritten Jahrhundert änderte sich an dieser Situation zunächst einmal wenig; freilich entstanden in Alexandrien – also an einem Ort, an dem beispielsweise auch für das Korpus der griechischen Tragiker verbindliche Textausgaben mit normiertem Umfang erstellt wurden – und in alexandrinischer Tradition Theorien abgestufter Verbindlichkeit christlicher Schriften von hohem theologischem Komplexitätsgrad auf dem Niveau paganer zeitgenössischer Philologie und Literaturwissenschaft.

²⁵⁴ So sehr ausführlich G. THEISSEN, Entstehung, 308–323.

²⁵⁵ Eus., h.e. VI 12,6 (GCS Eusebius 2/2, 546,2–7 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN).

Der erste christliche Universalgelehrte *Origenes* (ca. 185–253/254 n.Chr.), von Beruf wegen mit den Methoden der alexandrinischen Philologie und Literaturwissenschaft vertraut²⁵⁶, hat sich in solcher elaborierter Weise mit Fragen des Umfangs der biblischen Schriften befaßt – wer für die Textgrundlage seiner Schriften zur Bibelkommentierung eigens eine Synopse des Urtextes mit seinen wichtigsten Übersetzungen erstellen ließ (die sogenannte Hexapla, ein nach Art und Umfang exzeptionelles Hilfsmittel für das wissenschaftliche Bibelstudium), benötigte natürlich klare Positionen zu deren Umfang; wer seinem theologischen System eine höchst komplexe Offenbarungstheologie voranstellte, mußte sich über die unterschiedlichen Formen schriftlicher Resonanz dieser Offenbarung klarwerden, Theorien über das Verhältnis von Schrift und Tradition, von Inspiration und Interpretation entwickeln. Insbesondere auf diese Zusammenhänge kann hier nur knapp verwiesen werden²⁵⁷.

Eusebius von Caesarea, der gelehrte Enkelschüler des Origenes, hat rund zwei Generationen später in seiner Kirchengeschichte die wichtigsten einschlägigen Aussagen aus den Schriften des Origenes zusammengestellt (Eus., h.e. VI 25; dt. Übers. u., S. 149–151). Freilich handelt es sich nicht um Verzeichnisse der Schriften des Alten und Neuen Testaments, die mit den diversen überlieferten Listen von Büchern der Heiligen Schrift vergleichbar sind (z.B. mit den Aufstellungen des *Catalogus Mommsonianus* oder im *Codex Claromontanus*, s.u., S. 121–126). Vielmehr erörterte Origenes – mit neuzeitlicher Terminologie formuliert – Einleitungsprobleme und ist darin dem sogenannten Canon Muratori vergleichbar. Der Gelehrte stellte die Frage, warum es bei den Hebräern zweiundzwanzig biblische Bücher gibt, diskutiert das Problem, was den Hebräerbrief von den anerkannten Paulusbriefen und was die vier kirchlich rezipierten Evangelien von nicht rezipierten Evangelien wie dem Thomasevangelium unterscheidet. Wie stark philologische und theologische Argumentation dabei Hand in Hand gingen, zeigt die mutmaßlich von Origenes entwickelte Differenzierung von drei Kategorien von Schriften:

- (1) ὁμολογούμενα, d.h. allgemein anerkannte Schriften;
- (2) ἀμφιβαλλόμενα, d.h. Schriften, über deren Echtheit Zweifel bestehen (z.B. 2Petr, Hermas)²⁵⁸;
- (3) ψευδῆ, d.h. lügnerische, von Häretikern untergeschobene Schriften (z. B. Ägypterevangelium, Evangelium der Zwölf).

Adolf Jülicher hat einmal formuliert, daß diese Begrifflichkeit Origenes dazu dienen sollte, „den Tatbestand statistisch zu fixieren“, d.h. zu bilanzieren, wie in der Kirche über be-

²⁵⁶ Ch. MARKSCHIES, Origenes. Leben – Werk – Theologie – Wirkung, in: DERS., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, TU 160, Berlin/New York 2007, (1–14) 6 f.

²⁵⁷ Zum theologischen Konzept einer christlichen Bibel, ihrer Inspiration durch den Heiligen Geist und ihrer angemessenen Auslegung bei Origenes vgl. nach wie vor H. VON CAMPENHAUSEN, Entstehung, 354–376; M. HARL, SC 302, Paris 1983, 42–157 oder H. GRAF REVENTLOW, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 170–201; zu seinem Konzept eines „kirchlichen Kanons“ vgl. H. OHME, Kanon (1998) (wie Anm. 230), 181–218, insbesondere 209 f. zur *regula scripturarum*.

²⁵⁸ Vgl. die Zusammenstellung bei Th. ZAHN, Art. Kanon des Neuen Testaments, RE³ 9, Gotha 1901, (768–796) 787 f. und A. VON HARNACK, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (2. Tl.: die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs und des Richterbuchs), TU 42/4, Leipzig 1919, 1–34 sowie 34–50 (Antilegomena und Apocrypha) und J.C. PAGET, The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition, in: Hebrew Bible, ed. by M. SÆBØ u.a. (wie Anm. 127), (478–542) 499–534.

stimmte Schriften gedacht wurde²⁵⁹. Eine solche Bilanzierung hat freilich zur Folge, daß für einen Teil der Schriften das Urteil über die Zugehörigkeit zur Heiligen Schrift offen oder unsicher bleibt. Eindeutig gehören zu den Heiligen Schriften nach Origenes: die zweiundzwanzig Bücher „nach (der Überlieferung) der Hebräer“ (so in seinem alexandrinischen Psalmenkommentar: s.u., S. 150), offenbar aber auch die weiteren Schriften des Septuagintakanons, die Origenes allerdings nicht kommentiert hat (vielleicht deswegen nicht, weil sie in Caesarea nicht Teil des „Kanons“ der Schriften waren, die für gottesdienstliche Lesungen herangezogen wurden²⁶⁰), dazu die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn Paulusbriefe, der erste Petrusbrief, der erste Johannesbrief und die Apokalypse. Die übrigen „katholischen“ Briefe werden von ihm zwar häufig zitiert, sind aber nach seiner Aussage nicht allgemein anerkannt. Interessant ist die Stellung des großen Exegeten zur Apokalypse: Origenes rechnet sie zum Kanon, hat aber offenkundig wenig Sympathie für sie und hat sie auch nicht kommentiert, die ihm zugeschriebenen Scholienfragmente zu diesem Buch (CPG 1, 1468) sind mutmaßlich nicht authentisch (vgl. auch Eus., h.e. VI 25,9; s.u., S. 151)²⁶¹.

In der Tradition des Clemens steht die differenzierte Stellung des Origenes zu den apokryph gewordenen Schriften: Das Henochbuch betrachtet er wie ein alttestamentliches ἀντιλεγόμενον, d.h. als ein inspiriertes, aber umstrittenes Buch, er zitiert ein Abrahambuch (mutmaßlich die Apokalypse Abrahams) und das Gebet des Joseph, das Buch „Janne und Jambres“, die Elia-Apokalypse, ein Apokryphon Esther und das Martyrium des Jesaja²⁶². Eine heute den sogenannten Apostolischen Vätern zugerechnete Schrift wie der „Hirte des Hermas“ (und in abgeschwächter Weise auch der erste Clemensbrief und der Barnabasbrief) wird von ihm zwar geschätzt und gern zitiert, aber nicht als Heilige Schrift angesehen. Weiter unterscheidet Origenes – jedenfalls nach dem Zeugnis seiner in Caesarea abgefaßten Homilien zum Lukasevangelium – streng zwischen den vier Evangelien der Kirche und den vielen Evangelien „der Häresie“ (gemeint ist damit die sogenannte Bewegung der „Erkenntnis“, die Gnosis: hom. 1 in Lc. 1,1–3, Übersetzung des lateinischen Textes und der griechischen Fragmente samt einer Einleitung s.u., S. 151–153). Die Kirche habe zwischen den Evangelien so ausgewählt wie das Volk Israel unter den Propheten und diejenigen ausgewählt, deren Autoren von der Gnade des Heiligen Geistes angeleitet waren; der Duktus der Argumentation bringt es mit sich, daß die von der Kirche verworfenen Evangelien – Origenes nennt das Evangelium „nach den Ägyptern“, „nach den zwölf Apo-

²⁵⁹ A. JÜLICHER, Einleitung (wie Anm. 53), 514; vgl. E. NORELLI, Art. Canone, in: Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Rom 2000, 53–60 (mit weiterer Literatur).

²⁶⁰ É. JUNOD, Formation, 117–120. – Origenes hat sich in seinem Brief an Iulius Africanus (ep. ad Afr. [SC 302, 514–573 DE LANGE]) ausführlich anhand von Beispielen mit den Differenzen zwischen hebr. und griech. Bibel beschäftigt und den Septuagintakanon theologisch verteidigt: M. HENGEL, Septuaginta, 224–235. M. Hengel spricht von der „relativen ‚Zweitrangigkeit‘ der nicht im hebräischen „Kanon“ enthaltenen Schriftgruppe im Blick auf Zitation und Verwendung in der gottesdienstlichen Lesung (ebd., 228).

²⁶¹ B.M. METZGER, Canon (wie Anm. 180), 194–200; C. MAZZUCCO, Art. Apocalisse, in: Origene. Dizionario (wie Anm. 259), 22–24.

²⁶² Or., Jo. VI 42,217 (GCS Origenes 4, 151,13f. PREUSCHEN). – Vgl. auch die ausführlichen weiteren Belege (jeweils mit Text) bei A. VON HARNACK, Ertrag (wie Anm. 258), 34–50; M. HENGEL, Septuaginta, 232–235 und die knappe Übersicht mit Belegen bei E. NORELLI, Art. Apocryfi, in: Origene. Dizionario (wie Anm. 259), 29–36.

steln“, des Basilides, „nach Thomas“, „nach Matthias“ „und noch mehrere andere“ – mit der Falschprophetie im Alten Bund parallelisiert werden.

Trotzdem kann sich Origenes mit der apokryph gewordenen Literatur theologisch auseinandersetzen: Im Johanneskommentar zitiert er als Abschluß einer Passage über den Heiligen Geist ein Wort aus dem Hebräerevangelium, aus dem das weibliche Geschlecht des Geistes hervorzugehen scheint. Er leitet es mit der Bemerkung ein: „Wenn aber jemand das Evangelium nach den Hebräern akzeptiert ...“²⁶³. Diese Einleitung entspricht seiner ambivalenten Beurteilung dieses Evangeliums, das noch bei Eusebius von Caesarea zu den umstrittenen Schriften gerechnet wird²⁶⁴. Einige apokryph gewordene Schriften kannte Origenes nicht aus eigener Lektüre, sondern nur vom Hörensagen: Die Überlieferung, „die Brüder Jesu seien Söhne des Joseph von einer früheren Frau“, findet sich laut einer Passage aus dem Matthäuskommentar „in dem nach Petrus benannten Evangelium oder in dem Buch des Jakobus“, womit offensichtlich das sogenannte Protevangelium des Jakobus gemeint ist. Umso bemerkenswerter ist, daß er auch diese Tradition nicht a limine abweist, sondern ihr theologischen Sinn zubilligt²⁶⁵.

Weiteren Aufschluß über den Umfang der verbindlich gemachten Schriften Alten wie Neuen Testaments im dritten Jahrhundert erhält man nicht nur aus Schriften mehr oder weniger repräsentativer Autoren wie Origenes, sondern auch aus verstreut überlieferten Listen. Im stichometrischen Verzeichnis, das Theodor Mommsen 1886 edierte und das vermutlich im letzten Drittel des dritten Jahrhunderts in Nordafrika entstand (*Indiculus Veteris [et Novi] Testamenti*; Übers. s.u., S. 122–124), werden die Bücher des sogenannten „Septuagintakanons“ genannt (obwohl, wie wir sahen, in der kirchlichen Praxis die gegenüber dem hebräischen ‚Kanon‘ überschüssigen Bücher eher nachrangig sind), im neutestamentlichen Teil fehlen der Hebräerbrief und (mutmaßlich) die „katholischen“ Briefe. Im Kanonverzeichnis des *Codex Claromontanus* (dt. Übers., s.u., S. 125 f.) werden die sieben „katholischen“ Briefe und die Apokalypse zum Kanon gerechnet, aber nicht der Hebräerbrief. Auffallend ist, daß der Barnabasbrief, der Hirte des Hermas, die Paulusakten und die Petrusapokalypse in diesem Verzeichnis doch wohl als anerkannte Schriften unter den Schriften des Neuen Testaments genannt werden. Das spricht für eine verhältnismäßig frühe Datierung des Textes. Es ist allerdings umstritten, wann und wo er entstanden ist. Man nimmt weithin an, daß hier eine lateinische Version eines griechischen Textes des dritten Jahrhunderts vorliegt, aber das ist selbstverständlich nicht beweisbar (s.u., S. 124).

²⁶³ Or., Jo. II 12,87 (GCS Origenes 4, 67,19–23 PREUSCHEN): Ἐὰν δὲ προσιῇται τις τὸ καθ’ Ἑβραίων εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μᾶ τῶν τριῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ, ἐπαπορήσει, πῶς ἡ μήτηρ Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γεγενημένον πνεῦμα ἁγίων εἶναι δύναται (für die weiteren Belege A. VON HARNACK, Ertrag [wie Anm. 258], 36 f.).

²⁶⁴ Noch für seinen Enkelsschüler Eusebius gehören nach h.e. III 25,4–6 (Text und Übersetzung s.u., S. 154 f.) die Johannesoffenbarung und das Hebräerevangelium zu den ἀντιλεγόμενα.

²⁶⁵ Or., comm. in Mt. X 17 (GCS Origenes 10/1, 21,26–29 KLOSTERMANN/BENZ); A. VON HARNACK nennt das (in: DERS., Ertrag [wie Anm. 258], 38 [Anm. 3 zu S. 37]) ein „wichtiges Stück in der beginnenden Mariologie“. Zu den Einleitungsformeln: E. BAMMEL, Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes, in: Origeniana Quinta (...). Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14–18 August 1989, ed. by R.J. DALY, BETHL 105, Löwen 1992, 131–136.

Der Befund der gelehrten Milieus und der Listen ist durchaus repräsentativ: Die Apokalypse bleibt bis in das vierte Jahrhundert hinein umstritten²⁶⁶, wie an der Stellungnahme des Dionysius von Alexandrien in der Mitte des dritten Jahrhunderts sichtbar wird²⁶⁷. Im Westen dagegen gehört sie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts fest zu den verbindlichen Heiligen Schriften. Für den Hebräerbrief gilt dagegen, daß er im Osten früh als paulinischer Brief anerkannt ist, während der Westen ihn bis in das vierte Jahrhundert hinein ablehnt (vgl. Hier., ep. 129,3). Auch hinsichtlich einiger der „katholischen“ Briefe scheint die Unsicherheit lange bestanden zu haben. Erst langsam hat sich aus einer verbindlichen Sammlung von *drei* Briefen (Jak, 1Petr, 1Joh), die sich wahrscheinlich an den bei Paulus erwähnten drei „Säulen“, den Aposteln Jakobus, Petrus und Johannes (Gal 2,9), orientierte, eine Sammlung von *sieben* Briefen entwickelt, allerdings recht unterschiedlich in den verschiedenen Gebieten des nunmehr reichsweit vertretenen Christentums²⁶⁸.

Origenes wirkte über seine Schüler und Enkelschüler weiter: *Eusebius von Caesarea* hat in seiner Kirchengeschichte, die in mehreren Auflagen zwischen 290 und 325 n.Chr. abgefaßt wurde, der Frage, welche Bücher zur Heiligen Schrift gehören, kein eigenes Kapitel gewidmet, sondern sich für das Alte Testament mit Zitaten ihm vorausgehender Autoritäten wie Josephus, Melito und Origenes begnügt und nur für das Neue Testament einen eigenen Abschnitt verfaßt (h.e. III 25; deutsche Übersetzung s.u., S. 154 f.); in vielfacher Hinsicht setzt er fort, was Origenes begonnen hat. Von seinem verehrten Lehrmeister hat er die grundsätzliche Unterscheidung von drei Kategorien Schriften offenkundig übernommen, freilich in seinen eigenen Abschnitten über das Thema in der Kirchengeschichte (h.e. III 3,1–7; s.u., S. 155 f.) terminologisch modifiziert und ausgeweitet; die philologische Methode wird genutzt, um Rechtgläubigkeit von Häresie zu scheiden (so Alain Le Boulluec)²⁶⁹:

- (1) ὁμολογούμενα: allgemein anerkannte Schriften (vier Evangelien, Act, 14 Paulusbriefe – also trotz Bedenken auch Hebr – 1Joh, 1Petr, wohl auch Apk); griechisch auch: ἀνωμολόγηται,

²⁶⁶ Vgl. N.B. STONEHOUSE, *The Apocalypse in the Ancient Church. A Study in the History of the New Testament Canon*, Diss. Free University Amsterdam, Goes o.J. (1929).

²⁶⁷ Eus., h.e. VII 25,1–27 (GCS Eusebius 2/2, 690,9–700,12 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN); vgl. W.A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, PTS 21, Berlin/New York 1978, 197–200 („Zum Verständnis der Johannesapokalypse“) und B.D. EHRMAN, *The New Testament Canon of Didymus the Blind*, VigChr 37, 1983, 1–21.

²⁶⁸ H. LIETZMANN, *Bücher*, 99–119 = 84–98, spricht von einem „Kanon der sogenannten ‚Katholischen Briefe‘“ und behandelt vor allem die abweichende Kanonisierungsgeschichte der Syrer; vgl. W. BAUER, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, Gießen 1903, 18–75, insbesondere 40–69 und das mutmaßlich aus dem vierten Jahrhundert stammende syrische Verzeichnis aus dem Katharinen-Kloster (Sinai), in Übers. u., S. 132 f.

²⁶⁹ A.D. BAUM, *Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios* (hist. eccl. III.25.1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit, EThL 73, 1997, 307–347 und DERS., *Literarische Echtheit als Kanonkriterium in der alten Kirche*, ZNW 88, 1997, 97–110; A. LE BOULLUEC, *Écrits ‚contestés‘, ‚inauthentiques‘ ou ‚impies‘? (Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, III, 25), in: Apocryphité. Histoire d’un concept transversal aux religions du livre. En hommage à P. Geoltrain*, éd. par S.C. MIMOUNI, BEHE.R 113, Turnhout 2002, 153–165 und É. JUNOD, *D’Eusèbe de Césarée à Athanase d’Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem: De la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du Canon*, in: *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l’histoire de sa formation*, éd. par G. ARAGIONE et al., *Le monde de la Bible* 54, Genf 2005, (169–195) 173–179.

ἀναμφιλέκτω, τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων; γνησίαν, πρόδηλοι καὶ σαφεῖς; ἀναντιρρήτων;²⁷⁰

- (2) ἀντιλεγόμενα: Schriften, die in einigen Kirchen anerkannt, in anderen umstritten sind (die übrigen „katholischen“ Briefe); griechisch auch: οὐκ ἐνδιάθηκον, οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς; τῶν ἀντιλεγομένων; ἀντιλέλεκται; μὴ παρὰ πᾶσιν ὁμολογουμένων;
- (3) νόθα, die unechten und daher verworfenen Schriften (A. Paul., Herm., ApcPetr, Barn. und Did., vielleicht auch die Apk)²⁷¹.

Dem Bischof von Caesarea ist erkennbar wichtig, daß sein Leser weiß, daß diese Systematik – wie die Zitation der Autoritäten belegen soll – auf vorausgehenden Autoritäten beruht, die Würdigkeit und Alter kombinieren (h.e. III 3,4–6). Interessant ist, daß Eusebius die Apokalypse zweimal nennt. Einerseits erwähnt er sie bei den anerkannten Schriften („falls man es für gut hält“); andererseits wird sie bei den unechten genannt („welche einige, wie erwähnt, verwerfen, andere aber den anerkannten Schriften zurechnen“: h.e. III 25,4). Diese Unsicherheit hinsichtlich der Apokalypse führt bei der Aufzählung des Eusebius zu gewissen Widersprüchen und spiegelt offenkundig die nach wie vor aktuellen Kontroversen um den Status des Buches wider. Das Schwanken in dieser Frage macht deutlich, daß es in der östlichen Kirche zu jener Zeit ein Neues Testament im Umfang von 21 Büchern (d.h. ohne die vier kleineren „katholischen“ Briefe und ohne die Apokalypse) oder von 26 Büchern (d.h. ohne die Apokalypse) gab. Aus der Tatsache, daß Eusebius einige „apokryphe“ Schriften wie die Paulusakten und die Petrusapokalypse als zu verwerfende Werke nennt, kann geschlossen werden, daß diese „unechten“ Schriften noch gelesen und benutzt wurden. Ob allerdings irgendjemand ihnen – abgesehen von seiner privaten Hierarchisierung – einen Status der Verbindlichkeit wie den übrigen Heiligen Schriften zubilligte, bleibt unsicher und kann höchstens vermutet werden.

7. Das vierte Jahrhundert und das Ende der Spätantike: Mit Eusebius von Caesarea und der schöpferischen Rezeption des Origenes erreicht man schon die Schwelle zum vierten Jahrhundert. Aus diesem Jahrhundert, in dem der Einfluß der Christenheit auf das *Imperium* mit der endgültigen Institutionalisierung der Reichskirche seinen Höhepunkt (und aus der Sicht einiger kirchenkritischer Kreise zugleich auch seinen Tiefpunkt) erreicht, existieren diverse Dokumente. Sie zeigen, daß sowohl der Grad der Verbindlichkeit der Sammlung biblischer Schriften im Rahmen der allgemein intensivierten juristischen Normierung kirchlichen Lebens gesteigert wird als auch die letzten verbliebenen unscharfen Ränder der verbindlichen Sammlung heiliger Schriften beseitigt werden. Entsprechend wird nun auch, wie wir sahen (S. 13–17), der juristische Terminus „Kanon“ (κανὼν) auf die verbindliche Sammlung der Heiligen Schriften der Kirche angewendet.

Mitte des vierten Jahrhunderts fordert der Jerusalemer Bischof *Cyrrill* seine Taufbewerber auf, in den Heiligen Schriften zu lesen, aber dabei nichts „von den apokryphen (Büchern)“ zu lesen (Cyr. H., catech. 4,33 [1, 124 REISCHL/RUPP]), und bestimmt ihren Umfang näher (Übersetzung und Einleitung u., S. 156–158): Für Cyrrill sind „die zweiundzwanzig Bücher

²⁷⁰ Zur Differenzierung zwischen den Termini die sorgfältigen Analysen bei É. JUNOD, Eusèbe, 176 f. und das Referat bei E.R. KALIN, The New Testament of Eusebius, in: Canon Debate, ed. by L.M. McDONALD/J.A. SANDERS (wie Anm. 193), 386–404.

²⁷¹ G.M. HAHNEMAN, Fragment (wie Anm. 214), 138 f.

des Alten Testaments, welche von den zweiundsiebzig Übersetzern übersetzt worden sind“ (ebd.), verbindlich; also der „hebräische Kanon“. „Zum Neuen Testament gehören nur vier Evangelien“ (4, 36 [128]), dazu die Apostelgeschichte, sieben katholische Briefe und vierzehn Briefe des Paulus, die betont als Abschluß des zweiten Bibelteils vorgestellt werden. Entsprechend fehlt die Johannesapokalypse²⁷². Wenn Cyrill betont, daß es *nur* vier Evangelien gibt, und sich gegen ein bei den Manichäern abgefaßtes Thomasevangelium wendet (4, 36 [130]), so ist deutlich, daß die Betonung der Verbindlichkeit der kirchlichen Sammlung Heiliger Schriften auch ein Instrument im Kampf gegen häretische Gruppen, Positionen und Praktiken ist und damit zugleich der Stabilisierung der Mehrheitskirche in den vielfältigen theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts dient. Besonders deutlich wird das wenig später bei dem oft im Zentrum dieser Auseinandersetzungen stehenden Bischof *Athanasius von Alexandrien*²⁷³. In seinem neununddreißigsten Festbrief für das Jahr 367 n.Chr. (deutsche Übersetzung der griechischen und koptischen Fragmente s.u., S. 159–162)²⁷⁴ ist auf eine elaborierte Dreiteilung des Materials in der Tradition des Origenes oder Eusebios verzichtet worden; der Bischof erklärt vielmehr seinen Gemeinden, er habe die verbindliche Sammlung der Schriften ermittelt, zählt nun „der Reihe nach die kanonisierten, überlieferten und als göttlich geglaubten Schriften“ (τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα ... βιβλία) auf und normiert sie so in antihäretischer Absicht gegen diverse abweichende Gruppen (s. auch o., S. 68–70). Insofern findet sich ein klares Bekenntnis zum „hebräischen Kanon“ von zweiundzwanzig Büchern des Alten und zu einem „Kanon“ von siebenundzwanzig Schriften des Neuen Testaments einschließlich der Apokalypse. Athanasius schließt seine Aufzählung: „Dieses sind die Quellen des Heiles, auf daß der Dürstende sich an den in ihnen enthaltenen Worten übergenug labe. In ihnen allein wird die Lehre der Frömmigkeit verkündigt. Niemand soll ihnen etwas hinzufügen oder etwas von ihnen fortnehmen“²⁷⁵. Diesen Schriften werden die von den (homöischen) Häretikern erfundenen Apokryphen gegenübergestellt, gegen die sich Athanasius scharf wendet (und zwar unter Berufung auf die „Väter“): Apokryphen sind „eine Erfindung von Häretikern, die sie niederschreiben, wann es ihnen beliebt, und ihnen freigiebig eine frühe Abfassungszeit zusprechen, damit sie sie als angeblich alte Schriften heranziehen können und einen Grund haben, aus ihnen

²⁷² É. JUNOD, Eusèbe (wie Anm. 269), 176 f.

²⁷³ Von grundsätzlichem Interesse: M. TETZ, Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters, ZThK 81, 1984, 196–219 = DERS., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, hg. v. W. GEERLINGS/D. WYRWA, BZNW 78, Berlin/New York 1995, 185–206 sowie J.D. ERNEST, The Bible in Athanasius of Alexandria, The Bible in Ancient Christianity 2, Boston u.a. 2004, insbes. 336–352.

²⁷⁴ Details zu den kirchenpolitischen Hintergründen u., S. 158 und ausführlicher bei D. BRAKKE, Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt, in: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festival Letter, HThR 87, 1994, 395–419; A. MARTIN, Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373), CEFR 216, Rom 1996, 694–707 sowie Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 224–228. – É. JUNOD, Eusèbe (wie Anm. 269), 183 f., erwägt, ob die Unterscheidung zwischen ‚kanonischen Büchern‘ und solchen, die für eine christliche Ethik nützlich „zu lesen“ (ἀναγινωσκόμενα) seien, als alexandrinische Besonderheit mit der (fälschlich) sogenannten Katechetenschule zusammenhänge und letztlich auf das lokale Judentum zurückgehe.

²⁷⁵ Ath., ep. fest. 39,27 (181,4–7 SAKKOS); zum Vergleich wurde die Ausgabe von A. CAMPLANI, Atanasio di Alessandria, Lettere festali ..., LCPM 34, Mailand 2003, herangezogen (ebd., 511: § 19).

die Arglosen zu täuschen“ (ep. fest. 39,31 [182,3–7 SAKKOS]). Lediglich die Didache und der Hirte des Hermas werden – neben den über den „hebräischen Kanon“ hinausgehenden Büchern des sogenannten Septuaginta-Kanons (Weisheit Salomos, Weisheit des Sirach, Esther, Judith, Tobias) – für die Lektüre der neu in die Kirche Aufgenommenen zugelassen, weil die Väter das ebenfalls so bestimmt haben. Aber „kanonisiert“ (κανονίζόμενα) sind diese Schriften nicht. Allerdings wird man aus der Konzession ersehen, daß die genannten Schriften sich noch sehr großen Ansehens erfreuten²⁷⁶.

Spätere Schriftsteller des vierten Jahrhunderts wie die Kappadozier *Amphilochius von Iconium* und *Gregor von Nazianz*, aber auch ein Sammelschriftsteller wie *Epiphanius von Salamis/Zypern* bestätigen, daß sich der „Kanon“ der zweiundzwanzig Schriften des Alten und der sechsundzwanzig bzw. siebenundzwanzig Bücher des Neuen Testaments weithin durchgesetzt hat. Sie dokumentieren allerdings auch, daß die überschießenden Schriften des sogenannten Septuaginta-Kanons nach wie vor von einem nachgeordneten Rang sind und daß die alten Bedenken gegen den Hebräerbrief, die vier kleineren „katholischen“ Briefe und natürlich gegen die Apokalypse immer noch wiederholt werden (alle einschlägigen Texte in Übersetzung mit kurzen Einleitungen u., S. 163–172). Diese Bücher haben erst in mittelbyzantinischer Zeit einen festen Platz im Kanon der griechischen Kirche erhalten, der Hebräerbrief fehlt noch bei Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert (s.u., S. 178–180). Im Westen ist der Abschluß des „Kanon“ früher erfolgt. Nachdem im Laufe des vierten Jahrhunderts der Hebräerbrief und ein Teil der „katholischen“ Briefe (wohl unter Einfluß der griechischen Kirche) kanonische Geltung gewonnen hatten, ist am Ende des Jahrhunderts die Zahl der Bücher analog zu den östlichen Befunden festgeschrieben, wie die einschlägigen Passagen bei *Rufin von Aquileia*, *Augustinus von Hippo*²⁷⁷, *Innocenz I.*, aber auch das Verzeichnis des sogenannten *Decretum Gelasianum* zeigt (Übersetzungen und Einleitungen s.u., S. 133–140.172–178). Auch wenn es hier und da noch Unsicherheiten gegeben hat, steht der Umfang des Alten wie des Neuen Testaments im Westen wie im Osten seit der Mitte des vierten Jahrhunderts fest. Lediglich in den östlichen Gebieten, in denen man syrisch sprach, hat sich die Entwicklung etwas anders vollzogen²⁷⁸: Einerseits war hier bis ins fünfte Jahrhundert hinein noch das Diatessaron Tatians anstelle der vier kanonisch gewordenen Evangelien in Gebrauch, andererseits blieb das Urteil über Teile des Apostolos, die Zahl der „katholischen“ Briefe und die Johannesapokalypse (aber nicht den Hebräerbrief) noch lange sehr schwankend. Die ursprüngliche „Peschitta“ enthält die kleinen „katholischen“ Briefe und die Johannesapokalypse noch nicht, und es ist umstritten, ob sie durch die sogenannte Philoxeniana, eine weitgehend wörtliche Übersetzung des frühen sechsten Jahrhunderts, in den (ost-)syrischen Kanon

²⁷⁶ P.-M. BOGAERT, *Ordres anciens des évangiles et tétraévangile en un seul codex*, RTL 30, 1999, 297–314; DERS., *Les Livres d’Esdras et leur numérotation dans l’histoire du canon de la Bible latine*, RBen 110, 2000, 5–26.

²⁷⁷ B. ALTANER, *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche*, AnBoll 67, 1949, 236–248 = DERS., *Kleine patristische Schriften*, hg. v. G. GLOCKMANN, TU 83, Berlin 1967, 204–215.

²⁷⁸ Vgl. W. BAUER, *Apostolos* (wie Anm. 268), 30–33.76–88; P. BRANDT, *Endgestalten*, 218–234 und jetzt ausführlich F. MALI, *Le canon du Nouveau Testament chez auteurs syriaques*, in: *Canon*, éd. par G. ARAGIONE et al. (wie Anm. 269), 269–282.

hineingekommen sind²⁷⁹. Auffallend ist, daß der sogenannte dritte Korintherbrief, der ursprünglich ein Teil der apokryphen Paulusakten war (s. NTApo⁶ 2, 231–234), in Syrien weithin als kanonisch betrachtet wurde. Vom fünften Jahrhundert ab ist dann allmählich, aber sehr unterschiedlich, die Angleichung an die übrige Kirche erfolgt. Die Ostsyrer haben allerdings einen Kanon von zweiundzwanzig Schriften (also ohne die vier kleineren „katholischen“ Briefe und die Apokalypse) behalten, während bei den Westsyryern ein Ausgleich mit der übrigen ostkirchlichen Normierung erfolgte. Die Armenier schließen sich deutlicher an den östlichen „Kanon“ an²⁸⁰.

8. Kanonizität und Apokryphität: Offenkundig wird spätestens in dem Augenblick, als die christlichen alexandrinischen Theologen mit Mitteln der zeitgenössischen Philologie die verbindlichen Schriften Alten und Neuen Testaments kategorisieren – also bei Origenes in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts – eine Beziehung zwischen den kanonisch und den apokryph gewordenen Schriften erkennbar: Man grenzt normativ eine verbindliche Sammlung von Heiligen Schriften ab von solchen Schriften, die nützlich zu lesen, aber von zweitrangiger Autorität sind, und von anderen Schriften, die eine entsprechende Autorität überhaupt nicht haben oder gar theologisch problematisch sind. Aber damit ist noch nicht alles über das Verhältnis von Kanonizität und Apokryphität gesagt: Später apokryph gewordene Schriften wie das Petrusevangelium können Teil des „Kanon“ der zur privaten oder gar zur gottesdienstlichen Lektüre zugelassenen Schriften sein, später kanonisch gewordene Schriften wie die Johannesapokalypse gelten den einen als problematisch, andere (wie Eusebius) wissen nicht recht, wie sie optieren sollen. Ob eine (im Umfang sehr unklare) Fülle von Schriften, die in Form oder Inhalt an die kanonisch werdenden Schriften erinnerte, den Prozeß der „Kanonisierung“ der christlichen Bibel beschleunigt hat, wie man gern lesen kann, bleibt unklar. Eher wird man am neuen differenzierten Bild festhalten wollen, daß es regional und institutionell sehr unterschiedliche Vorgänge der Verbindlichmachung heutiger biblischer Schriften durch einzelne Gruppen gab, für die eine Vielzahl von Motiven verantwortlich war. „Falsche“ Vorstellungen über den Umfang der verbindlichen Schriften waren für einen Origenes, Eusebius oder Athanasius Kennzeichen häretischer Gesinnung, aber nicht ein primäres Motiv, einen „Kanon“ biblischer Schriften zu etablieren.

4. Die antiken christlichen Apokryphen als Zeugnis antiker christlicher Frömmigkeit

1. Literatur: H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, 4./5. Aufl. in einem Bd., Berlin/New York 1975 (= ND mit einem Vorwort von Ch. MARKSCHIES, ebd. 1999); H. RHEE, *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, London/New York 2005; T. NICKLAS, *Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme*, ASEs 23, 2006, 27–44; D. STÖKL BEN EZRA, *Canonization –*

²⁷⁹ Zustimmend: F. MALI, *Canon* (wie Anm. 278), 275 f. 281; kritisch: B. ALAND, *Art. Bibelübersetzungen I. 4. Die Übersetzungen ins Syrische. 4.2. Neues Testament*, TRE 6, Berlin/New York 1980, (189–196) 193.

²⁸⁰ M.E. STONE, *L'Étude du canon arménien*, in: *Canon*, éd. par G. ARAGIONE et al. (wie Anm. 269), 283–293 mit französischen Übersetzungen einschlägiger Texte von F. AMSLER, ebd., 293–295.

a Non-Linear Process? Observing the Process of Canonization through the Christian (and Jewish) Papyri from Egypt, ZAC 12, 2008, 193–214; Ch. MARKSCHIES, Was wissen wir über den Sitz im Leben der apokryphen Evangelien?, in: Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, hg. v. J. FREY/J. SCHRÖTER unter Mitarbeit v. J. SPAETH, WUNT 254, Tübingen 2010, 61–90.

Zu den großen Problemen der bisherigen Erforschung der Literatur, die seit der frühen Neuzeit unter dem Titel „Apokryphen“ gesammelt wird, gehört die einseitige Fixierung der Debatte auf die ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel und die beständige Diskussion über die sogenannten apokryphen Texte im Spiegelbild der kanonisch gewordenen Texte. Freilich hat schon der Jenaer und Berliner Kirchenhistoriker Hans Lietzmann (1875–1942), der akademische Lehrer Wilhelm Schneemelchers, darauf hingewiesen, daß diese Schriften nicht nur in die Geschichte der ‚Kanonisierung‘ der christlichen Bibel gehören, sondern zentrale Dokumente christlicher Frömmigkeit sind, die auch, als längst ihre Zugehörigkeit zur christlichen Bibel definitiv ausgeschlossen war, zur persönlichen und gemeinschaftlichen Erbauung von Laien, Klerikern und monastisch lebenden Christinnen und Christen dienten und zu diesem Zweck auch fortgeschrieben wurden. Lietzmann sprach von „Volksbüchern“ und wies beispielsweise darauf hin, daß das Grab der Heiligen Thekla bei Seleukia die außerordentliche Beliebtheit der entsprechenden Legenden aus dem Kreis der Paulusakten bei breiten Kreisen deutlich mache²⁸¹. Von Tobias Nicklas stammt die schöne Formulierung, daß christliche Apokryphen „als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens“ zu interpretieren sind; hier ist auch der inzwischen eher als problematisch empfundene Begriff „Volksfrömmigkeit“ vermieden, der in seiner strikten, neuzeitlich bedingten Dualität zu einer angeblich strukturell anderen „Elitefrömmigkeit“ die Vielfalt christlicher Frömmigkeit nicht angemessen beschreibt²⁸². In Aufnahme gegenwärtiger Diskussionen könnte man auch sagen: Die apokryph gewordenen Schriften sind ein Spiegel der Vielfalt von *populärem* antiken christlichen Leben. Insofern konnten sie auch zu populären Texten werden.

Dies läßt sich gut am Petrusevangelium (s.u., S. 683–695) demonstrieren. Zunächst: Eine ganze Reihe von Kommentatoren hat die Christologie des Petrusevangeliums als „volkstümliche Christologie“ bezeichnet, die insbesondere durch ihren „kindlichen Mirakelglauben“ breitere Kreise ansprach²⁸³. Eine solche Einordnung kann durch kodikologische und textliche Beobachtungen präzisiert werden (Details bei Ch. MARKSCHIES, Sitz, 71–74): Auch wenn durchaus unsicher ist, ob – wie immer wieder kolportiert wird – der Codex, der den fragmentarischen Text des Evan-

²⁸¹ H. LIETZMANN, Geschichte, Bd. 2, 65 (Wirkungen „in Andachtsbüchern oder in der apokryphen Rumpelkammer“); 71 („Volksbücher über die Taten der Apostel“); 75 („Volksbücher“); 80f. („Volksbücher“) – der Hinweis auf das Thekla-Grab ebd., 74.

²⁸² A. MERKT, „Volk“. Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Volksglaube im antiken Christentum. FS Th. Baumeister zur Emeritierung im Sept. 2009, hg. v. H. GRIESER/A. MERKT, Darmstadt 2009, (17–27) 19–21 (mit Verweis auf A. HOLZEM, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, ThQ 182, 2002, 258–270). – Der Begriff „Volksliteratur“ hat natürlich auch in der formgeschichtlichen Arbeit an den kanonisch gewordenen Evangelien eine Rolle gespielt, vgl. F. HAHN, Die Formgeschichte des Evangeliums. Voraussetzungen, Ausbau und Tragweite, in: Zur Formgeschichte des Evangeliums, hg. v. F. HAHN, WdF 81, Darmstadt 1985, 427–478.

²⁸³ Nachweise bei M. MYLLYKOSKI, Kraft (wie Anm. 236), 315.

geliums enthält, im Grab eines Mönches gefunden wurde und also als dessen Lieblingsbuch zugleich mit seinem Besitzer bestattet wurde, ist doch deutlich, daß die im Codex überlieferte Textfassung nicht aus der Entstehungszeit des Petrusevangeliums stammt, sondern sprachliche Spuren des spätantiken Griechisch trägt – mithin als „living literature“ immer wieder bearbeitet wurde und den erbaulichen Zwecken für eine konkrete Nutzer- und Leserschaft angepaßt wurde. Entsprechendes läßt sich über den Sitz im Leben der meisten Apokryphen sagen, für die uns aussagefähige kaiserzeitliche oder spätantike Handschriften erhalten sind. Deswegen darf ein statistisch in den christlichen und jüdischen literarischen Papyri Ägyptens nachweisbares, ansteigendes Interesse an apokryphen Büchern (z.B. am Hen[aeth], an „Jannes und Jambres“ sowie den Paulusakten) ab dem vierten Jahrhundert, auf das Daniel Stökl Ben Esra jüngst noch einmal hingewiesen hat, nicht sofort mit einer angeblichen Offenheit des christlichen Bibelkanons oder der zweifellos vorhandenen innerchristlichen Pluralität in Verbindung gebracht werden. Das gesteigerte Interesse ist zunächst einmal lediglich ein Zeichen des (insbesondere durch die reichskirchlichen Verhältnisse und die wachsenden monastischen wie asketischen Bewegungen) drastisch ansteigenden Bedürfnisses nach religiöser Erbauungsliteratur. Ein charakteristisches Element solcher Erbauungsliteratur sind nun eben die Wunder, die schon in den späteren Phasen der kanonisch gewordenen Literatur wie dem sekundären Markusschluß (Mk 16,17 f.) in aller Massivität begegnen: Ein Zeichen des neuen Glaubens ist, daß seine Anhänger „in neuen Sprachen reden, (auch mit den Händen) Schlangen aufheben; selbst wenn sie etwas Todbringendes trinken, wird es ihnen nicht schaden; denen, die krank sind, werden sie die Hände auflegen, und es wird ihnen (sc. den Kranken) wieder gut gehen“. Für diese besonderen Fähigkeiten, die als Ausweis besonderer göttlicher Kraft (δύναμις²⁸⁴) zugleich auch in der religiösen Konkurrenz auf dem weltanschaulichen Markt der Spätantike mindestens in der missionarischen Propaganda ein entscheidender Grund für die Durchsetzung der neuen Religion in der Öffentlichkeit waren, werden in den apokryph gewordenen Texten viele Beispielerzählungen geboten – jüngst hat Hans-Josef Klauck die massive Zunahme von Wundererzählungen am Beispiel eines Vergleich zwischen der kanonisch gewordenen Apostelgeschichte und den apokryph gewordenen alten Johannesakten nachvollzogen und die literarischen Strategien (wie den Zug ins Novellistische, die Verdopplung von Motiven, das Verschwimmen von klassischen Wundertypen) dokumentiert²⁸⁵.

Die in den „antiken christlichen Apokryphen“ gesammelten Texte enthalten zunächst einmal als Spiegel der *Vielfalt von populärem antiken christlichen Leben* Beschreibungen²⁸⁶ von Praktiken christlicher Frömmigkeit (beispielsweise durch das Anrufen des Namens des Kreuzes: Martyrium Petri 37,8 p. 91 f. [NTApo⁶ 2, 287]; die Enthaltung von Blut und

²⁸⁴ A. Thom. 59 (NTApo⁶ 2, 357): „Und er heilte alle durch die Kraft des Herrn“; vgl. Ch. MARKSCHIES, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, ThLZ.F 13, Leipzig 2004, 22–29.42–65.

²⁸⁵ H.-J. KLAUCK, Unterhaltsam und hintergründig: Wundertaten des Apostels in den Johannesakten, in: Volksglaube, hg. v. H. GRIESER/A. MERKT (wie Anm. 282), (87–107) 90–103.

²⁸⁶ In der folgenden Aufzählung ist jeweils nur ein charakteristisches Beispiel gegeben; Vollständigkeit konnte hier natürlich nicht erreicht werden, insbes. nicht bei Passagen, die nicht die Mehrheitskirche betreffen (wie z.B. das berühmte Sakrament des „Brautgemachs“ in EvPhil § 68 [s.u., S. 547]) oder besondere Frömmigkeitsformen zu beschreiben scheinen (Lib Barth 3.(1) über Ananias: „Der sprang auf das Kreuz Jesu zu und umarmte es. Er legte seine Hände auf die Hände des Sohnes Gottes. Er preßte seinen Leib an den Leib des Sohnes Gottes. [Er preßte seine Füße an die Füße des Sohnes Gottes. Er] küßte die Füße Jesu. Er küßte die Hände Jesu. Er küßte den Mund Jesu. Er küßte die Seite Jesu, die um unser aller Heil willen durchbohrt worden war. Er küßte die Glieder des Sohnes Gottes“ [s.u., S. 861]). Das Thema würde eine monographische Behandlung lohnen.

totem Fleisch beim Essen: pseudoclementinische Homilien VII 4,2 [NTApo⁶ 2, 473]; die Eucharistie: Thomasakten 29 p. 146 bzw. 50 p. 166 [NTApo⁶ 2, 315, 324]; das Fasten: Actus Vercellenses 6,18 p. 65 [NTApo⁶ 2, 274]; das Küssen heiliger Texte: Nikodemusevangelium 15,3 [s.u., S. 252]; das Knien: Actus Vercellenses 1,2 p. 47 [NTApo⁶ 2, 260]; die Ölsalbung: Nikodemusevangelium 19,1 [s.u., S. 258]; die Segnung mit dem Kreuzeszeichen: ebd. 24,2 [260]; die Reinigung von Räumen mit geheiligtem Wasser: Actus Vercellenses 7,19 p. 66 [NTApo⁶ 2, 274]; die Taufe: Andreasakten p. 336 DETORAKIS [NTApo⁶ 2, 125]; Tränen beim Beten: Geschichte von Joseph, dem Zimmermann 17,3 [s.u., S. 326]), sodann allgemeine Charakteristika christlichen Lebens wie das Almosengeben (Johannesakten 57 [NTApo⁶ 2, 177]) sowie diverse erbauliche Stücke (z.B. den Abschiedstrost in den Johannesakten 58 [NTApo⁶ 2, 178] oder den Verfolgungstrost im Buch des Thomas p. 145 [s.u., S. 1120 f.]) und religiöse Gebrauchstexte wie Benediktionen (Paulusakten 5 f. [NTApo⁶ 2, 216 f.]), Beschwörungsformeln für Schlangen (Johannesakten 75 [NTApo⁶ 2, 182]), Gebete (Nikodemusevangelium 16,8 [s.u., S. 256]; das Vaterunser in den Thomasakten 144 p. 250 [NTApo⁶ 2, 358]) oder Hymnen (Johannesakten 94–96. 77 [NTApo⁶ 2, 166–168.183 f.]). Weiter sind sie insbesondere in der ausführlichen Beschreibung von Wundern Zeichen einer „populären Frömmigkeit“, enthalten aber auch Versuche der theologischen Normierung christlicher Frömmigkeit, beispielsweise durch Kurzformeln des Glaubens²⁸⁷, durch das Referat häretischer Positionen (zum Alten Testament, zur Allmacht Gottes und zur Auferstehung der Toten: 3Kor 1,10–15 [NTApo⁶ 2, 231]) oder durch die Aufforderung zur Abtrennung von den Heiden²⁸⁸ oder durch allgemeine ethische Aufrufe zu „Frieden, Gleichmut, Milde, Glaube, Liebe, Erkenntnis, Weisheit, Bruderliebe, Gastfreundschaft, Barmherzigkeit, Enthaltensamkeit, Keuschheit, Güte, Gerechtigkeit“ (Actus Vercellenses 1,2 p. 47 [NTApo⁶ 2, 260]). In einem Text, der arabischen Vita des Täufers (CANT 183), wird sogar regelrecht „vorausgeblickt“ auf Zeiten, in denen die heilige Wüste bevölkert ist und „die Klöster und Versammlungen der Mönche viele werden, und ... sie in ihnen (sc. den Klöstern) die Eucharistie feiern im Namen des Herrn Jesus Christus“ (§ 10 [s.u., S. 1016]).

Durch eine Analyse der jeweiligen Spiegelungen der Vielfalt von populärem antiken christlichen Leben kann man schließlich auf die Frage antworten, welche *Motive* bei der Entstehung der apokryph gewordenen Schriften wirksam waren. Natürlich ist für jede einzelne Schrift zu untersuchen, welche Motive oder gar Anlässe wahrscheinlich für die Abfassung verantwortlich waren (dies geschieht in den jeweiligen Einleitungen zu den Texten im vorliegenden Werk). Hier sind nur einige wenige zusammenfassende Bemerkungen vorweggeschickt, die für mehrere Texte gelten.

²⁸⁷ Vgl. aus der Abgar-Legende nach Eusebius (h.e. I 13,20 [GCS Eusebius 2/1, 94,14–96,4 SCHWARTZ/MOMMSEN/WINKELMANN]): „vom Kommen Jesu, wie es sich ereignet hat, und von seiner Sendung, weswegen er vom Vater gesandt worden ist, und von der Kraft und seinen Taten und den Geheimnissen, von denen er in der Welt gesprochen hat, durch welche Kraft er dies vollbracht hat, und von seiner neuen Verkündigung und von dem Geringsein und der Erniedrigung, wie er sich selbst erniedrigt und seine Gottheit abgelegt und verringert hat, wie er gekreuzigt worden und hinabgestiegen ist in den Hades und die Umfriedung durchbrochen hat, die von der Urzeit her nicht durchbrochen worden ist, und Tote auferweckte und allein hinabgestiegen ist, aber hinaufgestiegen ist mit einer großen Menge zu seinem Vater“ (s.u., S. 229 f.).

²⁸⁸ C. GIANOTTO, *Il pasto comune nelle Pseudoclementine: aspetti di una prassi sociale e religiosa*, in: Volksglaube, hg. v. H. GRIESER/A. MERKT (wie Anm. 282), 220–228. Ausführlich ist das Thema behandelt bei H. RHEE, *Literature*, 125–142 („Apocryphal Acts: antithesis of the social ideal and resistance to the social order“).

a) Für die Abfassung einiger weniger früher Texte wird man ähnliche Motive anzunehmen haben wie für die kanonisch gewordene Literatur: *Man sammelte Traditionen autoritativer Figuren aus der Frühzeit der neuen Religion oder magistraler Gestalten des Alten Bundes (wie der Propheten) und fixierte sie für die halböffentliche Verkündigung wie für die private Erbauung, um auf diese Weise autoritative Normen zu gewinnen.* Das geschah vor allem in Gestalt der Gattung „Evangelium“, wie sie uns in den kanonisch gewordenen Büchern begegnet. Von dieser Gruppe ist nur wenig erhalten; möglicherweise wird der Umfang angesichts der spektakulären Textfunde des 19. und 20. Jahrhunderts auch etwas überschätzt. Einige dieser Texte entstanden sicher am Schreibtisch (d.h. am Schreibpult) und sind literarische Kunstprodukte, daneben aber gab es auch Gemeinden, die den bei ihnen lebendigen mündlichen Traditionen Autorität zumaßen und – teils in Anknüpfung an Gattungen der kanonisch werdenden Literatur, teils auch nur unter Übernahme der Gattungsbezeichnung – Werke schufen, in denen diese Überlieferungen schriftlich zusammengefaßt wurden. Die koptisch-gnostischen Texte von Nag Hammadi zeigen, daß es dabei auch zur Übernahme weiterer paganer Literaturformen, ja sogar zur Bildung neuer literarischer Formen kommen konnte (z.B. in Gestalt der sogenannten Offenbarungsdialoge).

b) Mit dem vorläufigen Abschluß des Kanons im zweiten Jahrhundert kommt ein Motiv stärker zur Geltung, das schon bei den kanonisch gewordenen Texten wirksam war (vgl. Lk 1,1: „Viele haben es schon unternommen ...“), nämlich *das Motiv, die nun kanonisch gewordenen Texte zu ergänzen.* Man füllte Partien in den Berichten über Jesus und die Apostel aus, die man als lückenhaft empfand, präsentierte und propagierte aber auch Lehren, die in den kanonisch gewordenen Büchern ursprünglich nicht vorkommen. Ansätze zu einer solchen ergänzenden Tätigkeit kann man in manchen Textvarianten und -zusätzen der biblischen Schriften bzw. in einigen neutestamentlichen Papyri beobachten²⁸⁹. In entwickelter Form läßt sich das Motiv dann beispielsweise bei den sogenannten Kindheitsevangelien ab dem dritten nachchristlichen Jahrhundert beobachten (s.u., S. 891–897). Hier sind die spärlichen Angaben der kanonisch gewordenen Evangelien erheblich erweitert und ergänzt worden, möglicherweise aufgrund der Erwartungen, die das Genre der antiken Biographie bei Lesern der kanonisierten Heiligen Schriften weckte²⁹⁰. Aber auch die „Himmelfahrt des Jesaja“ (NTApoc⁶ 2, 547–562) kann als Beispiel für Ergänzungen auf der Basis alttestamentlicher Stoffe herangezogen werden.

²⁸⁹ Vgl. z.B. die Varianten zu Mt 8,13 und 23,14 sowie die Zusätze Mk 16,9–20 und Hi 42,17a–e; vgl. J. ZIEGLER, Beiträge zum griechischen Iob, AAWG.PH 3/147 = MSU 18, Göttingen 1985 sowie B. ALAND, Welche Rolle spielen Textkritik und Textgeschichte für das Verständnis des Neuen Testaments? Frühe Leserperspektiven, NTS 52, 2006, 303–318; DIES., Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten, in: The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif, éd. par J.-M. SEVRIN, BETHL 86, Löwen 1989, 1–38; K.S. MIN, Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis zum 3./4. Jh.). Edition und Interpretation, ANTT 34, Berlin/New York 2004, bes. 10–41.271–321 sowie K. ALAND, Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS zum 80. Geburtstag von H. Greeven, hg. v. W. SCHRAGE, BZNW 47, Berlin/New York 1986, 1–10 = DERS., Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag hg. v. B. KÖSTER u.a., Berlin/New York 1990, 97–116 sowie J. HERNANDEZ, Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse. The Singular Readings of Sinaiticus, Alexandrinus, and Ephraemi, WUNT 2/218, Tübingen 2006. – Allgemein auch: B.D. EHRLMAN, The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament, New York/Oxford 1996 (kritisch z.B. K.S. MIN, Überlieferung [wie Anm. 289], 8 f.300–305 oder J. HERNANDEZ, Habits, 35–40).

²⁹⁰ S.J. VOICU, Verso il testo primitivo dei παιδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. „Racconti dell’infanzia del Signore Gesù“, Apocrypha 9, 1998, 7–95.

c) Eher im gebildeten Milieu dürfte das Motiv eine Rolle gespielt haben, die kanonisch werdende bzw. gewordene Urgeschichte mit der profanen Geschichte und Figuren bzw. Verheißungen paganer Überlieferung zu verknüpfen. Auch dieses Motiv beginnt zaghaft – z.B. mit den Kaiserdatierungen des kanonischen Lukasevangeliums –, setzt sich in den stadtrömischen Erzählungen der pseudoklementinischen Literatur fort (NTApo⁶ 2, 439–488) und zeigt sich in vollendeter Ausprägung in den christlichen Sibyllinen (NTApo⁶ 2, 591–619) oder im pseudepigraphen Briefwechsel des Paulus mit Seneca (ebd., 44–50). Von Vollendung kann auch deswegen gesprochen werden, weil (wie in den Beispielen) literarische Formen und Gattungen der paganen Literatur mehr oder weniger vollendet imitiert werden²⁹¹.

d) Das Motiv der Ergänzung verselbständigt sich zunehmend, indem ab dem dritten Jahrhundert ein Interesse an *selbständigen Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften* zu beobachten ist, das sich nicht mehr oder kaum an den Formen der kanonisch gewordenen Literatur orientiert. Hier sind vor allem die gnostischen Dialoge des dritten und vierten Jahrhunderts zu nennen, aber auch bestimmte Literatur im Grenzbereich von apokryph gewordener und hagiographischer Literatur, beispielsweise die Barnabasakten (CANT 285)²⁹². Bei der Abfassung solcher Schriften spielen dann meist weitere Motive eine Rolle, beispielsweise lokale Interessen, bestimmte regionale Ansprüche innerhalb einer globalen Reichsreligion zu profilieren oder für die (erfolgreiche) Missionierung einer Gegend zu werben, aber natürlich auch reichsweite Ansprüche, besonders im Zusammenhang der großen christologischen Kontroversen des fünften und sechsten Jahrhunderts.

e) Von Anfang an entstehen apokryph gewordene Schriften aus dem Motiv heraus, *für bestimmte theologische Positionen, Frömmigkeitspraktiken oder Gruppen zu werben*. Das ist nicht überraschend, da in den ersten beiden Jahrhunderten eine beträchtliche Vielfalt im Blick auf Lebensgestaltung und Theoriebildung existierte und sich nur langsam reichsweite Standards etablierten; Spuren des Ringens um die einheitsstiftende Mitte der neuen Religion finden sich mehr oder weniger explizit in vielen Texten bis weit in die Spätantike hinein²⁹³. Viele Texte waren, schroff formuliert, als „Propagandaliteratur für bestimmte Gruppen oder Meinungen angelegt“ (W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTApo⁶ 1, 46), die durch ihren mehr oder weniger pseudepigraphen Bezug in der Vergangenheit (d.h. in der Zeit der Patriarchen und Propheten des Alten und der Apostel des Neuen Bundes) verankert wurden²⁹⁴. Derartige Motive kann man beispielsweise gut in den apokryph gewordenen Apostelakten feststellen – so betonen die Paulusakten die Enthaltsamkeit und gehören möglicherweise in den Kontext der Auseinandersetzung mit dem Montanismus²⁹⁵.

²⁹¹ Im Falle des genannten Briefwechsels weniger: Dem Verfasser ging es vor allem um die Namen Paulus und Seneca, weniger um deren Lehren oder gar ein Stilimitat (so A. FÜRST, Pseudepigraphie und Apostolizität im apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus, JbAC 41, 1998, 77–117).

²⁹² AAAP 2/2, 292–302 (M. BONNET), deutsche Erstübersetzung bei B. KOLLMANN, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte, SBS 175, Stuttgart 1998, 76–82, vgl. auch DERS., Alexander Monachus, Laudatio Barnabae. Lobrede auf Barnabas [= CANT 286], FC 46, Turnhout 2007, 25–39.

²⁹³ Zur klassischen Diskussion über das Thema, die Walter Bauer (1877–1960) auslöste (DERS., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, Tübingen 1934; 2., durchgesehene Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. STRECKER, ebd. 1964), vgl. die Bilanz und Weiterführung der Diskussion bei Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 339–383.

²⁹⁴ Das Thema der Pseudepigraphie kann hier nicht ausführlich behandelt werden; vgl. zuletzt mit ausführlichen Literaturhinweisen zur Forschungsgeschichte und hilfreichen Begriffsklärungen: A.D. BAUM, Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung, WUNT 2/138, Tübingen 2001, 1–18.

²⁹⁵ So W. RORDORF, Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?, in: Oecumenica, hg. v. D.

f) Für einen Teil der apokryph gewordenen Literatur (speziell für die Apostelakten) läßt sich auch *als Motiv die Absicht nachweisen, Leser zu unterhalten* und zu diesem Zweck beispielsweise Stilmittel des antiken Romans aufzugreifen. Die Abgrenzung zwischen einer zum Zwecke schnellen und leichten Konsums angelegten „Unterhaltungsliteratur“ und einer zum Zwecke der Stärkung der Frömmigkeit bestimmten „Erbauungsliteratur“ ist nicht leicht, wie sich auch ein strikter Dual „Unterhaltungs-“ versus „Hochliteratur“ (oder die gegenwärtig verbreitetere Trias „Hoch-“, „Unterhaltungs-“ und „Trivalliteratur“) nicht zur Kategorisierung apokryph gewordener Schriften eignet²⁹⁶. Aber man kann schlecht bestreiten, daß es bei solchen Stilmitteln – man denke nur an das „erotische Element“ (Rosa Söder) – eine über das rein Erbauliche hinausgehende Eigendynamik gibt: „Aber es ist doch nicht einfach so, daß die Erotik zur Asketik geworden, sondern daneben und besonders auch *in* dem asketischen wuchern ganz üppig auch die erotischen Motive, wie wir sie aus dem Liebesroman kennen, zumeist allerdings, wenn auch nicht überall, in vergeistigter, verfeinerter Weise“.²⁹⁷ Derartige Traditionen sind freilich in die Gesamtkomposition der Texte eingebaut und bilden aufs Ganze gesehen lediglich einen unterhaltenden *Aspekt* der theologischen Gesamtintention des Werks. Das exakte Verhältnis von volkstümlichen Erzähltraditionen, populären Stilmitteln und theologischer Komposition muß für viele apokryph gewordene Schriften jeweils noch genauer bestimmt werden. Dabei erweisen sich vergleichende Studien mit Sagen und anderen Volksüberlieferungen (folk tales) als besonders vielversprechend²⁹⁸.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Frage, welche Motive für die Entstehung einer einzelnen apokryph gewordenen Schrift wirksam gewesen sind, oft genug noch nicht abschließend geklärt werden konnte, weil eine präzise Chronologie oder eine ausführliche Kommentierung bislang fehlen. Immer wieder hat man es auch mit im Laufe der Zeit stark überarbeiteten Texten (wie im Fall des Petrusevangeliums) zu tun, in denen ein Amalgam verschiedenster Motive aus unterschiedlichsten Zeiten erkennbar ist. Hier besteht noch reicher Forschungsbedarf.

5. Weiterleben und Wirkung der antiken christlichen Apokryphen

1. Literatur: D.R. CARTLIDGE/J.K. ELLIOTT, *Art and the Christian Apocrypha*, London/New York 2001; *The Pseudepigrapha and Modern Research, with a Supplement*, ed. by J.H. CHAR-

PAPANDREOU/W.A. BIENERT/K. SCHÄFERDIEK (wie Anm. 189), 71–82 = DERS., *Lex orandi – Lex credendi*. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von W. Rordorf, Par. 36, Freiburg, Schweiz 1993, 485–496.

²⁹⁶ L. VOLKMANN, Art. Trivalliteratur, in: Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hg. v. A. NÜNNING, Stuttgart/Weimar 2004, 644 f.

²⁹⁷ R. SÖDER, Die apokryphen Apostelakten und die romanhafte Literatur der Antike, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3, Stuttgart 1932 (= ND Darmstadt 1969), 120, ähnlich auch A. JENSEN, *Thekla – Die Apostolin*. Ein apokrypher Text neu entdeckt, KT 172, Gütersloh 1999, 108–122; vgl. auch O. EHLEN, Leitbilder und romanhafte Züge in den apokryphen Evangelientexten. Untersuchungen zur Motivik und Erzählstruktur (anhand des Protevangelium Jacobi und der Acta Pilati Graec. B), Altertumswissenschaftliches Kolloquium 9, Stuttgart 2004, 81–90 und den Literaturüberblick bei I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto et contatti*, Graeco-Romanae religionis electa collectio 6, Madrid 2001, 17–22.

²⁹⁸ V. BURRUS, Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts, *Semeia* 38, 1986, 101–117 und Response J.-D. KAESTLI, ebd., 119–131.

LESWORTH/P. DYKERS/M. J. H. CHARLESWORTH, SCSt 7, Chico, CA, 1981; J. H. CHARLESWORTH, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses*, ATLA.BS 17, Metuchen, NJ 1987; DERS., *Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, ANRW II 25/5, Berlin/New York 1988, 3919–3968; L. DiTOMMASO, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research, 1850–1999*, JSPE.S 39, London, 2001; A. VERNET, *La Bible au moyen age. Bibliographie*, Paris 1989; *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, hg. v. J. FREY/J. SCHRÖTER unter Mitarbeit v. J. SPAETH, WUNT 254, Tübingen 2010.

Eine umfassende Untersuchung der Frage des Weiterlebens und der Wirkung der „apokryphen“ Literatur gibt es noch nicht, allenfalls bestimmte Vorarbeiten und Darstellungen zu Teilaspekten. Sicher ist, daß es sich hier um eine „Transformation der Antike“ handelt, also im Sinne eines Berliner Forschungsansatzes um die veränderte Weiterbildung und beständige Neukonstruktion von Antike, nicht bloß um „Rezeption“ im klassischen Sinne des Begriffs²⁹⁹. Eine umfassende Untersuchung über die Transformation der „apokryphen“ Literatur wäre vermutlich aber auch kaum zu erstellen, denn in den verschiedenen Sprachen, Kulturen und kirchlichen Zusammenhängen haben sich die „apokryphen“ Traditionen sehr unterschiedlich, aber beständig entwickelt. Die Fülle des Materials in vielen Sprachen macht eine Zusammenfassung unmöglich, zumal dieses Material durch beständige Neuproduktion von „Apokryphen“ ja beständig anwächst: Apokryphen werden bis auf den heutigen Tag verfaßt, man denke nur für die frühe Neuzeit an das „Barnabas-evangelium“³⁰⁰ oder für die jüngere Gegenwart an das „Evangelium des vollkommenen Lebens“, das „Friedensevangelium der Edessener“ und das „Wassermannevangeli-um“³⁰¹.

In dieser Haupteinleitung können deswegen natürlich nur einige besonders wichtige Bereiche der Transformation der apokryph gewordenen Literatur gestreift werden, zunächst im Bereich der *nachantiken Literatur*. Ein besonders wichtiges Feld ist die Transformation der „Apokryphen“ und ihre thematische Weiterentwicklung *in der lateinischen wie griechischen hagiographischen Literatur des Mittelalters*. Natürlich blieb der transformierende Einfluß nicht auf diese Texte beschränkt, weiter zu nennen wäre beispielsweise die mittelalterliche Dichtung – so beeinflusste das Kindheitsevangelium des Ps.-Matthäus (s.u., S. 983–1002) Hrotswith/Roswitha von Gandersheim bei der Abfassung ihres *Marienepos* –, aber auch die volkssprachliche frühe deutsche Literatur (Heliand, Otfrid von

²⁹⁹ Vgl. paradigmatisch: J. WEITBRECHT, Übersetzung in neue Sinnzusammenhänge. Konversion in den Pseudoklementinen und Kaiserchronik, in: Übersetzung und Transformation, hg. v. H. BÖHME/Ch. RAPP/W. RÖSLER, *Transformationen der Antike* 1, Berlin/New York 2007, 121–136 und das Vorwort zur Buchreihe von H. BÖHME, das das Konzept „Transformation“ erläutert: ebd., V–IX.

³⁰⁰ *Évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine* par L. CIRILLO, *Texte et Traduction* par L. CIRILLO/M. FRÉMAUX, Beauchesne religions, Paris 1977; J. JOOSTEN, *The Gospel of Barnabas and the Diatessaron*, HThR 95, 2002, 73–96 sowie Ch. SCHIRRMACHER, *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-Islamische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert*, IKU 162, Berlin 1992, 241–357.411–425 (mit weiteren Literaturangaben).

³⁰¹ Es kann nicht Aufgabe dieser Haupteinleitung sein, eine Übersicht über solches Material zu geben, vgl. beispielsweise P. BESKOW, *Strange Tales about Jesus. A Survey of Unfamiliar Gospels*, Philadelphia 1983; E. J. GOODSPEED, *Modern Apocrypha*, Boston 1956; DERS., *Strange New Gospels*, Boston 1931 (= ND New York 1971) sowie J. H. CHARLESWORTH, *Research*, 3929f.

Weissenburg usf.)³⁰². Dazu kommen die bisher allenfalls ansatzweise erforschten Wirkungen auf Richtungen und Strömungen außerhalb der offiziellen Kirche. Auch der Einfluß der Apokryphen auf die *nachantike bildende Kunst* ist unübersehbar und daher nur schwer bilanzierbar. Allerdings wurden vor allem Szenen aus den neutestamentlichen Apokryphen dargestellt. Viele Motive der westlichen mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Malerei und Skulptur, aber auch der östlichen Ikonen- und Mosaikkunst sind aus dieser Literatur entnommen, wenn auch vielfach nicht direkt aus den spätantiken Textformen, sondern aus deren diversen nachantiken Umarbeitungen, also Transformationen von bereits transformierter apokrypher Literatur.

Die folgende Aufzählung kann leicht erweitert werden; einige Hinweise sowie Angaben von Hilfsmitteln und Literatur müssen genügen.

2. Weiterleben im lateinischen und byzantinischen Mittelalter: Obwohl die apokryphen Stoffe und Traditionen die mittelalterliche Literatur und Theologie des Ostens wie des Westens tief beeinflusst haben, ist wohl nur ein kleiner Teil der kaiserzeitlichen wie spätantiken Texte im Mittelalter bekannt gewesen (z.B. das Protevangelium des Jacobus, das Nikodemusevangelium oder die Paulusapokalypse). Bekannt waren vor allem verhältnismäßig späte Apokryphen, die gern in die hagiographische Literatur transformiert wurden. Fast wichtiger ist, daß in vielen mittelalterlichen Texten in Ost und West Traditionen verarbeitet und überliefert sind, die auf die antiken Apokryphen zurückgehen.

Im *griechischen Bereich* sind es vor allem die *Menologien*, also die nach Monaten geordneten Sammlungen von Heiligenviten, die viel altes Material enthalten³⁰³. Am Beispiel der Johannesakten, die seit längerem in einer Ausgabe von Éric Junod und Jean-Daniel Kaestli vorliegen, die das gesamte bekannte entsprechende Material verarbeiten³⁰⁴, kann man sich verdeutlichen, welche Bedeutung den Menologien zukommt: Der größte Teil dieses Textes ist in Menologien-Handschriften überliefert.

3. Mittelalterliche Übersetzungen und Bearbeitungen: Wie die späteren griechischen Transformationen der Stoffe und der Formen der Apokryphen, so können auch die Übersetzungen in die übrigen Sprachen der christlichen Antike, insbesondere die sogenannten

³⁰² A. MASSER, *Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters*, Berlin 1969; DERS., *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters*, GGerm 19, Berlin 1976 (Ausgaben und Literatur) – eine allgemeine Übersicht auch bei DERS., Art. Apokryphen A. Literatur I./II. [1], LMA 1, München 1980, 759–763.

³⁰³ Grundlegend: A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Tl. 1: Die Überlieferung, Bd. 1–3, TU 50–52/2, Leipzig/Berlin 1937–1952 (= ND Osnabrück 1965; vgl. F. WINKELMANN, *Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Literatur*, TU 111, Berlin 1971), vgl. auch BHG und BHG Auctarium und jetzt ΜΗΝΑΙΟΝ ΤΟΥ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΥ ... ΠΕΡΙΕΧΟΝ ΑΠΑΣΑΝ ΤΗΝ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΥΤΩ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΔΙΟΡΘΩΘΕΝ ΤΟ ΠΙΝ ΥΠΟ ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΥ ΚΟΥΤΛΟΥΜΟΥΣΙΑΝΟΥ ΤΟΥ ΙΜΒΡΙΟΥ ΚΑΙ ΠΑΡ' ΑΥΤΟΥ ΑΥΞΗΘΕΝ ΤΗ ΤΟΥ ΤΥΠΙΚΟΥ ΠΡΟΣΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΔΙΑΤΑΞΙΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΜΕΓΑΛΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΗΣ ΤΗ ΕΓΓΡΑΦΩ ΑΔΕΙΑ ΑΝΑΘΕΩΡΗΘΕΝ ΚΑΙ ΑΚΡΙΒΩΣ ΕΠΙΔΟΡΩΘΕΝ ΕΚΔΙΔΟΤΑΙ ΝΥΝ ΥΠΟ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, Bd. 1–12; Athen 1991–1993.

³⁰⁴ Acta Johannis, Vol. 1: Praefatio, textus; Vol. 2: Textus alii, commentarius, indices, cura É. JUNOD/J.-D. KAESTLI, CChr.SA 1–2, Turnhout 1983; vgl. dazu die Rez. v. W. SCHNEEMELCHER, RSLR 22, 1986, 358–371.

christlich-orientalischen Sprachen, hilfreich sein für die Rekonstruktion des inhaltlichen Aufbaus und die Textgestalt der antiken christlichen Apokryphen. Zugleich sind diese Übersetzungen eine wertvolle Quelle für den Transformationsprozeß der Apokryphen in den verschiedenen regionalen Ausprägungen des Christentums. In der vorliegenden Sammlung ist jeweils in den Einleitungen zu den deutschen Übertragungen auf die antiken und mittelalterlichen Übersetzungen, soweit sie für die Texte von Bedeutung sind, hingewiesen worden.

3.1. Mittelalterliche lateinische Übersetzungen und Bearbeitungen: Viele Apokryphen und Pseudepigraphen sind offenbar früh in die *lateinische* Sprache übersetzt worden (z.B. das Protevangelium des Jacobus, die Petrusakten oder die Paulus- und Theklaakten). Albert Siegmund hat in seiner Arbeit „Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert“ 1949 einige Beispiele zusammengestellt³⁰⁵. Aber diese Arbeit bedarf der Ergänzung, und eine umfassende Bestandsaufnahme wäre dringend erforderlich³⁰⁶. Wichtige Hilfsmittel sind die von den Bollandisten herausgegebene *Bibliotheca Hagiographica Latina* samt Supplementen und das von Friedrich Stegmüller herausgegebene *Repertorium biblicum medii aevi*³⁰⁷. Auch das unten, S. 86 besprochene Werk von Martin McNamara für den irischen Raum enthält wertvolle Hinweise. Jedenfalls werden in den letzten Jahren zunehmend auch die mittelalterlichen Transformationen antiker christlicher Texte in den Blick genommen, nicht nur diese selbst³⁰⁸. Ein noch weitgehend unerforschtes Gebiet sind die Auswirkungen auf liturgische Texte, beispielsweise in den Liturgien zu Apostelfesten³⁰⁹.

3.2. Mittelalterliche christlich-orientalische Übersetzungen und Bearbeitungen: Für die *orientalischen* Versionen ist man weithin darauf angewiesen, sich das reichlich vorhandene Material jeweils aus den vielen (und verstreuten) Einzelausgaben oder aus Nachschlagewerken zusammenzutragen. Die Vielfalt der überlieferten Texte zeigt allerdings auch, wie weit apokryphe Traditionen in den verschiedenen Gebieten verbreitet waren und wie sie in unterschiedlicher Weise rezipiert wurden. Für die apokryphen Evangelien finden sich viele bibliographische Hinweise in einem verdienstvollen Sammelwerk von

³⁰⁵ A. SIEGMUND, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert, ABBA 5, München-Pasing 1949.

³⁰⁶ F. WINKELMANN, Spätantike lateinische Übersetzungen christlicher griechischer Literatur, ThLZ 92, 1967, 229–240; vgl. auch J. VERHEYDEN, Les Pseudépigraphes d'Ancien Testament: Textes Latins, EThL 71, 1995, 383–420.

³⁰⁷ BHL, Supplementum, Brüssel ²1911 sowie Novum Auctarium, ed. H. FROS, SHG 70, Brüssel 1986. – RBMA: Repertorium biblicum medii aevi, ed. F. STEGMÜLLER, Bd. 1–11, Madrid 1950–1980. – M. McNAMARA, The Apocrypha in the Irish Church, Dublin 1975 (= 1984).

³⁰⁸ Das Evangelium Nicodemi in spätmittelalterlicher deutscher Prosa. Texte, hg. v. A. MASSER/M. SILLER, Germanische Bibliothek, Reihe 4 Texte und Kommentar, Heidelberg 1987; The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe, ed. by Z. IZYDORCZYK, MRTS 158, Tempe, AZ 1997 sowie L. JIROUSKOVÁ, Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einfluß der altschleichen und deutschsprachigen Textzeugen, MLST 34, Leiden u.a. 2006.

³⁰⁹ E. ROSE, Pseudo-Abdias and the Problem of Apostle Apocrypha in the Latin Middle Ages. A Literary and Liturgical Perspective, Sanctorum 4, 2007, 129–146.

Aurelio de Santos Otero³¹⁰. Ein wichtiges Hilfsmittel für die orientalische Überlieferung der Apostelakten ist die *Bibliographia Hagiographica Orientalis*³¹¹.

Syrische Texte liegen in mancherlei Ausgaben vor³¹². Eine Übersicht über *koptische Versionen*, die zum Teil besonders wichtig sind, findet sich in einem älteren ausführlichen Aufsatz von Willem Grossouw. Auch diese Arbeit müßte allerdings ergänzt werden, da inzwischen erhebliche Mengen neuer Funde hinzugekommen sind; eine Vorarbeit hat Tito Orlandi vorgelegt³¹³. Wertvolles Material bietet eine französische Einführung in den christlichen Orient, die mehr oder weniger ausführlich auch die anderen christlich-orientalischen Literaturen behandelt³¹⁴. Für die *arabische Überlieferung* bietet die Literaturgeschichte von Georg Graf zusätzliche wichtige Angaben³¹⁵.

Der Frage nach einem Fortleben bzw. der *Transformation der Apokryphen unter islamischer Herrschaft* kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Sie müßte unter mindestens drei Teilaspekten untersucht werden: (1) Seit dem dritten Jahrhundert hat es nachweislich christliche Gemeinden im arabischen Raum gegeben. Es wäre nötig festzustellen, inwiefern in diesen Gemeinden apokryphe Texte oder Traditionen gebraucht wurden. Freilich setzen, wenn „auch die Anfänge der christlich-arabischen Literatur in vorislamischer Zeit zu vermuten sind, ... Texte und sichere Nachrichten erst etwa ab dem 8. Jahrhundert ein“³¹⁶. (2) Kaum erforscht ist bis jetzt eine eventuelle Aneignung, Kommentierung oder Zurückweisung apokrypher Traditionen im Koran. Des öftern ist beispielsweise auf eine Verwandtschaft zwischen Versen aus der Sure Al-ʿImrān (3.) und dem Protevangelium des Jacobus verwiesen worden. Dabei konnten aber keine direkten, wörtlichen Übernahmen festgestellt werden. Es ist durchaus möglich, daß im Koran auf weitere Marien- oder auch apokalyptische Traditionen, wie sie im spätantiken koranischen Umfeld im Umlauf waren, verwiesen wird, was aber noch zu untersuchen wäre. Für den Koran kann aber in dieser Hinsicht schon jetzt als Spezifikum festgehalten werden, daß bekannte Traditionen und Vorstellungen in ihm immer eine kritische relecture erfahren, indem

³¹⁰ DE SANTOS OTERO, XIII–XIX und 11–16.

³¹¹ BHO, SHG 10, Brüssel 1910 (= 1970).

³¹² Vgl. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922 (= Berlin 1968). 14 f. 68–71; DE SANTOS OTERO, 11 f. sowie M. ALBERT, Langue et littérature syriaques, in: DIES. u.a., Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures, ICA, Paris 1993, (297–372) nr. 613/614, p. 318–321 und jetzt C.B. HORN/R.R. PHENIX, Apocryphal Gospels in Syriac and Related Texts Offering Traditions about Jesus, in: Jesus, hg. v. J. SCHRÖTER/J. FREY, 527–555.

³¹³ W. GROSSOUW, De Apocriefen van het Oude en Nieuwe Testament in de koptische Letterkunde, StC 10, 1933/34, 434–446 und 11, 1934/35, 19–36 und jetzt T. ORLANDI, Gli Apocrifi copti, Aug. 23, 1983, 57–71. – Zu den einschlägigen Texten der Bibliothek von Nag Hammadi vgl. die Literaturangaben bei den entsprechenden Übersetzungen.

³¹⁴ R.-G. COQUIN, Langue et littérature coptes, in: Christianismes, éd. par M. ALBERT u.a. (wie Anm. 312) (167–218) nr. 322, p. 197–200 und früher schon F. HAASE, Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur, Leipzig 1913.

³¹⁵ G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1–5, StT 118.133.146.147.172, Vatikanstadt 1944–1953 (= ND ebd. 1966–1975), bes. Bd. 1, StT 118, 196–223 bzw. 223–298; vgl. auch R.-G. COQUIN, Langue et littérature arabes chrétiennes, in: Christianismes, éd. par M. ALBERT u.a. (wie Anm. 312), (35–106) nr. 122, p. 53; C.B. HORN, Apocryphal Gospels in Arabic or Some Complications on the Road to Traditions about Jesus, in: Jesus, hg. v. J. SCHRÖTER/J. FREY, 583–609.

³¹⁶ J. ASSFALG, in: Kleines Lexikon des christlichen Orients, hg. v. J. KAUFHOLD, Wiesbaden 2007, 30; vgl. auch Th. HAINTHALER, Christliche Araber vor dem Islam, Eastern Christian Studies 7, Löwen 2007 (mit einer ausführlichen Bibliographie S. 149–171).

sie aus ihren bereits festgelegten Deutungskonzeptionen in einen neuen Verstehenshorizont gestellt werden. Deswegen wäre hier nicht nach einem Einfluß apokrypher Traditionen und Texte zu fragen, sondern nach dem aktiven Umgang mit solchen und den daraus folgenden Transformationen. (3) Es gibt seit dem achten Jahrhundert eine Fülle von Texten, zumeist Übersetzungen aus syrischen oder koptischen Vorlagen, die die Beliebtheit der Apokryphen zu beweisen scheint, so daß die Rolle zu untersuchen wäre, die diese in der entstehenden christlich-arabischen Literatur einnehmen, ebenso wie eventuelle Wechselwirkungen auf islamisch- und jüdisch-arabische Literatur ein zu erforschendes Feld wäre. Aus dem Arabischen sind zudem auch viele Werke in den äthiopischen Bereich gewandert³¹⁷.

Weitere Übersetzungen und Bearbeitungen in den übrigen christlich-orientalischen Sprachen: Zu den *äthiopischen Apokryphen*, deren Produktion bis ins 17. Jahrhundert andauert, vgl. die Literaturangaben bei DE SANTOS OTERO, 12 sowie ERBETTA 1/1, 44 bzw. R. BEYLOT, *Langue et littérature éthiopiennes*, in: *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, ed. par M. ALBERT u.a., ICA, Paris 1993, (219–260) nr. 416, p. 234 f.; nr. 419, p. 237–239; nr. 423, p. 241 f.; nr. 426, p. 243 f.; nr. 434, p. 248 f.; nr. 441, p. 251 sowie jetzt T. ABRAHA/D. ASSEFA, *Apocryphal Gospels in the Ethiopic Tradition*, in: *Jesus*, hg. v. J. SCHRÖTER/J. FREY, 611–653 und die Übersetzungsserie „*Les Apocryphes Éthiopiens*“ von René Basset³¹⁸, zu den *armenischen Apokryphen* S.J. VOICU, *Gli Apocrifi armeni*, Aug. 23, 1983, 161–180 (mit vielen Literaturangaben); M.E. STONE, *Armenian Apocrypha relating to Patriarchs and Prophets*, Jerusalem 1982; DERS., *Travaux actuels sur la littérature apocryphe arménienne*, *Apocrypha* 1, 1990, 303–311; DERS., *Studies in the Pseudepigrapha, with Special Reference to the Armenian*, SVTP 9, Leiden 1991; DERS., *Armenian Apocrypha relating to Adam and Eve*, ed. with Introduction, Translation and Commentary, SVTP 14, Leiden 1996; DERS., *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers*, 2 Vols., OLA 144/145, Leiden 2006; *Apocryphes arméniens. Transmission, introduction, création, iconographie. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne*, Université de Genève, 18–20 sept. 1997, éd. par V. CALZOLARI BOUVIER/J.-D. KAESTLI/B. OUTTIER, Lausanne, 1999; M.E. STONE/T.A. BERGREN, *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, PA 1998; I. DORFMANN-LAZAREV, *La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie*, in: *Jesus*, hg. v. J. SCHRÖTER/J. FREY, 557–582. Zu den *georgischen Texten* vgl. M. VAN ESBROECK, *Gli Apocrifi georgiani*, Aug. 23, 1983, 143–159 (mit reichlichen Literaturhinweisen) sowie B. OUTTIER, *Langue et littérature géorgiennes*, in: *Christianismes orientaux*, ed. par A. MICHELINE (wie o.), (261–296) nr. 512, p. 279.

Auf zwei Bereiche soll etwas näher eingegangen werden, da für sie grundlegende und zusammenfassende Arbeiten vorliegen: die Apokryphen in irischer und kirchenslavischer Überlieferung.

³¹⁷ Vgl. die Übersicht über das Corpus von Apostelakten, die I. Guidi herausgegeben hat, bei R.A. LIPSIVS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, Ergänzungsheft, Braunschweig 1890, 88–97; zum Ganzen: G. GRAF, *Geschichte*, Bd. 1 (wie Anm. 315), 224–246.

³¹⁸ *Les Apocryphes Éthiopiens, traduit en français par R. BASSET*, Vol. 1: *Le Livre de Baruch et la Légende de Jérémie*, Paris 1893; Vol. 2: *Mas'h'afa T'omar (Livre de l'épître)*, Paris 1893; Vol. 3: *L'Ascension d'Isaïe*, Paris 1894; Vol. 4: *Les Légendes de S. Tërtäg et de S. Sousnyos*, Paris 1894; Vol. 5: *Les Prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha*, Paris 1895; Vol. 6: *Les Prières de S. Cyprien et de Théophile*, Paris 1896; Vol. 7: *Enseignements de Jésus-Christ à ses disciples et prières magiques*, Paris 1896; Vol. 8: *Les règles attribuées à Saint-Pakhme*, Paris 1896; Vol. 9: *Apocalypse d'Esdras*, Paris 1899; Vol. 10: *La Sagesse de Sibylle*, Mailand 1976 sowie Vol. 11: *Fëkkaré Iyasous (Explication de Jésus)*, 1909 (= 1980).

Irische Überlieferungen apokrypher Werke und Traditionen waren zwar schon bisher bekannt, haben aber in der Erforschung dieses Gebietes lange kaum eine Rolle gespielt. Dabei ist Irland, wie aus der Arbeit von Martin McNamara hervorgeht, ein Land mit einer besonders reichhaltigen Literatur, die mit den Apokryphen zusammenhängt. „We have in Irish probably the richest crop of apocrypha in any of the European vernaculars, possibly in any vernacular language. And together with this some early Latin texts of the apocrypha come from Ireland.“³¹⁹ Das mag, vor allem im Blick auf die reiche kirchenslavische Überlieferung, etwas übertrieben sein. Aber daß der irische Zweig der apokryphen Traditionen im Mittelalter große Bedeutung hatte, wird sich nicht leugnen lassen. Gewiß handelt es sich in den wenigsten Fällen um Texte, in denen sich wörtliche Passagen aus den in dem vorliegenden Werk gesammelten Apokryphen finden. Aber aus der umfassenden Übersicht, die McNamara bietet und in der das ganze Material mit Angabe von Handschriften, Ausgaben und Literatur vorgelegt wird, läßt sich der Prozeß der Überlieferung über die lateinischen Übersetzungen älterer Apokryphen bis hin zu den irischen Fassungen deutlich erkennen³²⁰. Von Bedeutung ist dabei, daß sich bereits für die Zeit ab dem siebenten Jahrhundert durch Handschriftenfunde die Kenntnis von lateinischen Fassungen apokrypher Werke in Irland nachweisen läßt; vermutlich gelangten diese Schriften über Spanien nach Irland. Für die Kenntnis dieser Zusammenhänge hat Bernhard Bischoff wichtige Beiträge geliefert³²¹. Vom achten Jahrhundert ab erfolgten Übersetzungen in die irische Sprache, und die mittelirische Predichtliteratur nutzte das Material ausgiebig.

Es dürfte sich durchaus lohnen, in Zukunft dem irischen Bereich weitere Aufmerksamkeit zu schenken, sowohl hinsichtlich der Auswertungen für die Überlieferung von Inhalten der alten Apokryphen³²² als auch bezüglich der Geschichte des Nachlebens und der Wirkung dieser Literatur. Dabei ist die Verbindung der frühen irischen Kirche mit der lateinischen Kirche des Westens genauso zu beachten wie die Einflüsse der irischen Kirche auf das Festland. Auch die anderweitig belegten Beziehungen Irlands zum Osten (vgl. die Überlieferung des Psalmenkommentars des Theodor von Mopsuestia³²³) könnten hierfür wichtig sein.

Die irische Apokryphen-Literatur ist weitgehend von der lateinischen Tradition abhängig und hat diese selbständig weiterentwickelt. Die *kirchenslavischen Texte*, die zu dieser Literatur zu rechnen sind, haben ihre Vorlage fast ausschließlich im griechisch-byzantinischen

³¹⁹ M. McNAMARA, *Apocrypha* (wie Anm. 307), 3.

³²⁰ D.N. DUMVILLE, *Biblical Apocrypha and the Early Irish: A Preliminary Investigation*, PIA 73, Dublin 1973, 299–338; A.M. O’LEARY, *Trials and Translations. The Latin Origins of the Irish Apocryphal Acts of the Apostles*, Medieval History and Culture Series 1, Cambridge/Berkeley 2001 (auch als *Publications of the Journal of Celtic Studies* 1, Turnhout 2003) und *Apocrypha Hiberniae*, Vol. 1: *Evangelia Infantiae*, ed. M. McNAMARA, et al., CChr.SA 13, Turnhout, 2001 sowie M. McNAMARA, *Two Decades of Study on Irish Biblical Apocrypha*, *Hiberno-Latin Newsletter* 2, 1991; *Irish Biblical Apocrypha, Selected Texts in Translation*, ed. by M. HERBERT/M. McNAMARA, Edinburgh u.a. 1989 (= ebd. 2004); *Apocalyptic and Eschatological Heritage: The Middle East and Celtic Realms* ed. by M. McNAMARA, Dublin 2003; vgl. aber auch R. WILLARD, *Two Apocrypha in Old English Homilies*, *Beiträge zur englischen Philologie* 30, Leipzig 1935 sowie K. POWELL/D.G. SCRAGG, *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, Cambridge 2003 und jetzt M. McNAMARA, *Jesus in (Early) Irish Apocryphal Gospel Traditions*, in: *Jesus*, hg. v. J. SCHRÖTER/J. FREY, 685–739.

³²¹ Vgl. B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, SE 6, 1954, 189–281 = DERS., *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Bd. 1, Stuttgart 1966, 205–273.

³²² Das gilt z.B. für ProtevJac und KThom; zu dem irischen Beleg für die A. Jo. vgl. NTApoc⁶ 2, 191–193.

³²³ H. LIETZMANN, *Der Psalmencommentar Theodor’s von Mopsuestia*, SPAW.PH 1902/1, Berlin 1902, 334–346.

Bereich. Die Anfänge der Übersetzungstätigkeit wird man in der bulgarischen Kirche im zehnten oder elften Jahrhundert zu suchen haben³²⁴.

Für diesen Zweig der Überlieferung apokrypher Traditionen liegt das große Werk von Aurelio de Santos Otero vor³²⁵, mit dem ein erster wichtiger Schritt zu einer Erschließung des umfangreichen Materials getan ist. De Santos Otero hat die Angaben über alle erreichbaren Handschriften gesammelt, nach Werken geordnet und kurz kommentiert. Dabei mußte er eine außerordentlich große Menge von Manuskripten auf ihren Inhalt hin sichten. Man kommt „leicht zu der Überzeugung, daß man mit Zehntausenden von altslavischen Handschriften zu rechnen hat“ (DE SANTOS OTERO, Bd. 1, 30), und diese Masse ist nun für die Apokryphenforschung auszuwerten. Die apokryphen Traditionen in slavischer Sprache sind zum größten Teil als Bestandteil von anderen Büchern überliefert. „Die Apokryphen sind ... im allgemeinen nichts anderes als ein fester Bestandteil der ‚Kirchenbücher‘“ (DE SANTOS OTERO, ebd., 20). Nur für wenige Werke läßt sich ein eigenständiger Überlieferungsweg nachweisen. De Santos Otero spricht in diesem Zusammenhang von „parasitärer Existenz“ der Apokryphen (Bd. 1, 20 f.). Die Art der Inkorporierung in liturgische Bücher, Menäen, Menologien, Homiliensammlungen u.a. hatte zur Folge, daß die Revisionen der ‚Kirchenbücher‘ über die de Santos Otero (Bd. 1, 4–19) referiert, sich auch auf die apokryphen Texte in ihnen erstreckten. Diese Revisionen hängen natürlich mit bestimmten kirchengeschichtlichen Ereignissen zusammen (z.B. Hesychasmus, Raskol), die sich dann auch auf die apokryphen Texte auswirkten. Schon früh gab es einen „Apokryphenindex“. Aber alle Bemühungen um Unterdrückung dieser Literatur hatten keinen Erfolg, eben weil sie im Schutz anderer Texte tradiert wurden.

Welchen Wert hat die kirchenslavische Überlieferung für die Erschließung der alten Apokryphen? Diese Frage ist nicht global zu beantworten, sondern muß für jeden Text einzeln untersucht werden. Für die Kindheitserzählung des Thomas beispielsweise (vgl. u., S. 930–959) hat de Santos Otero eine derartige Untersuchung vorgelegt und darin gezeigt, „wie die slavischen Texte dazu beitragen, Lücken im griechischen ‚*textus receptus*‘ auszufüllen und Mißverständnisse auszuräumen“³²⁶. Ob das auch für andere Apokryphen zutrifft, müßte noch geprüft werden. Man kann sicher auf die „slavische Anlehnung an die griechischen Quellen, die die meisten Übersetzungen kennzeichnen“³²⁷, verweisen. Es muß aber hinzugefügt werden, daß die griechischen Vorlagen der slavischen Fassungen meistens bereits hagiographische Bearbeitungen älterer Texte waren. Das ändert nichts daran, daß der kirchenslavischen Überlieferung aus verschiedenen Gründen eine erhebliche Bedeutung zukommt und die Forschung auf diesem Gebiet noch große Aufgaben vor sich hat³²⁸.

³²⁴ Vgl. A. DE SANTOS OTERO, Das kirchenslavische Evangelium des Thomas, PTS 6, Berlin 1967, bes. 34 f. Vgl. die Artikel zu einzelnen Apokryphen in: Starobalgarska literatura – Enziklopedicen rechnik, ed. D. PETKANOVA, Veliko Tarnovo 2003; dort auch weitere Literaturangaben. Vgl. jetzt auch Ch. BÖTTRICH, Apokryphe Jesusüberlieferungen in slawischen Texten, Jesus, hg. v. J. SCHRÖTER/J. FREY, 655–684.

³²⁵ A. DE SANTOS OTERO, Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen, Bd. 1, PTS 20, Berlin/New York 1978; Bd. 2, PTS 23, Berlin/Berlin 1981.

³²⁶ A. DE SANTOS OTERO, Überlieferung, Bd. 1 (wie Anm. 325), 29; DERS., Das kirchenslavische Evangelium des Thomas (wie Anm. 324), 12.

³²⁷ A. DE SANTOS OTERO, Überlieferung, Bd. 1 (wie Anm. 325), 29.

³²⁸ P. DONKA, Die Genres in der apokryphen Literatur, in: Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen (Zweite Berliner Fachtagung 1984), im Auftrag der Berliner Forschungsgruppe „Ältere slavische Literaturen“ hg. v. K.D. SEEMANN, Wiesbaden 1987, 85–96; From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudepigrapha, ed. by A.A. ORLOV, JSJS 114, Leiden/Boston 2007; I. SVENICKAJA/M.K. TROFIMOVA, Apokrifý drevnikh khristian. Issledovanie, teksty, kommentarii,

4. Der Einfluß auf die christliche Kunst der Spätantike und des Mittelalters: Themen aus der apokryph gewordenen Literatur beeinflussten bereits in der Spätantike die unter Christen benutzte oder von ihnen in Auftrag gegebene Kunst bis in die Alltagskleidung hinein, wobei man sich diesen Einfluß nicht im Sinne klassischer ikonographischer Analyse als abbildliche Umsetzung von Texten in bildende Kunst vorstellen darf, sondern als einen Teil eines umfassenden Netzwerks wechselseitiger Einflüsse – selbstverständlich haben auch Muster der bildenden Kunst Einfluß auf Formulierungen von Texten genommen, rhetorische „Bilder“ prägten Bilder im eigentlichen Sinn des Wortes *et vice versa* und so fort³²⁹. Das Wechselspiel der Einflüsse während der Spätantike kann man beispielsweise gut an den sogenannten „koptischen Textilien“ studieren, also unter den günstigen Bedingungen Ägyptens bewahrten Textilstücken, die insbesondere aus dem Bereich der koptischen Landkirche (und weniger aus dem griechischsprechenden Bereich der städtischen Kirchen) stammen. Motive aus den Kindheitsevangelien waren offenkundig sehr beliebt als Motive auf alltäglicher wie festlicher Kleidung³³⁰. Der außerordentlich große wechselseitige Einfluß auf die Ikonographie der christlichen Kunst und von ihr auf die zeitgenössischen Texte setzt sich im Mittelalter fort. Sowohl in den Ikonen und Mosaiken der griechisch-slavisches Ostkirchen wie auch in den Bildern und Skulpturen des Westens stößt man immer wieder auf Motive, die den apokryphen Traditionen entstammen. „Ohne apokryphe Motive wäre die Ikonenmalerei undenkbar“³³¹. Das gilt natürlich auch für die westliche Malerei und die Kunst des Mittelalters (wie der frühen Neuzeit) überhaupt³³².

Nauchno-ateisticheskaja biblioteka, Moskau 1989 sowie *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity*, ed. by L. DiTommaso/Ch. Böttrich with the Assistance of M. Swohoda, TSAJ 127, Tübingen 2009.

³²⁹ D.R. Cartlidge/J.K. Elliot, *Art, XVf*; F.P. Massara, *Apocryfi*, in: *Temi di iconografia paleocristiana, cura e introduzione di F. Bisconti, SSAC 13*, Vatikanstadt 2000 (= ND 2007), 116–123; zur Sache der „christlichen Kunst“ vgl. z.B. P.C. Finney, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York/Oxford 1994, 116–125 sowie J. Engemann, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt 1997; *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art, in Conjunction with the Exhibition ...*, organized by the Kimbell Art Museum Fort Worth ... 18.11.2007–30.3.2008, ed. by J. Spier, New Haven, CN/Forth Worth 2007; G. Liccardo, *Temi iconografici ispirati agli apocrifi*, in: *Un altro Gesù? Vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini* a cura di A. Guida/E. Norelli, *Oi Christianoi. Sezione antica* 9, Trapani 2009, 205–226.

³³⁰ R. Pillinger, *So genannte neutestamentliche Apokryphen auf spätantiken Textilien*, in: *Volks Glaube*, hg. v. H. Grieser/A. Merkt (wie Anm. 282), 265–274 (mit neun Abbildungen); zur „Marienseide“ mit Motiven aus Protevjak im Museum der Abegg-Stiftung vgl. S. Schrenk, *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit*, *Die Textilsammlungen der Abegg-Stiftung* 4, Riggisberg 2004, 185–189.

³³¹ A. de Santos Otero, *Überlieferung*, Bd. 1 (wie Anm. 325), 22.

³³² Dr. David Cartlidge (Maryville) hat einen Index mit einigen wenigen einschlägigen Abbildungen angelegt, der im Internet kostenfrei unter folgender Web-Adresse zur Verfügung steht (letzte Abfrage: 25.10.2010) http://faculty.maryvillecollege.edu/scripts/as_web4.exe?Command=Bookmark&File=APOCI.CON.ASK&Name=apocicon#apocicon; als weiteres Hilfsmittel sind das achtbändige „Lexikon der christlichen Ikonographie“ (Freiburg 1968–1976; eine Neubearbeitung wird gegenwärtig vorbereitet) und der berühmte „Index of Christian Art“ der Princeton University zu nennen, den Charles Rufus Morey (1877–1955) 1917 begann und der inzwischen ebenfalls (freilich gegen eine ziemlich hohe Nutzungsgebühr) im Internet zugänglich ist: <http://ica.princeton.edu/>.

Die Frage, ob die christliche Praxis eine jüdische Vorgeschichte hat, ist umstritten³³³ und kann hier nicht ausführlich behandelt werden.

Ein einziges – und etwas willkürlich ausgewähltes – Beispiel mag diese allgemeinen Aussagen verdeutlichen. Die Darstellungen der Geburt Christi³³⁴ in der byzantinischen Kunst folgen seit dem zehnten Jahrhundert einem bestimmten Muster, das man einen „Kanon“ nennen kann. Dabei sind bestimmte Elemente fester Bestandteil der Darstellung: die Geburt Christi findet in einer Höhle statt; Maria liegt im Mittelpunkt des Bildes; das Jesuskind ruht in oder auf einem gemauerten Trog (oder in einer Art Korb); ein Ochse und ein Esel schauen in den Trog. Dieser „Kanon“ der Darstellung hat im griechischen Bereich bis in das 17. Jahrhundert hinein die Ikonmalerei bestimmt und wird auch heute wieder angewandt. Auch im Westen treffen wir viele dieser Elemente, die Geburt Christi wird dort allerdings meist in einen Stall verlegt. Aber Ochse und Esel tauchen auch hier auf, und zwar schon sehr früh (Sarkophage des vierten und fünften Jahrhunderts; Elfenbeinschnitzereien des fünften und sechsten Jahrhunderts)³³⁵. Nun lassen sich diese Darstellungen nicht aus den kanonischen Evangelien ableiten. Vielmehr basieren sie auf apokryphen Texten: im Osten ist es das Protevangelium des Jakobus (vor allem Kap. 18), das hier weiterwirkt, während im Westen das Kindheitsevangelium des Pseudo-Matthäus, eine Kombination von Protevangelium und Kindheitserzählung des Thomas, ausgewertet wird (vor allem Kap. 14). – Es sei noch angemerkt, daß die Anbetung des neugeborenen Jesuskindes durch einen Ochsen und einen Esel auf einen sehr alten Weissagungsbeweis zurückgeht³³⁶ (Jes 1,3 und Hab 3,2; beide Stellen werden PsMt 14 zitiert). Dieser ist in alte apokryphe Erzählungen aufgenommen worden und hat dann in der Kunst seine bildliche Darstellung gefunden³³⁷. Das Beispiel der Geburtsdarstellungen sollte nur darauf hinweisen, wie wichtig die apokryph gewordenen Schriften für das Verständnis der kirchlichen Kunst in Ost und West sind³³⁸.

³³³ Zum Problem vgl. beispielsweise R. STICHEL, Gab es Illustrationen der jüdischen Heiligen Schrift in der Antike?, in: Tesseræ. FS J. Engemann, hg. v. E. DASSMANN/K. THRAEDE, JbAc.E 18, Münster 1991, 93–111.

³³⁴ Vgl. Ch. SCHAFFER, Gott der Herr – Er ist uns erschienen, mit Bildteil von K. GAMBER, BSPLi 7, Regensburg 1982; D.R. CARLIDGE/J.K. ELLIOT, Art, 21–46.

³³⁵ F.P. MASSARA, Apocriphi (wie Anm. 329), 120 f.

³³⁶ Vgl. J. ZIEGLER, Ochse und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX), MThZ 3, 1952, 385–402.

³³⁷ Es sei (wie in der voraufgehenden Auflage) ein einziges, besonders instruktives Beispiel für die Benutzung eines apokryphen Textes als Vorlage bildlicher Darstellungen genannt, die Mosaiken der ehemaligen Erlöserkirche des Choraklosters in Konstantinopel (heute Kariye Cami in Istanbul). Die vom kaiserlichen Kanzler Theodoros Metochites (ca. 1270–1332) in Auftrag gegebenen Mosaiken im Stil der palaiologischen Renaissance gehören zu den schönsten Zeugnissen byzantinischer Kunst im 14. Jh. Im inneren Narthex wird in einem Zyklus (von ursprünglich 20 Bildern) das Leben Mariens dargestellt, und zwar in engem Anschluß an das ProtevJac; vgl. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident, Académie royale de Belgique. Mémoires de la Classe des beaux-arts. 2^e sér. 11/3–3^{bis}, Réédition anastatique avec compléments, Brüssel 1992; DERS., Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin bzw. Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ, in: P.A. UNDERWOOD, Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes, in: The Kariye Djami, Vol. 1, ed. by DEMS., BollS 70/1, New York 1966, 161–194 bzw. 195–241 vgl. auch DERS., Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background, The Kariye Djami, Vol. 4, ed. by O. DEMUS, BollS 70/4, New York 1975.

³³⁸ Hier nicht eigens behandelt wird die reiche Nachgeschichte und Transformation apokryph gewordener Schriften in der Literatur, Schneemelcher nannte als einigermaßen zeitgenössische Beispiele Selma Lagerlöf (1858–1940) und Felix Timmermans (1886–1947) und verwies zur Verwertung von Teilen der Johannesakten auf den Beitrag seines Schülers K. Schäferdiek im Werk: NTAp⁶ 2, 142–144.

Eine umfassende Erörterung dieses Problems würde den hier gegebenen Rahmen sprengen. Es seien aber in der Tradition unserer Sammlung einige wenige weiterführende Literaturhinweise gegeben.

E. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, 2 vols., Paris ²1925/1926 (Register, Vol. 2, s.v. „apocryphes“, p. 912); G. STUHLFAUTH, *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst*, Berlin 1925; K. KÜNSTLE, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, Bd. 1: Prinzipienlehre, Hilfsmotive, Offenbarungstatsachen; Bd. 2: Ikongraphie der Heiligen, Freiburg 1926/1928; E. DINKLER, *Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates*, Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11, 1939, 1–80; U. FABRICIUS, *Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche. Der Einfluß der Apokryphen und Pseudepigraphen auf die altchristliche und byzantinische Kunst*, Kassel 1956; G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, 6 Bde., Gütersloh 1966–1991; *Lexikon der christlichen Ikongraphie*, begr. v. E. KIRSCHBAUM, hg. v. W. BRAUNFELS, 8 Bde., Freiburg 1968–1976; K. WESSEL, *Art. Apocrypha*, in: RBK 1, Stuttgart 1972, 209–219; E. JASTRZEBOWSKA, *Bild und Wort. Das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen* (Habil. masch.), Warschau 1992. – Ausführlichere Bibliographien finden sich bei C. ANDRESEN, *Einführung in die Christliche Archäologie*, KIG 1, Lfg. B 1, TL, Göttingen 1971, 53–59 sowie *Apokryfy Nowego Testamentu. Pod redakcją ks. M. STAROWIEYSKIEGO*, Tom. 1 (in 2 Vols.): *Evangelie Apokryficzne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 127, Lublin 1980, 609–612; F.P. MASSARA, *Apocriphi*, in: *Temi di iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di F. BISCONTI, SSAC 13, Vatikanstadt 2000 (= ND 2007), 116–123

6. Zur Geschichte der Erforschung der apokryphen Literatur und ihrer Definition

1. Literatur: *Eine kurze Übersicht über die Geschichte der Erforschung und Erschließung der apokryph gewordenen Literatur hat bereits Edgar Hennecke in der ersten Auflage dieser Sammlung (NTApo¹, 22*–28*, stark gekürzt und um neue Textfunde ergänzt in NTApo², 31*f., vollständig neu bearbeitet von Schneemelcher in NTApo³, 35–38) gegeben; in Henneckes ergänzendem Handbuch (NTApoHdb, 5–9) findet sich eine Zusammenstellung von Ausgaben, Kommentaren und Untersuchungen auf damaligem Stand, diese Titelsammlung wird hier nicht wiederholt. Vgl. seither zur Forschungsgeschichte : G. POUPON, *Les Actes apocryphes des Apôtres de Lefèvre à Fabricius*, in: *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, éd. par F. BOVON, PFTUG 4, Genf 1981, 25–47; J.-D. KAESTLI, *Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des Apôtres*, ebd., 49–67; *The Pseudepigrapha and Modern Research, with a Supplement*, by J.H. CHARLESWORTH, assisted by P. DYKERS/M.J.H. CHARLESWORTH, SCSt 7, Chico, CA 1981; DERS., *Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, ANRW II 25/5, Berlin/New York 1988, 3919–3968 (Bibliographie p. 3940–3964); S. GERO, *Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems*, ebd. 3969–3996; J.-C. PICARD, *L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques*, Apocrypha 1, 1990, 69–117 = DERS., *Le continent apocryphe. Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, IP 36, Turnhout 1999, 13–51; C.A. EVANS, *Life of Jesus Research. An annotated Bibliography*, NTTS 24, Leiden u.a. 1996; J.H. CHARLESWORTH, *Authentic Apocrypha. False and Genuine Christian Apocrypha*, The Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library*

2, North Richland Hills, TX 1998; Ch. MARKSCHIES, „Neutestamentliche Apokryphen“ – Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung, *Apocrypha* 9, 1998, 97–132; F. BOVON, Editing the Apocryphal Acts of the Apostles, in: *The Apocryphal Acts of the Apostles*. Harvard Divinity School Studies, ed. by F. BOVON et al., Religions of the World, Cambridge, MA 1999, 1–38; J.-D. KAESTLI, La littérature apocryphe peut-elle être comprise comme une „littérature au second degré“ (G. Genette)?, in: *Intertextualités. La Bible en échos*, éd. par D. MARGUERAT/A. CURTIS, *Le monde de la Bible* 40, Genf 2000, 288–304; L. DiTOMMASO, A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999, *JSPE.S* 39, Sheffield 2001; I. BACKUS, Les apocryphes néotestamentaires et la pédagogie luthérienne des XVI^e–XVII^e siècles. Les recueils de Michael Neander (1564, 1567) et de Nicolas Glaser (1614), in: *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*. En hommage à P. Geoltrain, éd. par S.C. MIMOUNI, BEHE.R 113, Turnhout 2002, 263–276; S.C. MIMOUNI, Les fragments évangéliques Judéo-Chrétiens „Apocryphisés“. *Recherches et perspectives*, CRB 66, Paris 2006, 13–19; Ch. MARKSCHIES, Politische Ordnungskonzepte in antiken christlichen Apokalypsen, in: *Christentum und Politik in der Alten Kirche*, hg. v. J. VAN OORT/O. HESSE, Veröffentlichungen der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 7, Löwen 2008, 109–136.

2. Die antike Vorgeschichte der Erforschung des Materials: Wir sahen, daß die christlichen Alexandriner – Origenes, Eusebius und in gewissem Sinne auch Athanasius – sich als erste in größerem Maßstab bemühten, biblische und nichtbiblische Bücher zu ordnen und Kategorien für diese Literatur einzuführen, wobei sie sich durchaus an jüdischen und christlichen Vorgängern wie Melito von Sardes orientierten. Wenn man die Arbeit der alexandrinischen Bibelphilologie und insbesondere die des Origenes als eine mindestens nach antiken Maßstäben wissenschaftliche Tätigkeit begreift, beginnt die wissenschaftliche Erforschung der heute als „antike christliche Apokryphen“ bezeichneten Literatur bereits in der Antike. Origenes bemühte sich um einen historisch-kritischen Text seiner Bibel (beispielsweise mit seiner Hexapla), griff immer wieder bei seiner theologischen Arbeit auf biblische Bücher wie viele andere Texte zurück und kategorisierte zu Ordnungszwecken erstmals (wie nach ihm sein palästinischer Enkelschüler, der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea und viele andere Theologen in seiner Tradition) bestimmte Schriften als „umstritten“ oder „nicht anerkannt“ bzw. „angenommen“. Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde diese Kategorisierung zunehmend mit Hilfe der Begriffe „apokryph“ und „kanonisch“ weiterverbreitet, nicht zuletzt auch durch den alexandrinischen Bischof Athanasius, der sich immer auch ein Stück weit in der Tradition des Origenes sah. Die wissenschaftliche Arbeit der Alexandriner überlebte auch in Gestalt der knappen (meist fehlerhaft überlieferten) Listen und der Verzeichnisse kanonischer Bücher, die teilweise durch Stichometrien ergänzt wurden.

3. Die frühneuzeitliche Erforschung: Im Mittelalter gab es keine im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Arbeit an den sogenannten Apokryphen. Auch wenn apokryphe Traditionen wie Texte bekannt waren, selbstverständlich weitergegeben oder verarbeitet wurden (s.o., S. 80–90), so ist die (im heutigen Sinne des Wortes) wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Texten (wie übrigens auch die neuzeitliche wissenschaftliche Exegese biblischer Texte) erst durch die Arbeit der Humanisten allmählich in Gang gekommen. Im Jahre 1531 gab der damalige Mainzer Domprediger und spätere Wiener Bischof *Friedrich Nausea* (ei-

gentlich: Friedrich Grau, * um 1496, † 1552 in Trient) eine knappe Sammlung lateinischer Apostelleben heraus, die man als ersten Versuch einer Sammlung apokrypher Literatur ansehen kann. Das Werk enthält die *passiones* sowie *vitae (et miracula)* der Apostel Petrus und Paulus, Andreas, Jakobus *maior*, Thomas, Bartholomaeus, des Herrenbruders Jakobus, Philippus, Matthaeus, Simeon und Juda sowie Barnabas. Freilich plant Nausea natürlich keine apokryphen, gar häretischen Schriften zu sammeln, sondern bietet erklärtermaßen *exempla* vorbildlichen christlichen Lebens (so das unpaginierte Vorwort). Wie die meisten patristischen Editionen jener Zeit trägt auch dieses Werk einen etwas zufälligen Charakter; man druckte ab, was sich gerade in den zur Verfügung stehenden Handschriften fand³³⁹. Humanistischen Gelehrten sind auch manche Einzelausgaben apokryph gewordener Texte zu verdanken, so beispielsweise die des Protevangelium des Jakobus durch den Züricher Theologen und Nachfolger auf Zwinglis Professur, Theodor Bibliander (1509–1564)³⁴⁰. Bibliander rechnet den Text übrigens weder zu den kanonischen Evangelien noch zu „Apokryphen“ wie dem Nikodemus-, Thomas- oder Bartholomaeus-Evangelium *et Alcoranum Mahumedis* (p. 21). Es werde im christlichen Orient gelesen und zähle zu einer Gruppe, aus der die beiden Clemensbriefe, der Hirte des Hermas und die (später so genannten) Apokryphen des Alten Testaments aufgezählt werden³⁴¹. Wichtig ist unter diesen Werken aber vor allem der erwähnte erste Versuch einer Gesamtausgabe der apokryph gewordenen Schriften durch den Ifelder Gymnasialrektor *Michael Neander*, einen Wittenberger

³³⁹ Erst aus der Widmungsvorrede geht hervor, daß das Werk von Nausea stammt, der Titel nennt keinen Autor (Titel hier wie im folgenden nach VD 16): Anonymi Philalethi Eusebiani In vitas, miracula, passioness[ue] Apostolorum Rhapsodiæ: Antehac typis haudquaquàm excusæ, Coloniae 1531. Es galt als Kernmaterial für spätere Sammlungen, wie z.B. die des Wiener Humanisten und Historikers *Wolfgang Lazius* (1514–1565), die erstmals 1552 in Basel unter dem Titel HOC OPERE CONTINENTUR. || LIBER DE PASSIONE DOMINI || NOSTRI IESV CHRISTI, CARMINE HEXAME||tro, incerto auctore ad Donatum Episcopum scriptus. || ABDIAE BABYLO||niae episcopi, & Apostolorum || DISCIPVLI, DE HISTORIA CERTAMINIS APO||stolici, libri decem, Iulio Africano ... || interprete. || MATHIAE APOSTOLI VITA, EX HEBRAICA LIN-||gua ... uersa. || BEATORVM, MARCI, CLEMENTIS, CYPRIANI, || & Apollinaris historiae ... || VITA B. MARTINI SABARIENSIS, EPISCOPI || Turonensis, à Sulpitio Seuero Rhetore La/||tinè conscripta. || Quos omnes autores multis seculis latentes, dum Antiquitatem sacrosanctam rimatur, || ... à blattis et tineis eruit VVOLF GANGVS || LAZIVS Viennensis Austriacus ... || Adiecimus & IOACHIMI PERIONII ... librum de rebus || gestis uiti[s]que Apostolorum: & locupletem ... || Indicem. || erschien (weitere Auflagen z.B. Paris 1560, 1566 und 1572). – Zu diesen frühen Ausgaben vgl. R.A. LIPSIVS, Die apokryphen Apostelakten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, Bd. 1, Braunschweig 1883, 129–136 sowie A. SMITH LEWIS, The Mythological Acts of the Apostles, transl. from an arabic ms. in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from mss. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai and the Vatican Library, with a Translation of the Palimpsest Fragments of the Acts of Judas Thomas from cod. Sin. Syr. 30, Cambridge 1904, xlv (*non vidi*); zu Nausea vgl. G.Ph. WOLF, Art. Nausea, Friedrich, BBKL 6, Nordhausen 1993, 506–513 (mit weiteren Literaturhinweisen).

³⁴⁰ Proteuangelion || SIVE DE NATALIBVS IESV || Christi, & ipsius matris Virginis Ma-||riae, sermo historicus diui Iacobi mino-||ris, consobrini & fratris Domini Iesu, a-||postoli primarij, & episcopi Chri-||stianorum primi Hiero-||solyms. || EVANGELICA HISTORIA, || quam scripsit beatus Marcus ... || Vita Ioannis Marci euangelistae, collecta || ex probatioribus autoribus, per Theodo-||rum Bibliandrum. || Indices ... || concinnati per || eundem. || (Basel 1552; bei Johann Oporinus, mit einer lat. Übers. von Guillaume Postel). – Zur Edition (ebd., p. 24–54, gefolgt vom Mk auf p. 55–128 und einer Markusvita auf p. 128–164) vgl. E. DE STRYCKER, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte Grec et une traduction annotée, SHG 33, Brüssel 1961, 3 f.

³⁴¹ So in einem Abschnitt, der überschrieben ist: *Censura et iudicium de Proteuangelio diui Iacobi* (ebd., 13–23, hier p. 22).

Schüler Luthers und Freund Melanchthons (1525–1595) unter dem Untertitel (auf p. 321 des Gesamtwerks) *Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph & cognatione et familia Christi, extra Biblia, apud ueteres tamen Graecos scriptores, Patres, Historicos et Philologos reperta inserto etiam[m] ex Oraculorum ac Sibyllarum vocibus, gentium etiam testimonijs, denique multorum veterum autorum Libris descripta, exposita & edita Graecolatine à Michaele Neandro*³⁴². Diese Ausgabe befindet sich in einem Sammelband, der durch eine griechisch-lateinische Bearbeitung des Kleinen Katechismus Luthers eröffnet wird, die für Schulzwecke gedacht war (p. 94–181 mit Beigaben). Darauf folgen dann, versehen mit einer eigenen Einleitung (p. 193–217), die *Apocrypha* (p. 218–321). In dieser Anlage des Bandes wird sofort deutlich, daß Neander sich vor allem aus historisch-philologischen Interessen heraus mit den Apokryphen beschäftigte: Es sollte mit dem Buch Stoff für die humanistische Bildung seiner Schüler geboten werden. Die Sammlung der Apokryphen wird mit dem Artikel Jesus aus dem byzantinischen Lexikon „Suda“ eröffnet (p. 344–355) und enthält außer dem Protevangelium des Jakobus (p. 356–391) die Abgarsage (p. 392–402), das *Testimonium Flavianum* aus Josephus (p. 401/402), diverse Pilatusbriefe (p. 402–411), spätere Zeugnisse über Christus vor allem aus spätantiken byzantinischen Historikern, dem pseudo-dionysischen Corpus und aus Johannes von Damaskus (p. 414–441), dazu eine Reihe von sibyllinischen Büchern (p. 442–489). Angesichts der zeitgenössischen Kontroversen zwischen Lutheranern und Reformierten verwundert die Konzentration auf die Thematik des Christusbildes in diesen Passagen kaum; die einschlägigen Zusammenstellungen Neanders haben im Unterschied zu seiner sonstigen Sammlung nur wenig fortgewirkt. In der einleitenden Widmung bietet der Schulrektor ein Verzeichnis von alt- und neutestamentlichen Apokryphen nach verschiedenen Stellen der patristischen Literatur (p. 327–339, hier p. 328–330). In einem dritten Teil des Bandes wird eine Version der Johannesakten unter Angabe des Autorennamens Prochorus abgedruckt (p. 557–663); das Werk schließt mit dem Briefwechsel zwischen Kaiser Trajan und seinem Statthalter Plinius dem Jüngeren (p. 664–666) und ausführlichen Indices³⁴³.

Der Aufschwung, den die Erforschung des christlichen Altertums gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts nahm (zu nennen sind vor allem der Pariser Gräzist *Jean-Baptiste Cotelier* [1629–1686], der Leipziger Theologe *Thomas Ittig* [1643–1710], der Londoner Pastor *William Cave* [1637–1713] und natürlich die Bollandisten und die Mauriner), kam auch den Apokryphen zugute, ohne daß hier Details angeführt werden können³⁴⁴. *Johann Al-*

³⁴² KATĒCHĒ-||SIS MARTEINU TU LU-||theru, hē mikra kalumenē, hellēni-||kolatinē.|| CATECHE-SIS || MARTINI LVTHERI || parua, Graecolatina, postre-||mum recognita.|| Ad eam verò accesserunt Sententiae aliquot Patrum || selectiores Graecolatinae: Narrationes item Apo=||cryphae de Christo, Maria, etc. cognatione ac fa-||milia Christi, extra Biblia ... || et multos alios Scripto-||res Graecos repertae,|| Omnia Graecolatina, descripta, exposita || & edita studio & opera MICHAELIS NEANDRI Sora-||uiensis.|| BASILEAE, PER IOAN-||nem Oporinum.|| Anno salutis hu-||manae M. D. LXIII. Men-||se Februario.||

³⁴³ Vgl. I. BACKUS, *Apocryphes*, 263–276. Frau Backus bietet ein präzises Inhaltsverzeichnis (ebd., 269) und rekonstruiert insbesondere das Verhältnis zu einer Sammlung des Hamburger Gelehrten Nicolas Glaser (1568–1651) unter dem Titel „*Apocrypha: Paraenetica: Philologica: Publico iuventutis literariae bono editae*“ (Hamburg 1614), zum Katechismus Neanders vgl. auch A. MÜLLER, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550, Texts and Studies in the History of Theology* 5, Mandelbachtal/Cambridge 2000, 16 f.115 f.

³⁴⁴ Einige wenige Hinweise müssen genügen: SS. patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi opera, vera et suppositicia: una cum Clementis, Ignatii,

bert Fabricius (1668–1736), der große Universalgelehrte, Kieler Professor und Hamburger Gymnasialdirektor, gab 1703 seinen „Codex apocryphus Novi Testamenti“ heraus, der bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein als umsichtige Sammlung bereits edierten Materials seinen Wert behalten hat³⁴⁵. Im ersten Band hat Fabricius Kindheitsevangelien, Nikodemusevangelium und Pilatusbriefe, Lentulusbrief und Fragmente apokrypher Evangelien zusammengetragen, der zweite Band enthielt „Acta, Epistolae, Apocalypses aliaque scripta Apostolis falso inscripta“, der dritte Band schließlich brachte Liturgien unter apostolischen Namen und Nachträge sowie den Hirten des Hermas. 1713 folgte der „Codex pseudepigraphicus Veteris Testamenti“³⁴⁶, das Werk enthält in zwei Bänden auf über tausend Seiten siebenunddreißig antike sowie mittelalterliche Schriften (und Fragmente von solchen), darunter allein 33, die den Namen von Adam und/oder Eva im Namen tragen. Fast die Hälfte des zweiten Bandes wird durch eine lateinische Übersetzung der arabischen „Geschichte von Joseph, dem Zimmermann“ nach der Pariser Handschrift (Bibl. nat. 177) von dem Uppsaler Bibliothekar Georg Wallin (1686–1760) ausgefüllt, die nach dessen Leipziger Edition von 1722 geboten wird³⁴⁷. Die einzelnen Abschnitte des Sammelwerks bieten nicht nur Texte (die griechischen mit lateinischen Übersetzungen, jüdische und islamische Literatur ausschließlich in lateinischer Übersetzung), sondern auch knappe Kommentare. Zugleich hat das Doppelwerk von Fabricius die terminologische Unterscheidung zwischen alttestamentlichen Pseudepigraphen und neutestamentlichen Apokryphen popularisiert. In England übersetzte in diesen Jahren Jeremiah Jones (1693/94–1724), ein Waliser nonkonformistischer Pastor und Bibelwissenschaftler, die ihm (vor allem aus Fabricius) bekannt gewordenen Stücke apokrypher Literatur ins Englische³⁴⁸, um mit seiner Arbeit den deisti-

Polycarpi actis atque martyriis / J. B. Cotelerius ... eruit, ac correxit, versionibusque [et] notis illustravit, ... Editio altera auctior [et] adcurator, 2 Bde., Amsterdam 1724; Appendix dissertationis de haeresiarchis aevi apostolici et apostolico proximi, cui accedit heptas dissertationum selecta quaedam historiae ecclesiasticae veteris et novae capita illustrantium, autore Thoma Ittigio, Leipzig 1696 (darin: Dissertatio de pseudepigraphis Christi, Virginis Mariae et Apostolorum, p. 97–240); W. Cave, Antiquitates Apostolicae, Oder Leben, Thaten und Märtyrertod Der Heiligen Apostel, Wie auch derer beyden Evangelisten Marci und Lucä: Nebst einer einleitungsrede von denen drey hauptregierungen der kirchen Gottes, Anitzo aus dem Englischen ins hochdeutsche übersetzt, Leipzig 1696. – Zur Epoche insgesamt vgl. vor allem G. POUPON, Actes, 25–47.

³⁴⁵ Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus, à Johanne Alberto Fabricio, S.S. Theol. D. Professore Publ. & h. t. Gymnasii Rectore, Hamburg 1703; vgl. J.-C. PICARD, Apocryphe, 17–19 und U. KROLZIK, Johann Albert Fabricius (1668–1736), in: Zur Entwicklung der Geographie vom Mittelalter bis zu Carl Ritter, hg. v. M. BÜTTNER, Abhandlungen und Quellen zur Geschichte der Geographie und Kosmologie 3, Paderborn u.a. 1982, 131–146.

³⁴⁶ Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus, à Johanne Alberto Fabricio SS. Theol. D. & Professore Publ., in Gymnasio Hamburgensi, Hamburg/Leipzig 1713; Codicis pseudographi Veteris Testamenti, Volumen alterum. Accedit Josephi veteris christiani scriptoris Hypomnesticon, nunc primum in lucem editum cum versione ac notis Jo. Alberti Fabricii, SS. Theol. D. & Profess., Hamburg 1723. Zum Verhältnis der beiden Werke s. ebd., im Vorwort fol. 3^b.

³⁴⁷ A. BATTISTA/B. BAGATTI, Edizione critica del testo Arabo della *Historia Iosephi Fabri Lignarii* e ricerche sulla sua origine, SBF.CMi 20, Jerusalem 1978, 11.16.

³⁴⁸ J. Jones, A New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament, wherein all the antient Testimonies concerning this Argument are produced (...), 3 Bde., London 1727. – Weit verbreitet wurden die Übersetzungen von Jones, weil sie in das Werk „The Apocryphal New Testament“ von William HONE aufgenommen wurden, das erstmals 1820 erschien und zahllose Nachdrucke erlebte (s. folgende Anm.; zu Jones vgl. D.L. WYKES, Art. Jones, Jeremiah (1693/4–1724), in: Oxford Dictionary of National Biography 30, Oxford 2004, 541 f.).

schen Angriffen auf die alleinige Autorität der neutestamentlichen Schriften zu begegnen. Seine Arbeit stand im Zeichen der Polemik; es kam ihm auf den Nachweis der Unechtheit und des häretischen Charakters dieser Literatur an. Schon in der Barockzeit wurden die apokryphen Schriften also Teil zeitgenössischer kontroverstheologischer Argumentation und Polemik; diese Funktion haben sie bis in die jüngste Gegenwart behalten.

4. Die Erforschung im neunzehnten Jahrhundert: Das neunzehnte Jahrhundert brachte wie auf allen Gebieten der Altertumswissenschaft und der Geschichte des Christentums so auch auf dem Feld der Apokryphenforschung eine Fülle von neuen Textfunden, kritischen Ausgaben und Untersuchungen. Am Anfang stehen freilich Sammelausgaben, für den englischen Sprachraum „The Apocryphal New Testament“ des populären und einflußreichen politischen Londoner Satirikers, Verlegers und Buchhändlers *William Hone* (1780–1842) aus dem Jahre 1820³⁴⁹. Hones einflußreiches Werk enthielt nicht nur das sogenannte Protevangelium des Jacobus und den Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, sondern beispielsweise auch die Ignatianen, den Hirten des Hermas und das apostolische Glaubensbekenntnis in antiker Form und aus dem Common Book of Prayer (ein ausführliches Inhaltsverzeichnis ebd., XVI). In Deutschland steht am Anfang einer umfangreichen Forschungstätigkeit die Ausgabe der apokryphen Evangelien von *Johann Karl Thilo* (1794–1853), einem Theologieprofessor aus Halle, der eine Gesamtausgabe aller apokryphen Schriften plante, aber nur zu Band I kam (*Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832) und außerdem vier Editionen von Apostelakten vorlegte³⁵⁰. Tilos erstgenannte Veröffentlichung hat zwar eine Reihe von weiteren Untersuchungen angeregt, hat aber auch dazu geführt, daß die apokryph gewordenen Evangelien gegenüber den anderen Texten stark in den Vordergrund traten. Weit über Thilo hinaus führten die Ausgaben apokrypher Texte durch *Konstantin (Freiherr von) Tischendorf* (1815–1874)³⁵¹, der sich um gute Handschriften bemühte, in Mailand die verschollen geglaubte Paulus-Apokalypse entdeckte und erstmals die im neunzehnten Jahrhundert verfeinerten Grundsätze der Editionsphilologie auf die apokryphen Texte anwandte. Aus seiner Feder stammen bis heute noch nicht vollkommen überholte Editionen der Evangelien, Apostelakten und Apokalypsen³⁵², wobei

³⁴⁹ W. HONE, *The Apocryphal New Testament: Being all the Gospels, Epistles and Other Pieces now Extant, attributed in the First Four Centuries to Jesus Christ, his Apostles, and their Companions, and not included in the New Testament by its Compilers*, transl. from the Original Tongues and now first collected into one Volume, London 1820 (= Teddington 2007).

³⁵⁰ *Acta S. Thomae apostoli ex codd. Pariss. primum ed. et adnotationibus illustravit J.C. THILO*, Leipzig 1823; *Acta ss. apostolorum Petri et Pauli, Graece ... et Latine ... ed. et annotationibus illustrata a J.C. THILO*, Halle 1837; *Acta ss. apostolorum Andreae et Matthiae Graece ex codd. Parisiensibus nunc primum edita*, Halle 1846; *Fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino*, Halle 1847 (die letzten Titel erschienen als Hallesche Universitätsprogramme).

³⁵¹ Ch. BÖTTCHER, *Art. Tischendorf, Constantin von*, TRE 23, Berlin/New York 2001, 567–570; DERS., *Tischendorf-Lesebuch. Bibelforschung in Abenteuern*, Leipzig 1999 (mit neuesten Forschungen über Tischendorf und bisher unbekanntem Quellenmaterial); DERS., *Bibliographie Konstantin von Tischendorf (1815–1874)*, Leipzig 1999 sowie K. ALAND, *Konstantin von Tischendorf (1815–1874). Neutestamentliche Textforschung damals und heute*, SSAW.PH 133/2, Berlin 1993.

³⁵² *Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus Graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius ed. C. TISCHENDORF*, Leipzig 1851; *Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus ed. C. TISCHENDORF*, Leipzig 1853; *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae*

Tischendorf nach der damals üblichen philologischen Praxis unterschiedliche Versionen nicht synoptisch edierte, sondern eine vermeintliche Urfassung zu rekonstruieren versuchte. Seine Ausgabe der Apokalypsen beschränkt sich nicht auf die später so genannten „Apokryphen des Neuen Testaments“, ediert sind auch die Apokalypsen des Mose und Esra. Ebenfalls in Leipzig wirkte (zeitweilig neben Tischendorf) der Systematiker und Kirchenhistoriker *Richard Adelbert Lipsius* (1830–1892), der zunächst zu Pilatusakten und Abgar-Legende forschte und dann gemeinsam mit dem französischen Theologen und Philologen *Max(imilian) Bonnet* (1841–1917) eine neue Edition der apokryphen Apostelakten vorlegte³⁵³. Für die christlichen Stücke in den sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments sind insbesondere der Jenaer Kirchenhistoriker und Neutestamentler *Adolf Hilgenfeld* (1823–1907) und der an Westminster Abbey wirkende Geistliche und Bibelwissenschaftler *Robert Henry Charles* (1855–1931) zu nennen³⁵⁴.

5. Die Erforschung im zwanzigsten Jahrhundert: Insbesondere der Aufbruch der historisch-kritischen Methode mitsamt ihren charakteristischen Fragestellungen, wie sie durch den Tübinger Kirchenhistoriker *Ferdinand Christian Baur* (1792–1860) zum unaufgebbaren Besitz der theologischen Wissenschaft gemacht worden sind³⁵⁵, und der Siegeszug der religionsgeschichtlichen Methode zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hat die Arbeit an den Apokryphen stärkstens befruchtet. Seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bis in die zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wurde den apokryphen gewordenen Texten eine Fülle von Untersuchungen gewidmet, beispielsweise von den Religionsgeschichtlern *Hermann Usener* (1834–1905), *Albrecht Dieterich* (1866–1908) und *Richard Reitzenstein* (1861–1931)³⁵⁶. Dazu kam eine ungeahnte Menge von Neufunden:

Dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis ed. C. TISCHENDORF, Leipzig 1866. – Die Evangelia erschienen in 2. Aufl. Leipzig 1876 (= Hildesheim 2001); die Acta wurden in 2. Aufl. hg. v. R.A. LIPSIUS und M. BONNET, Leipzig 1891–1903 (s. folgende Anm.).

³⁵³ R.A. LIPSIUS, Die Pilatusakten. Kritisch untersucht, Kiel 1871 (²1886); Die Edessenische Abgarsage, kritisch untersucht, Braunschweig 1880; Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, Bd. 1, Braunschweig 1883; Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. 2, 1. Hälfte, Braunschweig 1887; Bd. 2, 2. Hälfte, Braunschweig 1884; Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft, Braunschweig 1890; Acta Apostolorum Apocrypha, post C. TISCHENDORF denuo ed. R.A. LIPSIUS/M. BONNET, 3 Bde., Leipzig 1891–1903 (= ND Darmstadt 1959). Dazu F. BOVON, Editing, 4–6.

³⁵⁴ In Auswahl: A. HILGENFELD, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums. Nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides, Jena 1857 (= ND Amsterdam 1966); Acta apostolorum Graece et Latine, secundum antiquissimos testes edidit Actus apostolorum extra canonem receptum et adnotationes ad textum et argumentum Actuum apostolorum addidit A. HILGENFELD, Berlin 1899; Evangeliorum secundum Hebraeos, secundum Petrum, secundum Aegyptios, Matthiae Traditionum, Petri et Pauli Praedicationis et Actuum, Petri Apocalypseos, Didascaliae Apostolorum antiquioris quae supersunt, addita Doctrina XII Apostolorum et libello qui appellatus „Duae Viae“ vel „Iudicium Petri“, collegit, disposuit, emendata et aucta iterum edidit et adnotationibus illustravit A. HILGENFELD, Leipzig 1884; The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. from nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, by R.H. CHARLES, Oxford 1908 (= ND Darmstadt 1966).

³⁵⁵ K. SCHOLDER, Art. Baur, Ferdinand Christian, TRE 5, Berlin/New York 1980, 352–359.

³⁵⁶ Acta S. Timothei, hg. v. H. USENER, Natalicia Regis Augustissimi Guilelmi Imperatoris Germaniae ab Universitate Friderica Guilelmia Rhenana, Bonn 1877, 7–13; DERS., Das Weihnachtsfest, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Tl. 1, Bonn ²1911 und A. DIETERICH, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der

Handschriften und Papyri brachten immer neue Texte ans Licht, die dann ediert und untersucht wurden; zum Teil wurde regelrecht nach entsprechendem Material gesucht. Besonders reich war die Ausbeute an Papyrusfragmenten in den großen Sammlungen und Fundkomplexen wie den Oxyrhynchus-Papyri. Repräsentativ für die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts steht insbesondere die Figur des Berliner Koptologen *Carl Schmidt* (1868–1938), der – im Auftrag Harnacks und der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften – systematisch Bibliotheken durchstreifte und nach neuen Handschriften und Texten suchte.

Schmidt ist beispielsweise die Entdeckung von Resten der „alten Paulusakten“ im Herbst 1897 in einem koptischen Papyrus der Heidelberger Universitätsbibliothek und ihre Edition zu verdanken³⁵⁷. Fast 30 Jahre später wurden Schmidt in Kairo weitere Papyri mit Text aus dem „Martyrium des Paulus“ angeboten, die die Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek erwarb; Schmidt veröffentlichte einen Vorausbericht in den Berliner Akademieabhandlungen 1929, 1931 ein Berliner Fragment der Paulusakten und 1935 gemeinsam mit Wilhelm Schubart (1873–1960), dem Kustos der Berliner Papyrussammlung, die Edition der Hamburger Texte³⁵⁸.

In der Jahrhundertmitte wurden zwei große koptisch-gnostische Bibliotheken gefunden, die teilweise bis dahin völlig unbekannte apokryph gewordene Schriften in großer Zahl enthielten; ihre Edition ist bis auf den heutigen Tag immer noch nicht ganz abgeschlossen. Es handelt sich um den (manichäischen) Bibliotheksfund von Medinet Mādī und den (diversen gnostischen Richtungen zuzuordnenden) Fund von Nag Hammadi; zu Anfang des Jahrhunderts waren schon in der chinesischen Wüstenoase Turfan christliche und manichäische Texte in diversen Sprachen ans Licht gekommen.

Im Textfund von Medinet Mādī sind Teile aus dem „Kanon“ Manis gefunden worden, die mindestens für den nordafrikanischen Manichäismus, der sich als eine Art „Christentum höherer Ordnung“ präsentierte, aus der Perspektive der Mehrheitskirche als „antike christliche Apokryphen“ angesprochen werden können (zu diesen Zusammenhängen s.u. detaillierter Peter Nagel, S. 1030–1050)³⁵⁹. In den Codices aus Nag Hammadi finden sich Schriften, die jedenfalls

neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig/Berlin ²1913 (= ND Darmstadt ³1969) sowie R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen, Darmstadt ²1963, 103–150 (zu den A. Thom.).

³⁵⁷ C. SCHMIDT, Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altchristliche Schrift des 2. Jahrhunderts in koptischer Sprache, NHJ 7, 1897, 117–124; DERS., Acta Pauli aus der Heidelberger Papyrushandschrift Nr. 1, Leipzig 1904 (= ND Hildesheim 1965) (2 Bde.: Übersetzung, Untersuchung und koptischer Text sowie ein weiterer Band Faksimile-Lichtdruck-Tafeln); DERS., Acta Pauli. Übersetzung, Untersuchung und koptischer Text. Zweite, erweiterte Ausgabe ohne Tafeln, Leipzig 1905 (= ND Hildesheim 1965). – Ausführlicher zu Schmidt: Ch. MARKSCHIES, Carl Schmidt und kein Ende. Aus großer Zeit der Koptologie an der Berliner Akademie und der Theologischen Fakultät der Universität, ZAC 13, 2009, 5–28.

³⁵⁸ C. SCHMIDT, Neue Funde zu den alten Πράξεις Παύλου, SPAW.PH 1929/7, Berlin 1929, 176–183; DERS., Ein Berliner Fragment der alten Πράξεις Παύλου, SPAW.PH 1931/6, Berlin 1931, 37–41 (= P.Berol. 13893); DERS., ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ: Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek unter Mitarbeit v. W. SCHUBART, Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek 2, Hamburg 1936.

³⁵⁹ Zu der Fund- und Ankaufsgeschichte der Texte von Medinet Mādī vgl. J.M. ROBINSON, The Fate of the Manichaean Codices of Medinet Madi 1929–1989, in: Studia Manichaica, 2. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.–10. Aug. 1989 in St. Augustin/Bonn, hg. v. G. WIESSNER/H.-J. KLIMKEIT, StOR 23, Wiesbaden 1992, (19–62) 22–38; Ch. MARKSCHIES, Carl Schmidt (wie Anm. 357), 17–19 mit weiteren Literaturhinweisen; zu Turfan: Turfan revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures

dem Titel nach an das kanonisch gewordene Neue Testament erinnern und deswegen in diese Sammlung teilweise integriert sind: Apostelbriefe wie der „Brief des Jakobus“ (NHC I,2), das „Apokryphon des Johannes“ (NHC II,1/III,1/IV,1), das „Evangelium Veritatis“ (NHC I,3), die „Evangelien nach Thomas“ bzw. „nach Philippus“ (NHC II,2/II,3) sowie eine größere Zahl von Apokalypsen, darunter die „Apokalypse des Paulus“ (NHC V,2), die „(erste) Apokalypse des Jakobus“ (NHC V,3) und die zweite (NHC V,4), die „Apokalypse des Adam“ (NHC V,2) sowie die „Apokalypse des Petrus (NHC VII,3), dazu „Apostelakten“ wie die „Taten des Petrus und der zwölf Apostel“ (NHC VI,1)³⁶⁰.

Diese Zeit der Neufunde ist, wie insbesondere die in der Öffentlichkeit stark beachteten Funde der letzten Jahre – insbesondere die Publikationen des „Unbekannten Berliner Evangeliums“ und des „Judas-Evangeliums“ aus dem Codex Tchacos mit weiteren Schriften – zeigen, noch keineswegs abgeschlossen und kann hier auch keineswegs vollständig dargestellt werden.

Auf dem Gebiet der Editionen von antiken christlichen Apokryphen ist die Arbeit seit Tischendorf, Lipsius-Bonnet und Hilgenfeld selbstverständlich weitergegangen; die großen Textfunde des zwanzigsten Jahrhunderts werden in separaten Corpora publiziert³⁶¹. Einen guten Überblick über die Lage für die apokryph gewordenen Evangelien gewährt die mehrfach revidierte Sammlung apokrypher Evangelien von *Aurelio de Santos Otero*, die neben einer spanischen Übersetzung griechische und lateinische Lesetexte bietet³⁶². Eine Gesamtausgabe der apokryph gewordenen Schriften ist – nach einem vergeblichen Versuch im zwanzigsten Jahrhundert – gegenwärtig im Wachsen begriffen: Der ursprüngliche Plan, die apokryph gewordenen Schriften im Rahmen der Berliner „Griechisch-christlichen Schriftsteller“ zu publizieren (diese Ausgabe war dem Dorpater Kirchenhistoriker *Alexander Berendts* [1863–1912] und dem Hallenser Neutestamentler *Ernst von Dobschütz* [1870–1934] anvertraut worden)³⁶³, kam nicht zu Stand und Wesen; einige Vorarbeiten sind allerdings vorgelegt worden³⁶⁴. Erst nach der deutschen Wiedervereinigung und der

of the Silk Road, ed. by D. DURKIN-MEISTERERNST, Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 17, Berlin 2004.

³⁶⁰ Ch. MARKSCHIES, *Gnosis* (wie Anm. 192), 52–62; W.P. SCHNEEMELCHER, *Zwischen Apokalyptik und Gnosis. Untersuchungen zu den gnostischen Apokalypsen aus Nag Hammadi*, Bonn 2006, 41–45. F.T. FAL-LON, *The Gnostic Apocalypses*, Semeia 14, 1979, 123–158 zählt 23 Schriften als Apokalypsen (aufgezählt bei SCHNEEMELCHER, ebd., 44 Anm. 173); M. KRAUSE (im Anschluß an Ph. Vielhauer) lediglich sieben (DERS., *Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, Aug. 12–17, 1979, ed. by D. HELLHOLM, Tübingen 1989, 621–637; ebenfalls aufgezählt bei W.P. SCHNEEMELCHER, *Apokalyptik*, 44 Anm. 174).

³⁶¹ Ch. MARKSCHIES, *Gnosis* (wie Anm. 192), 123–127.

³⁶² A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones, BAC 148, Madrid 1956, 102000, 132006.

³⁶³ A. VON HARNACK, *Protokollbuch der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1897–1928*. Diplomatische Umschrift von St. REBENICH, Einleitung und kommentierende Anmerkungen von Ch. MARKSCHIES, Berlin/New York 2000, 121.126.129.136.139.143.151 (nach dem Tode von Berendts hatte von Dobschütz James Hardy Ropes [1866–1933] in Harvard für die Mitarbeit gewonnen) sowie 157. – In den Akten der Berliner Kirchenväterkommission ist ein beschreibendes Verzeichnis einschlägiger Handschriften vor allem russischer, italienischer und griechischer Bibliotheken aus der Feder von Alexander Berendts erhalten, das 2004 der AELAC zur Verfügung gestellt wurde.

³⁶⁴ A. BERENDTS, *Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen*. Über

Neukonstitution des Unternehmens im Rahmen der Berlin-Brandenburgischen Akademie erschienen im Berliner Kirchenväterkorpus zwei Bände einer Unterserie „neutestamentliche Apokryphen“, die allerdings nicht mehr als Gesamtausgabe intendiert ist, sondern lediglich ergänzende Publikationen zur Gesamtausgabe bieten will, die die bereits mehrfach genannte „Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne“ (AELAC) verantwortet. In der Reihe sind seit 1983 fünfzehn Bände vorgelegt worden, die hauptsächlich die sogenannten neutestamentlichen Apokryphen betreffen. Weitere Bände sind in Planung; die apokryphen Apostelakten werden von den Schweizer Kolleginnen und Kollegen der Gruppe, die Evangelien in Paris bearbeitet³⁶⁵. Daneben gibt es eine in Leiden publizierte Serie „Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece“, in der seit 1964 unter der Herausgeberschaft von *Albert-Marie Denis* und *Marinus de Jonge* sechs Bände erschienen sind; im Internet publiziert die „Society of Biblical Literature“ eine Textausgabe Online (teilweise mit kritischem Apparat): „The Online Critical Pseudepigrapha“ (OCP: <http://ocp.acadiau.ca/>)³⁶⁶.

Im Rahmen der zuerst genannten Reihe erschienen – wie auch für die beiden anderen Reihen des *Corpus Christianorum* – zwei Bände eines Inventars des Quellenmaterials, das im Rahmen der Reihe ediert werden soll oder bereits anderswo erschienen ist: Der verstorbene belgische Patristiker *Maurice Geerard* (1919–1999) hat (gemeinsam mit Fachkollegen) nicht nur die griechischen patristischen Quellentexte in einer *Clavis Patrum Graecorum* inventarisiert, sondern auch eine zweibändige *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* vorgelegt, die ein unverzichtbares Instrument der Forschung darstellt. Vergleicht man beispielsweise die in der *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* von 1992 unter der Rubrik „Apocalypses“ aufgeführten Texte mit älteren Zusammenstellungen von Heinrich Weinell und Klaus Berger, so wird der Fortschritt, der durch die Arbeiten von Geerard erreicht wurde, schnell deutlich³⁶⁷. Von seinem belgischen Kollegen Jean-Claude Haelewyck aus Louvain-la-Neuve wurde sechs Jahre später die *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* vorgelegt.

die Bibliotheken der Meteorischen und Ossa-Olympischen Klöster, TU 26/3, Leipzig 1904; E. VON DOBSCHÜTZ, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, TU 18, Leipzig 1899.

³⁶⁵ Vol. 1–2: *Acta Iohannis*, cura É. JUNOD/J.-D. KAESTLI, Turnhout 1983; Vol. 3–4: *Acta Apostolorum Armeniaca*, cura L. LELOIR, Turnhout 1986/1992; Vol. 5–6: *Acta Andreae*, cura J.-M. PRIEUR, Turnhout 1989; Vol. 7–8: *Ascensio Isaiae*, cura E. NORELLI/P. BETTILOLO/A. GIAMBELLUCA KOSSOVA/C. LEONARDI/L. PERRONE, Turnhout 1995; Vol. 9–10: *Libri de natiuitate Mariae*, cura R. BEYERS/J. GIJSEL, Turnhout 1997; Vol. 11–12: *Acta Philippi*, cura F. BOVON/B. BOUVIER/F. AMSLER, Turnhout 1999; Vol. 13–14: *Apocrypha Hiberniae*, Vol. 1: *Evangelia infantiae*, cura M. McNAMARA/C. BREATNACH/J. CAREY/M. HERBERT/J.-D. KAESTLI/† B. Ó CUÍV, P. Ó FIANNACHTA/† D. Ó LAOGHAIRE/R. BEYERS, Turnhout 2001/2002 sowie Vol. 15: *Kerygma Petri*, cura M. CAMBE, Turnhout 2003. – Geplante Bände auf der Homepage: <http://www2.unil.ch/aelac/>; zur Geschichte der Ausgabe F. BOVON, *Vers une nouvelle édition de la littérature apocryphe chrétienne. La Series apocryphorum du Corpus christianorum* in XI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Gli Apocrifi cristiani e cristianizzati, Aug. 23, 1983, 373–378.

³⁶⁶ Zuerst erschien: *Testamenta XII Patriarcharum* ed. according to Cambridge University Library MS Ff 1.24 fol. 203a–262b with Short Notes by M. DE JONGE, PVTG 1, Leiden ²1970 (¹1964).

³⁶⁷ H. WEINELL, *Die spätere christliche Apokalyptik*. Sonderdruck aus der FS für H. Gunkel EYXAPI-ΣΤΗΠΙΟΝ. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. FS für H. Gunkel, Bd. 2, Göttingen 1923, 141–173; K. BERGER, *Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse*. Text, Übersetzung und Kommentar, StPB 27, Leiden 1976, XI–XXIII („Alphabetisches Verzeichnis der weniger bekannten, im folgenden zitierten, zumeist pseudepigraphen Schriften apokalyptischen oder visionären Inhalts“); K.-H. SCHWARTE, *Art. Apokalyptik/Apokalypsen V. Alte Kirche*, TRE 3, Berlin/New York

Neben den großen Editionen stehen die einsprachigen Übersetzungen in diversen Sprachen, zuvörderst die hier erneut vorgelegte, die nach Kern und Anlage auf *Edgar Hennecke* (1865–1951)³⁶⁸ zurückgeht. Im Jahre 1904 veröffentlichte dieser bei Harnack ausgebildete niedersächsische Landpfarrer die erste Auflage der „Neutestamentlichen Apokryphen“ in deutscher Übersetzung, der noch im selben Jahr das „Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen“ folgte.

Edgar Hennecke ist ein klassisches Beispiel für eine ganze Schicht evangelischer Geistlicher, die seit der Reformationszeit ihre Dienstzeit auf kleinen Pfarrstellen, häufig in Dörfern, verbrachte und dort trotz engagierter Tätigkeit in der Gemeinde Zeit und Muße für bedeutsame wissenschaftliche Arbeit fand. Hennecke war nach einem Studium in Berlin und einer bei Adolf von Harnack angefertigten Dissertation von 1895 bis 1935 als Gemeindepfarrer in Betheln (Hannover) tätig. Seine Sammlung war gedacht als ein Parallelwerk zu „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments“, die im selben Verlag im Jahre 1900 in zwei Bänden vom Hallenser Alttestamentler *Emil Kautzsch* (1841–1910) herausgegeben worden waren. Mit der Übersetzungssammlung und dem Handbuch wollte Hennecke der aufblühenden religionsgeschichtlichen Erforschung des antiken Christentums, die bis in einzelne Pfarrgemeinden hinein wirkte, eine zuverlässige wissenschaftliche Textbasis zur Verfügung stellen. Das Werk erschien nicht zufälligerweise im Tübinger Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), der in besonderer Weise religionsgeschichtliche Texte und Untersuchungen in wohlfeilen, aber zugleich wissenschaftlich verantworteten Ausgaben zugänglich machen wollte. In der ersten Auflage waren vor allem Texte des zweiten und dritten Jahrhunderts zusammengestellt, das entsprach Harnacks Sicht von einer besonders bedeutsamen, gleichsam „paläontologischen Schicht“ des Christentums, während der am King's College und in Eton wirkende englische Philologe *Montague Rhodes James* (1862–1936) in seinem englischen Übersetzungswerk „The Apocryphal New Testament“ (Oxford 1924) sich sehr viel stärker an die Formen und Gattungen des NT hielt und dabei auch spätere Texte berücksichtigte³⁶⁹.

In die erste Auflage von 1904 hatte Hennecke neben apokryphen Evangelien, Briefen, Apostellegenden und Apokalypsen auch „Lehrschreiben und Predigten“, „Kirchenordnungen“ sowie „alttestamentliche Apokryphen christlichen Inhaltes“ aufgenommen. In der zweiten Auf-

1978, 257–275, bes. 272–274 (Texte/Übers.) und *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, cura et studio M. GEERARD, Turnhout 1992, 195–217 („Apocalypses“).

³⁶⁸ Ch. MARKSCHIES, „Neutestamentliche Apokryphen“ (97–132) 98–101. – Ein zweiter, für wissenschaftlich tätige evangelische Landgeistliche ebenfalls typischer Schwerpunkt der Lebensarbeit Henneckes war die Territorialkirchengeschichte und hier insbesondere die Erforschung von Patrozinien, d.h. den Schutz- und Titelheiligen von Kirchen. Hennecke versuchte durch die Sammlung solcher Patrozinien eine „Heiligengeographie“ zu erstellen und diese für eine Darstellung der Kirchengeschichte fruchtbar zu machen (vgl. E. HENNECKE, Art. Patrozinienforschung, RGG² 4, Tübingen 1930, 1010–1012).

³⁶⁹ J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Revised and newly translated Edition of: Apocryphal New Testament*, transl. by M.R. JAMES, Oxford 1993 (= Oxford 2007), IX–XV schildert die Konzeption der Apokryphensammlung von James. Aus der produktiven literarischen Tätigkeit sind neben etlichen Einzeluntersuchungen alttestamentlicher und antiker christlicher Apokryphen, den Rezensionen aller damals aktuellen Apokryphensammlungen seine *Notes on Apocrypha*, JThS 7, 1906, 562–568; JThS 11, 1910, 288–291; JThS 16, 1915, 403–413, hervorzuheben. Bibliographien der Werke: R.W. PFAFF, *Montague Rhodes James*, London 1980, 427–438, weitergeführt durch: N. ROGERS, *A Bibliography of the published Works of Montague Rhodes James*, in: *The Legacy of M.R. James. Papers from the 1995 Cambridge Symposium*, ed. L. DENNISON, Donington 2001, 239–267 mit 440 chronologisch geordneten Einträgen, aber immer noch einigen Lücken; Bibliographie der Werke: <http://ccat.sas.upenn.edu/rs/rak/publics/mrjames/MRJBIBL.htm>. (letzter Zugriff: 25.10.2010)

lage traten weitere Texte hinzu, wobei nunmehr ein eigener Teil „Stimmen der Kirche“ gebildet wurde, der die Apostolischen Väter, Kirchenordnungen, eine Kategorie „Gottesdienstliches“ sowie „Eine apologetische Werbeschrift“ (nämlich den Brief an Diognet) enthielt. Leitend war für Hennecke dabei vor allem die zeitliche Begrenzung auf die ersten drei Jahrhunderte, wogegen eine inhaltliche Bestimmung des Apokryphen-Begriffs in den Hintergrund trat. Das wird vor allem in der zweiten Auflage von 1924 deutlich, in der eine Vielzahl christlicher Werke versammelt ist, die Hennecke der parallel dazu entstehenden wissenschaftlich-theologischen Literatur gegenüberstellte. Eine präzise Definition der mit dem Begriff „christliche Apokryphen“ bezeichneten Literatur war damit sowohl inhaltlich wie historisch schwierig geworden.

In der dritten Auflage der Sammlung von Hennecke (NTApo³ 1, 1959; 2, 1964; die vierte Auflage 1968/1971 war nur ein durchgesehener Nachdruck) wurde versucht, einerseits den gattungsgeschichtlichen Aspekt wieder stärker zur Geltung zu bringen und andererseits den vielen Neufunden seit 1924 den gebührenden Platz einzuräumen. Daß dabei die Texte der koptisch-gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi noch nicht ausführlich geboten werden konnten, lag an der seinerzeitigen Rechtslage. Immerhin hat der umfassende Überblick des französischen Religionswissenschaftlers *Henri-Charles Puech* (1902–1986) über die gnostischen Evangelien und verwandte Literatur (NTApo³ 1, 158–311) gezeigt, daß sich mit diesen Texten auch viele neue Probleme für die Apokryphen-Forschung ergeben haben. Schneemelcher orientierte sich bei der Auswahl apokrypher Texte an der gattungsmäßigen Beziehung zu den ins Neue Testament gelangten Schriften und kehrte damit zu einer von Hennecke in der ersten Auflage formulierten Auffassung zurück.

Die drei Auflagen der Neutestamentlichen Apokryphen, die Wilhelm Schneemelcher nach dem Tode von Edgar Hennecke 1951 betreute, haben anregend auf die Forschung gewirkt. So sind seither nicht nur viele Einzeluntersuchungen erschienen, sondern auch einige Sammlungen in verschiedenen Sprachen publiziert worden, die sich stark an ihrem deutschen Vorbild orientieren. Allerdings werden dabei teilweise – bedingt u.a. durch einen weniger scharfen Begriff von „neutestamentlichen Apokryphen“ – Texte mit aufgenommen, die in dieser Sammlung nicht berücksichtigt sind. Das gilt für die beiden italienischen Werke von *Mario Erbetta*³⁷⁰ und *Luigi Moraldi*³⁷¹, aber auch für die polnische Übersetzung, die von *Marek Starowieyski*³⁷² herausgegeben worden ist. Die niederländische Fassung von *Albertus Frederik Johannes Klijn*³⁷³ bietet nur eine Auswahl. Ein außerordentlich beeindruckendes Werk ist die zweibändige fran-

³⁷⁰ Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, Vol. 1/1: Scritti affini ai Vangeli canonici, composizioni gnostiche, materiale illustrativo, a cura di M. ERBETTA, Turin 1975 (= Genua 1983); Vol. 1/2: Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria, Turin 1981 (= Genua 1983); Vol. 2: Atti e Leggende. Versione e commento, Casale Monferrato 1966 (= Genua 1992); Vol. 3: Lettere e Apocalissi. Versione e commento, Casale Monferrato 1969 (= Genua 1998).

³⁷¹ L. MORALDI, Apocrifi del Nuovo Testamento, Vol. 1: I Vangeli apocrifi. Gli antichissimi testi non ispirati da Dio ma scaturiti dalla pietà popolare di primi cristiani, Casale Monferrato 1996; Vol. 2: Atti degli Apostoli, 1996; Vol. 3: Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi, 1996 (Paperback-Ausgabe, ebd. 1999; zuerst: CdR Sezione 5: Le altre confessioni cristiane, Turin 1971; vgl. dazu die Rezension von W. SCHNEEMELCHER, RSLR 11, 1975, 113–119).

³⁷² Apokryfy Nowego Testamentu. Pod redakcją ks. M. STAROWIEYSKIEGO, Tom. 1 (in 2 Vols.): Evangelie Apokryficzne, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 127, Lublin 1980 (1986).

³⁷³ Apokriefen van het Nieuwe Testament, vertaald, ingeleid en toegelicht onder eindred A.F.J. KLIJN, Bd. 1: Agrapha, het evangelie van de Nazorenen, het evangelie van de Ebionieten, het evangelie van de Hebreëen, het evangelie van de Egyptenaren, het evangelie van Petrus, de geboorte van Maria, het evangelie van Nicodemus, briefwisseling tussen Abgar en Jezus, refreinlied over het leven van Christus, de handelingen van Petrus, de handelingen van Paulus, Kampen 1990; Bd. 2: De handelingen van Johannes, de

zösische Sammelausgabe der „*Écrits apocryphes chrétiens*“, die unter Leitung von *François Bovon* und *Pierre Geoltrain* in der renommierten „*Bibliothèque de la Pléiade*“ in den Jahren 1997 und 2005 publiziert wurde; es handelt sich um die bislang umfassendste Sammlung von Übersetzungen des Materials mit knappem Kommentar auf jeweils rund zweitausend Dünndruckseiten³⁷⁴. Die sogenannten alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen sammelt eine zweibändige Ausgabe der „*Old Testament Pseudepigrapha*“ (OTP); der Herausgeber *James H. Charlesworth* hat auch Überlegungen zu einer Sammlung unter dem Titel „*New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*“ vorgelegt³⁷⁵.

Natürlich sind auch im deutschen Sprachraum neben dem Hennecke-Schneemelcher andere Sammelausgaben erschienen. Das „altjüdische Schrifttum außerhalb der Bibel“ gab 1928 der katholische Tübinger Alttestamentler *Paul Rießler* (1865–1935) heraus und vermied dabei den „protestantischen“ Titel „Apokryphen und Pseudepigraphen“³⁷⁶. Insbesondere gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts erschienen allerlei Sammlungen, zum Teil mit sehr spezifischem Fokus oder vor besonderem Hintergrund³⁷⁷. Erwähnt sei hier lediglich wegen ihrer speziellen Anlage eine Zusammenstellung unter dem Titel „Das neue Testament und frühchristliche Schriften“, die die „ältesten und grundlegenden Schriften des Christentums“ von den Anfängen bis an das Ende des zweiten Jahrhunderts (jedoch ohne die Texte der Apologeten) in der chronologischen Reihenfolge enthält, wie sie der Herausgeber und Übersetzer *Klaus Berger* sieht: Die Sammlung beginnt mit dem auf das Jahr 50 n.Chr. datierten zweiten Johannesbrief und schließt mit dem Hochzeitslied aus den Thomasakten, die auf „um 200 n.Chr.“ datiert werden³⁷⁸; durch eine extreme Frühdatierung insbesondere der Fragmente unbekannter Evangelien, die die Oxyrhynchus-Papyri überliefern, schieben sich kanonisch und apokryph gewordene Schriften, aber auch beispielsweise die Passah-Predigt des Bischofs Melito von Sardes und Anfang wie Ende des Diatessarons³⁷⁹ in bunter Reihenfolge ineinander.

Neben den hier aufgeführten Sammelausgaben wurden vor allem in den letzten Jahren und Jahrzehnten diverse weitere Forschungsbeiträge vorgelegt, die in den einleitenden Abschnitten unserer Ausgabe dokumentiert sind. Die Forschung im deutschsprachigen Raum

handelungen van Thomas, de handelungen van Andreas, de brief an de Laodicezen, de briefwisseling van Paulus en Seneca, de openbaring van Petrus, de openbaring van Paulus, Kampen 1990.

³⁷⁴ Vgl. dazu die Besprechung von T. NICKLAS, „*Écrits apocryphes chrétiens*“: ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung, *VigChr* 61, 2007, 70–95.

³⁷⁵ The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, ed. by J.H. CHARLESWORTH, Garden City, NY 1983; Vol. 2: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Garden City, NY 1985; St. DELAMARTER, A Scripture Index to Charlesworth's Old Testament Pseudepigrapha, with a Contribution by J.H. CHARLESWORTH, London u.a. 2002. – Vgl. auch J.H. CHARLESWORTH, *Apocrypha*, 43–62.

³⁷⁶ Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übers. u. erl. v. P. RIESSLER, Freiburg u.a. 1988; zu Rießler vgl. Ch. SCHMITT, Art. Rießler, Paul, *BBKL* 8, Nordhausen 1994, 338–341.

³⁷⁷ In Auswahl: E. WEIDINGER, *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Aschaffenburg 1985 (Augsburg 2005); *Visionen und Prophezeiungen. Die berühmtesten Weissagungen der Weltgeschichte*, hg. v. S. LOERZER, Augsburg 1988 (= 2004); *Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi (...). Vollständige Texte, neu formuliert u. kommentiert v. K. DIETZFELBINGER*, Edition Argo, Andechs 1988 (1991) sowie *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, hg., eingel. u. erl. v. A. SCHINDLER, mit zwanzig Handzeichnungen von Rembrandt, Manesse-Bibliothek der Weltliteratur, Zürich 2004.

³⁷⁸ Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übers. u. kommentiert v. K. BERGER/Ch. NORD, Frankfurt a.M./Leipzig 1999.

³⁷⁹ Dabei ist das Diatessaron aus einer vorkritischen lateinischen Übersetzung der arabischen Fassung übersetzt (ebd., 1314).

wurde lange (wenn man von der Erforschung der koptisch-gnostischen Literatur einmal absieht) von der Schule Wilhelm Schneemelchers bestimmt, zu der seine beiden ehemaligen Assistenten *Knut Schäferdiek* und *Wolfgang A. Bienert* gehören. Erst in den letzten Jahren haben sich insbesondere einige jüngere Neutestamentler den apokryph gewordenen Texten, ihrer Edition und ihrer Kommentierung zugewandt, die zu weiten Teilen auch für den hier vorgelegten Band gewonnen werden konnten. Etwas breiter gestreut sind die Aktivitäten im Bereich der christlichen Apokryphen, die traditionellerweise im deutschen Sprachraum zu den „Pseudepigraphen des Alten Testaments“ gerechnet werden. Seit 1973 erscheinen einschlägige Texte in der vom früheren Marburger Neutestamentler *Werner Georg Kümmel* (1905–1995) begründeten und von seinem Tübinger Kollegen *Hermann Lichtenberger* herausgegebenen Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ (JSHRZ³⁸⁰); die Bände enthalten neben den Übersetzungen von rund 50 Werken jeweils kurze Einführungen und einen teilweise umfangreichen Anmerkungsapparat. Zu der inzwischen abgeschlossenen Reihe sind bereits fünf Faszikel einer neuen Folge, diverse Ergänzungsbände, eine Bibliographie und Studien erschienen; ein Register ist in Vorbereitung³⁸¹. Ausführlicher sind die „Commentaries on Early Jewish Literature“, innerhalb derer von geplanten 58 Bänden seit 2002 bislang sieben Bände zu einzelnen Schriften erschienen sind. In mehreren Spezialreihen erscheinen zudem Monographien zum Thema, beispielsweise in den „*Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*“ (Leiden); seit 2004 erscheint ein Jahrbuch unter dem Titel „*Deuterocanonical and Cognate Literature*“ (Berlin/New York). Aus Leipzig werden von *Thomas Knittel*, *Christfried Böttrich* und *Jens Herzer* „Arbeitshilfen für das Studium der Pseudepigraphen“ (ASP) im Internet angeboten³⁸².

Der Schwerpunkt der Erforschung des Materials hat sich aber eindeutig in den französischsprachigen Raum verlagert: Die einschlägige „*Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne*“ (AELAC) wurde 1981 von französischen und schweizerischen Kollegen (u.a. auf Initiative des seinerzeitigen Genfer Neutestamentlers *François Bovon* [*1938]) initiiert und verbindet inzwischen über zweihundert Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (darunter rund zehn aus dem deutschen Sprachraum).

Die AELAC wurde gegründet, um die erwähnte kritische Gesamtedition des Materials mit Übersetzung und Kommentar vorzubereiten. Die Mitglieder treffen sich zu einer jährlichen

³⁸⁰ Von dem Heidelberger (katholischen) Neutestamentler Klaus Berger stammt das scherzhafte Merkwort „*Jesu Herz*“.

³⁸¹ A. LEHNARDT/H. LICHTENBERGER, Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, JSHRZ 6,2, Gütersloh 1998; U. MITTMANN-RICHTER, Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1: Historische und legendarische Erzählungen, JSHRZ 6/1/1, Gütersloh 2000; G.S. OEGEMA, Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2: Unterweisung in erzählender Form, JSHRZ 6,1/2, Gütersloh 2003; DERS., Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 4: Poetische Schriften, JSHRZ 6,1/4, Gütersloh 2002; DERS., Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5: Unterweisung in erzählender Form, JSHRZ 6,1/5, Gütersloh 2001.

³⁸² Unter der Internetadresse <http://www.uni-leipzig.de/~nt/asp/pseudep.htm> (letzter Zugriff 8.10.2010). Vgl. zum Thema auch O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphen Qumran-Schriften, Tübingen 1976; L. ROST, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971 sowie J.H. CHARLESWORTH, Art. Pseudepigraphen des Alten Testaments, TRE 27, Berlin/New York 1997, 639–645.

Tagung und geben seit 1991 ein jährlich erscheinendes Bulletin heraus, das auch im Internet zugänglich ist und die wichtigsten Projekte samt den einschlägigen Veröffentlichungen (nahezu vollständig) enthält; alle Materialien sind frei im Internet zugänglich (<http://www2.unil.ch/aelac/>). Neben der erwähnten Gesamtausgabe der kritischen Texte verantwortet die AELAC eine kartonierte Reihe mit kommentierten Übersetzungen („Collection poche“), von der nunmehr elf Bände erschienen sind³⁸³, dazu eine Serie „Instrumenta“ (u.a. mit Konkordanzen) und eine jährlich erscheinende Zeitschrift unter dem Titel „APOCRYPHA – Revue internationale des littératures apocryphes“.

Eigenes Gewicht hat inzwischen auch die amerikanische Forschung erhalten, die sich insbesondere mit den apokryph gewordenen Evangelien beschäftigte, zu nennen sind hier die Namen des bei Rudolf Bultmann ausgebildeten Neutestamentlers *Helmut Koester* (*1926) und des bei Karl Barth ausgebildeten *James M. Robinson* (*1924), der insbesondere die Edition und Erschließung des koptisch-gnostischen Textfundes von Nag Hammadi vorangetrieben hat. Beide Wissenschaftler versuchen, den klassischen Gegensatz von kanonischen und apokryphen Evangelien (bzw. Schriften) durch das Modell unterschiedlicher Entwicklungslinien der Osterbotschaft abzulösen, deren unterschiedliche textliche Ausprägungen weder nach den klassischen häresiologischen Kategorien (orthodox: kanonisch, häretisch: apokryph) noch nach chronologischen Gesichtspunkten (frühere Texte: kanonisch, spätere Texte: apokryph) geordnet werden dürfen³⁸⁴. Das Interesse an frühen, authentischen Überlieferungsformen (beispielsweise der Spruchquelle Q) führt vor allem bei amerikanischen Kollegen dann gelegentlich zu einer Zuversicht im Blick auf die Möglichkeiten, Wort, Werk und Person Jesu von Nazareth zu rekonstruieren, die an den von Herrnhuter Christusfrömmigkeit geprägten und an den Realia orientierten Ansatz eines *Gustaf Dalman* (1855–1941) oder *Joachim Jeremias* (1900–1979) erinnert³⁸⁵, ohne traditionsgeschichtlich mit ihm in irgendeiner Beziehung zu stehen.

6. Abschließende Bemerkungen zur Definition des Materials: Der Begriff „antike christliche Apokryphen“ ist, wie wir bereits sahen, keine Selbstbezeichnung der Schriften, die wir heute so nennen (von wenigen Ausnahmen abgesehen, die den griechischen Begriff ἀπόκρυφον im Titel führen: s.o., S. 19), und kann auch nicht von irgendeiner alten Sammlung abgeleitet werden. Denn ein Corpus von Schriften, die diese Bezeichnung trugen, hat es vor der europäischen Neuzeit nie gegeben, es ist allenfalls virtuell in Gestalt der Listen apokrypher Bücher seit der Spätantike gesammelt worden (s.u., S. 115–146). Es handelt sich

³⁸³ Die Bibliographie ist bequem auf der Homepage der AELAC zugänglich: <http://www2.unil.ch/aelac/> (letzter Zugriff: 26.10.2010).

³⁸⁴ H. KOESTER/J. ROBINSON, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971 (= ND Eugene, OR 2006; dt.: *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971); H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London u.a. 1990 (= Harrisburg ⁴1998); J.M. ROBINSON, *Jesus according to the Earliest Witnesses*, Minneapolis 2007.

³⁸⁵ G. DALMAN, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Bd. 1: Einleitung und wichtige Begriffe, mit Anhang: A) Das Vaterunser, B) Nachträge und Berichtigungen, Leipzig ²1930; Bd. 2: *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berg, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922 (= ND Darmstadt 1967); J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, GTBS 376, Gütersloh 1980 sowie zu Jeremias: Ch. BURCHARD, *Joachim Jeremias (1900–1979)*, in: *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, hg. v. C. BREYTENBACH/R. HOPPE, Neukirchen-Vluyn 2008, 257–268.

vielmehr bei der Bezeichnung „Apokryphen“ um einen Begriff, mit dem eine Fülle von formal wie inhaltlich sehr unterschiedlichen Werken zusammenfassend bezeichnet wird. Jeder Versuch, näher zu definieren, was „antike christliche Apokryphen“ sind und welche Schriften zu ihnen gehören, muß daher dieser Verschiedenheit Rechnung tragen³⁸⁶.

6.1. Apokryphen und Kanon: Der Überblick über die Geschichte der Erforschung der antiken christlichen Apokryphen wie die Geschichte des Apokryphwerdens dieser Literatur selbst hat gezeigt, daß es sich beim Konzept der „Apokryphität“ (eine Analogie zur französischen Wortbildung „Apocryphité“) um ein theologisches Konzept handelt, das die Vorstellung eines geschlossenen Kanons autoritativer heiliger Schriften voraussetzt und einen innerhalb einer reichsweiten Kirche weitgehend verbindlich gemachten Umfang dieses Kanons hat³⁸⁷. Allerdings führt die Verbindlichmachung eines festen Umfangs heiliger Schriften auch nicht einfach auf *das* definitive Kriterium für Apokryphität: Viele Schriften sind nicht Teil des Kanons und zählen doch nicht zu den Apokryphen. Allerdings beziehen sich die meisten apokryph gewordenen Schriften nach ihrer Form oder ihrem Inhalt direkt auf kanonisch gewordene Schriften. Insofern sind die meisten apokryph gewordenen Schriften in gewisser Weise „Literatur zweiten Grades“ und ein Musterbeispiel für Intertextualität (Jean-Daniel Kaestli), bilden einen apokryphen Hypertext zu einem kanonisch gewordenen Hypotext³⁸⁸. Wichtig ist, daß man – durchaus im Unterschied zu älterer Forschung – wohl davon ausgehen kann, daß die Autoren der apokryph gewordenen Schriften eine solche Intertextualität bewußt angelegt haben, aber nicht unbedingt und schon gar nicht in jedem Fall mit ihren Schriften in Konkurrenz zu den kanonisch werdenden bzw. gewordenen Schriften treten wollten.

Die klassische Definition von Schriften, die wir „Apokryphen“ nennen, als diejenigen *Werke, die nicht in den Kanon aufgenommen worden sind, aber gern aufgenommen worden wären*, trifft längst nicht für alle Schriften zu, weil sie einen bewußten Anspruch ihrer Autoren oder intendierten bzw. faktischen Rezipienten auf Kanonizität voraussetzt, der nur zu einem kleinen Teil erhoben wird oder in einer deutlich abgeschwächten Form – von dem Anspruch einiger gnostischer Texte auf sekundäre bzw. (von den kanonisch gewordenen Schriften abgeleitete) Kanonizität war schon die Rede (s.o., S. 51–55). Auch wenn die Datierung oft unsicher ist, entstanden apokryph gewordene Schriften teils vor dem Abschluß des Kanonisierungsprozesses, teils zeitlich parallel zu ihm und teils nach seinem Abschluß:

1. *Nur eine recht kleine Gruppe der älteren Apokryphen ist gleichzeitig mit den Schriften, die später kanonisiert wurden, verfaßt worden.* Aber selbst bei solchen Schriften (wie beispielsweise dem

³⁸⁶ Vgl. die kritischen Hinweise von M. DE JONGE zu Begriff und Konzept der „alttestamentlichen Pseudepigraphen“: DERS., *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, SVTP 18, Leiden 2003, 9–17.

³⁸⁷ So auch die These von S.C. MIMOUNI, *Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval: réflexions en guise d'introduction*, in: *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à P. Geoltrain*, éd. par S.C. MIMOUNI, BEHE.R 113, Turnhout 2002, 1–21 (mit einer ausführlichen Bibliographie ebd., 22–30) sowie P. GISEL, *Apocryphes et canon: leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique*, *Apocrypha* 7, 1996, 225–234.

³⁸⁸ J.-D. KAESTLI, *Littérature*, 288–304. Vgl. dazu T. NICKLAS, *Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff „christliche Apokryphen“*, *Apocrypha* 17, 2006, (55–78) 58–61. 66–70.

Petrusevangelium) ist durchaus umstritten, ob sie wirklich (von Seiten ihrer Autoren wie ihrer Rezipienten) in Konkurrenz zu den kanonisch gewordenen Texten angelegt wurden oder gestanden haben (s.o., S. 75). Natürlich ist dabei niemals auszuschließen, daß es Individuen oder Gruppen gab, für die diese Texte eine höhere Autorität als die von der Mehrheitskirche verbindlich gemachten Schriften besaßen.

2. *Eine zweite, schon etwas umfangreichere Gruppe, deren Abfassung in die Zeit des sich bildenden, wenn auch noch nicht abgeschlossenen Kanons fällt*, knüpft zwar bewußt an Gattungen neutestamentlicher Schriften an, hat aber auch andere literarische Formen übernommen oder geschaffen. Dies gilt insbesondere für Texte, die man den verschiedenen gnostischen Schulen, Gruppen und Strömungen zurechnet. Dabei mag das Verhältnis zum entstehenden Kanon vereinzelt davon bestimmt sein, daß man mit derartigen Werken etwas vorlegen wollte, was den kirchlich anerkannten Schriften gleichwertig (d.h. von gleicher Autorität) war oder von einer hohen, wenn auch abgeleiteten und sekundären Kanonizität. Vor allem aber spielte bei diesen Schriften wohl die Intention eine Rolle, der mehrheitskirchlichen Literatur etwas entgegen oder an die Seite zu stellen, was inhaltlich noch einmal anders geprägt war, um so die eigene „philosophische Theologie“ des Christentums abzusichern.

3. *Schließlich gibt es eine große Anzahl von Apokryphen, die nach dem vorläufigen Abschluß des Kanons im zweiten Jahrhundert entstanden sind und die Sammlung mehrheitskirchlich anerkannter Schriften voraussetzen.* Zumeist handelt es sich um Werke, die aus dem Motiv der Ergänzung kanonisch gewordener Schriften abgefaßt worden sind oder von frommen Christen deswegen gebraucht wurden (dazu siehe o., S. 78). Diese Werke wollen hinsichtlich ihrer Autorität die kirchlichen Schriften nicht verdrängen, sondern lediglich zusätzliche Informationen zu denen der kanonisch gewordenen Texte bieten.

Die Beziehung dieser apokryph gewordenen Texte auf die kanonische Literatur hat sich zum Teil auch verändert: Simon C. Mimouni hat darauf hingewiesen, daß das sogenannte Protevangelium des Jakobus im Osten in Spätantike und Frühmittelalter gern und häufig benutzt wurde, während es im Westen durch als häretisch eingestufte Gruppen gelesen wurde und bis auf Fragmente verschwand bzw. das Material in andere Traditionen und Schriften einging, bis es Theodor Bibliander im sechzehnten Jahrhundert dort wieder bekannt machte (s.o., S. 92)³⁸⁹. Außerdem haben apokryph gewordene Schriften zum Teil einen ähnlich langen, heute oft kaum mehr rekonstruierbaren Entstehungsprozeß durchlaufen, in dem zunächst mündliche Traditionen ihren schriftlichen Niederschlag fanden und dann derartige schriftliche Erstfassungen immer wieder (als „living literature“) redigiert und bearbeitet worden sind.

Eine Arbeitsdefinition des Begriffs „antike christliche Apokryphen“ muß also der Tatsache Rechnung tragen, daß die unter dieser Überschrift versammelten, sehr heterogenen Werke in recht unterschiedlicher Weise mit dem Phänomen des Kanons zusammenhängen, teilweise auch gar nicht auf diesen bezogen sind. Freilich ist das mehrheitskirchliche theologische Konzept von Apokryphität seit der Spätantike kaum ohne seinen konstitutiven Bezug auf den Kanon zu denken: Apokryphe Texte sind nach diesem Konzept Schriften, die im Unterschied zu den kanonischen nicht inspiriert sind und fälschlich kirchlich anerkannte Autoritäten als Verfasser vorspiegeln³⁹⁰. Dieses bis weit in die Neuzeit leitende

³⁸⁹ S.C. MIMOUNI, *Concept* (wie Anm. 387), 4.

³⁹⁰ Weitere Kriterien der Apokryphität bei den Kirchenvätern nennt S.C. MIMOUNI, ebd., 8f.

Verständnis kann freilich heute keine Grundlage einer Apokryphendefinition mehr sein, sondern definiert lediglich das Konzept der Apokryphität.

6.2. Apokryphe und biblische Schriften: Möchte man das exakte intertextuelle Verhältnis von apokryph und kanonisch gewordener Literatur zum Zwecke einer Definition für möglichst viele der einschlägigen Schriften und also relativ generell beschreiben, *geht es auf der einen Seite um die literarische Form bzw. Formen*, insbesondere um Gattungen³⁹¹, *auf der anderen Seite um inhaltliche Motive, Figuren wie Personen und theologische Tendenzen*.

Zunächst zu Fragen der literarischen Form: Das unter der Überschrift „antike christliche Apokryphen“ gesammelte Material enthält nicht nur eine große Vielfalt von literarischen Gattungen und Formen, sondern firmiert teilweise auch unter Gattungsbezeichnungen (wie „Evangelium“), die gar nicht dem dadurch sonst angezeigten Inhalt entsprechen. Man kann grundsätzlich drei Typen der Beziehung zwischen den literarischen Formen der apokryph gewordenen Schriften und denen der kanonisch gewordenen Bücher unterscheiden:

Es gibt *erstens* Schriften, die den Gattungen des kanonisch gewordenen Alten und Neuen Testaments entsprechen. Darunter sind Psalmen, Apokalypsen, einige frühe, apokryph gewordene Evangelien, aber auch einige pseudapostolische Briefe zu rechnen. Andere apokryph gewordene Schriften sind *zweitens* in ihrer literarischen Gestalt weniger von den alt- und neutestamentlichen Büchern bestimmt, obwohl sie teilweise exakt so überschrieben werden, als vielmehr von nichtbiblischen Gattungen (wie z.B. die apokryphen Apostelgeschichten vom antiken Roman). Die Werke einer *dritten* Gruppe haben zwar die Bezeichnungen neutestamentlicher Schriften übernommen, aber „ohne diesen Titel gattungsmäßig zu Recht zu tragen“³⁹². Das trifft vor allem auf viele gnostische Texte zu, die beispielsweise mit „Evangelium“ überschrieben sind, aber sich nicht an der gleichnamigen literarischen Gattung orientieren, sondern nur ihren Titel übernehmen (wie beispielsweise das *Evangelium veritatis*)³⁹³. Diese Zusammenhänge werden jeweils in den Einleitungen zu den einzelnen Abteilungen unserer Sammlung erörtert werden.

Die formgeschichtlichen Beziehungen der apokryph gewordenen zur alt- wie neutestamentlichen Literatur müssen jeweils am Einzelfall überprüft werden; klassische Großtheorien haben angesichts der Unterschiedlichkeit des Materials inzwischen ihre Bedeutung nahezu vollständig verloren.

Das gilt insbesondere für die Gegenüberstellung einer christlichen „Urliteratur“ und einer „patristischen Literatur“, die *Franz Overbeck* in einem Aufsatz 1882 begründet hat und die sich auch in früheren Auflagen dieses Sammelwerks einer nicht geringen Bedeutung erfreute, weil sie eine Hochphase formgeschichtlicher Untersuchungen vor allem in den deutschsprachigen

³⁹¹ „Eine Sprachregelung für den Gebrauch von ‚Form‘ und ‚Gattung‘ gibt es nicht. Die beiden Termini werden in den grundlegenden formgeschichtlichen Werken und daher im wissenschaftlichen Sprachgebrauch weitgehend promiscue verwendet. Die Versuche, eine terminologische Differenzierung einzuführen, gehen in ganz verschiedene Richtungen und tragen zu einer sinnvollen Sprachregelung nichts bei. Der Terminus ‚Form‘ ist allgemeiner als ‚Gattung‘, und der Ausdruck ‚Formgeschichte‘ empfiehlt sich daher und von seinem wissenschaftsgeschichtlichen Ursprung her als Oberbegriff für die Methode und ihre Teilaspekte“ (so Ph. VIELHAUER, *Geschichte* [wie Anm. 51] 3, Anm. 5).

³⁹² Ebd., 5.

³⁹³ Zu dem speziellen Problem des Titels „Evangelium“ vgl. M. HENGEL, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, WUNT 224, Tübingen 2008, 107–111.

protestantischen exegetischen Wissenschaften (weniger in der Kirchen- und Christentums-geschichte der Antike) präliederte³⁹⁴: Die Schriften des Neuen Testaments können nach Overbeck noch nicht als Anfang der christlichen Literatur angesehen werden. „Evangelium, Apostelgeschichte und Apokalypse sind historische Formen, die von einem ganz bestimmten Zeitpunkt an in der christlichen Kirche verschwinden“ (Anfänge [wie Anm. 394], 23). Es handle sich bei diesen Schriften um die christliche „Urliteratur“, die gar keine Literatur im strengen Sinn des Wortes sei – eine solche gibt es für Overbeck erst seit den Apologeten, ja eigentlich erst seit Clemens von Alexandrien. Erst von da ab könne von griechisch-römischer Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses gesprochen werden, d.h. von eigentlich christlicher Literatur. „Hiergegen wird niemand die sogenannte apokryphe Literatur ernstlich einwenden. Für die Entstehung apokrypher Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen, deren es ja tatsächlich auch viele unterhalb jenes eben angedeuteten Zeitpunkts gibt, besteht freilich keine historische Grenze, und Stücke dieser Art können noch heute jeden Tag geschrieben werden. Aber schon die Bezeichnung dieser Literatur als apokrypher beweist, daß sie in der Geschichte nur ein so zu sagen illegitimes Dasein führt und auch daß ihre Anerkennung nur an der Fiktion ihrer uralten oder sonst außerhalb der Grenzen der bestehenden Literatur liegenden Entstehung hängt. An ihrem Teile also dient die apokryphe Literatur nur der Behauptung zur Bestätigung, daß Evangelien, Apostelgeschichte und Apokalypse Formen sind, die schon zu einer Zeit, wo, was sich als christliche Literatur am Leben erhalten hat, zu existieren eben nur begonnen hatte, aufgehört haben, darin noch möglich zu sein“ (23 f.). Insofern ist apokryphe Literatur eine „Abnormität“ (24 Anm. 4).

Der grundlegende Unterschied zwischen „Urliteratur“ und „patristischer Literatur“ ist nach Overbeck vor allem davon bestimmt, daß das Christentum sich erst allmählich mit der „Welt“ eingelassen hat. Die „Urliteratur“ sei Zeugnis einer Gemeinschaft, die sich von der „Welt“ geschieden wußte und daher auch keine Literatur im eigentlichen Sinn des Wortes hervorgebracht hat. Hinter diesen Aussagen Overbecks steht eine bestimmte Auffassung vom Verhältnis des Christentums zur Kultur, die schon zu seinen Lebzeiten kontrovers diskutiert wurde³⁹⁵. Zum Verständnis der Aussagen Overbecks ist weiter zu beachten, daß für den Baseler Theologen Literaturgeschichte zunächst einmal Formgeschichte ist: „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein“ (Anfänge, 15). Overbeck hat sich dabei allerdings auf die großen Formen (Apokalypsen, Apostelgeschichten, Briefe und Evangelien) konzentriert. „Er kennt noch nicht die kleineren Formen, die in jenen enthalten sind und die erst viel später von der religions- und formgeschichtlichen Forschung herausgearbeitet wurden“ (Ph. VIELHAUER, Geschichte [wie Anm. 51], 3). Damit sind gewisse Grenzen der Sicht Overbecks bereits angedeutet³⁹⁶. Außerdem zeigt seine Anwendung

³⁹⁴ F. OVERBECK, Über die Anfänge der patristischen Literatur, HZ 48, 1882, 417–472 (= ND Libelli 15, Darmstadt 1954; hiernach wird zitiert). – Zu Overbeck vgl. M. TETZ, Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte, ThZ 17, 1961, 413–431; DERS., Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie, ThR.NF 32, 1967, 1–42; H. CANKI, Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie, in: Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, WUNT 33, Tübingen 1984, (85–114) 88–90.

³⁹⁵ N. PETER, Im Schatten der Modernität – Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, Stuttgart/Weimar 1992, 80–105, 235–248.

³⁹⁶ Vgl. dazu: Ph. VIELHAUER, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, EvTh 10, 1950/1951, (193–207) 202–207 = DERS., Aufsätze zum Neuen Testament, TB 31, München 1965, (235–252) 246–252. Im Sinne seines Freundes Vielhauer formulierte auch W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTAp⁶ 1, 43 f.

des Begriffs „illegitim“ auf die apokryph gewordenen Schriften, daß Overbeck von der Voraussetzung ausging, daß der Kanon sehr früh als die Sammlung der einzig legitimen Schriften angesehen worden ist. Der Begriff „Urliteratur“ wäre nur dann richtig verwendet, wenn er nicht immer Overbecks historiographisch überholtes Modell einer herausgehobenen Urzeit eines „Urchristentums“ mittransportieren würde, in dem das Christentum noch nicht mit der es umgebenden Kultur verbunden war und literarische Formen wie rhetorische Künste dieser Welt noch nicht nutzte. Denn man wird ja nicht sagen können, daß das frühe Christentum keine Formen der profanen Weltliteratur benutzte. Wenn man versucht, die Gattung „Evangelium“ zu beschreiben, dann werden neben allen Unterschieden zu zeitgenössischen hellenistischen Gattungen wie Lebensbeschreibungen, Romanen oder Geschichtswerken auch allerlei Gemeinsamkeiten deutlich³⁹⁷. Natürlich bleibt an Overbecks Sichtweise richtig, daß eine im antiken Sinne wissenschaftliche Arbeit am christlichen Glauben erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts (nämlich bei den Apologeten)³⁹⁸ einsetzte, sich daraufhin die literarische Tätigkeit christlicher Autoren professionalisierte und dadurch auch die Menge schlicht rezipierter und nicht mehr modifizierter Gattungen aus der paganen Umwelt steigerte. Entsprechend deutlich reduzierte sich auch der Unterschied zwischen den apokryph werdenden Schriften und der „griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses“, den Overbeck (übrigens nicht zuletzt aus systematisch-theologischen Gründen) so betonte (Anfänge [wie Anm. 394], 37).

Dabei darf man nicht übersehen, daß in späteren apokryphen Texten nicht nur der Einfluß paganer Gattungen und Formen zunimmt, sondern auch der genuin christlicher (bzw. jüdisch-christlicher) Formen und Gattungen. So ist beispielsweise ein Einfluß der reichskirchlichen Predigt auf die Reden in den späteren Apostelakten gar nicht zu leugnen. Da man in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit solche Texte im Gottesdienst an den entsprechenden Festtagen verlas, paßten sich Predigtstil und die verlesene Literatur stilistisch aneinander an. Diese Beobachtung wirft die Frage auf, wie sich antike christliche Apokryphen zur reichen Menge der antiken hagiographischen Literatur verhalten.

6.3. Apokryphe Schriften und hagiographische Literatur: In früheren Auflagen dieses Sammelwerks wurde die These vertreten, es gebe zwischen der apokryphen und der hagiographischen Literatur eine fest bestimmbare Grenze – Schneemelcher wendete sich explizit gegen Franz Overbecks Behauptung, es gebe für die Entstehung von apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen „keine historische Grenze“ (Anfänge [wie Anm. 394], 23) und bezeichnete diese Position als „nicht haltbar. Denn damit wird der Unterschied zwischen den Apokryphen und der hagiographischen Literatur verwischt“ (W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTAp⁶ 1, 44). Der Abschluß des Kanons im vierten Jahrhundert habe zu einem deutlichen Formenwandel bei den Apokryphen

³⁹⁷ Einige wenige Beispiele für viele: H. CANKI, Gattung (wie Anm. 394), 92–110; A. DIHLE, Die Evangelien und die griechische Biographie, in: Das Evangelium und die Evangelien, hg. v. P. STUHLMACHER, WUNT 28, Tübingen 1983, 383–411 und R.A. BURRIDGE, What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, The Biblical Resource Series, Grand Rapids, MI ²2004; weitere Literatur bei U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen ⁶2007, 173–185.

³⁹⁸ Vgl. W. SCHNEEMELCHER, Lehre und Offenbarung bei dem Apologeten Justin, in: Theologie – Grund und Grenzen. FS für H. Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. v. H. WALDENFELS, Paderborn 1982, 521–532 = DERS., Reden und Aufsätze, Tübingen 1991, 168–179 und Ch. MARKSCHIES, Theologie (wie Anm. 3), 43–108.

geführt: „Aus den Apokryphen wird die hagiographische Literatur. Evangelien werden kaum noch produziert. Wenn die Bezeichnung ‚Evangelium‘ für ein Werk benutzt wird, dann kann dieser Titel kaum die Tatsache verdecken, daß es sich um eine Heiligenlegende handelt. Die apokryphen Apostelgeschichten sind von dem Wandel besonders stark betroffen. Die Umarbeitungen älterer Schriften und die Produktion neuer Werke sind bestimmt von der Verehrung eines ‚Heiligen‘, und das in ganz anderer Weise als in den alten Apostelakten, auch wenn dort schon die Ansätze für die weitere Entwicklung vorliegen. Die Apokalypsen, die in der frühen apokryphen Literatur ohnehin nicht so wichtig sind, werden in späterer Zeit zu Belehrungen über das Jüngste Gericht, die Hölle usw. (vgl. die Paulusapokalypse). Auch wenn sie durch ihren Titel Apokalypsen zu sein vorgeben, so sind sie gattungsgeschichtlich doch etwas anderes“ (W. SCHNEEMELCHER, Haupteinleitung, in: NTAp⁶ 1, 48).

Nun muß man sich zunächst einmal klarmachen, daß unter „hagiographischer Literatur“ inzwischen keine Gattung mehr verstanden wird, sondern ein „Diskursrahmen“, in dem verschiedene Gattungen verwendet werden (in gewisser Weise analog zur apokryph gewordenen Literatur)³⁹⁹. Insofern kann man durchaus – wie beispielsweise Marc van Uytenghe – die kanonisch und apokryph gewordenen Evangelien oder Apostelakten als Teil dieses hagiographischen Diskurses betrachten, jedenfalls eine organische Linie von den frühesten Texten hin zur entwickelten hagiographischen Produktion der Reichskirche der christlichen Spätantike ziehen⁴⁰⁰. Dieser neuzeitlichen Sichtweise entspricht die spätantike Praxis, apokryph gewordene Schriften ganz selbstverständlich als einen Teil der hagiographischen Literatur zu behandeln: Dies kann man ganz äußerlich am Beispiel der von *Albert Ehrhard* (1862–1940) katalogisierten hagiographischen Zusammenstellungen von Lesestücken für Apostelfeste dokumentieren, die neben jüngeren Apostel-Viten auch Passagen aus den *Acta Andreae et Matthiae* (CANT 225/1) bieten⁴⁰¹; François Bovon hat vor einiger Zeit am Beispiel der verschiedenen literarischen Überlieferung zum Protomärtyrer Stephanus diese Überschneidungen noch einmal schön hervorgehoben⁴⁰².

Natürlich lassen sich auch mit aller Vorsicht Unterschiede mindestens zu späteren hagiographischen Texten markieren: Ein historisches Substrat, auf dem viele Heiligenlegenden aufbauen, spielt insbesondere bei den apokryph gewordenen Apostelakten nur am Rande eine Rolle, und es geht in dieser Literatur weniger um bestimmte („heilige“) Personen als

³⁹⁹ Eine kleine Auswahl aus der Fülle der Literatur: D.H. FARMER, Art. Hagiographie I, TRE 14, Berlin/New York 1985, (360–364) 360 f.; M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II (spirituelle), RAC.S 1, Stuttgart 2001, (1088–1364) 1181–1187; DERS., L’hagiographie: Un „genre“ chrétien ou antique tardif, AnBoll 111, 1993, 135–188. – D. VON DER NAHMER, Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994, 3 f., versteht unter Hagiographie „alle Texte, die der Erinnerung an Heilige gewidmet sind, ..., Texte, die aus guter Kenntnis und treffendem Urteil vom Leben und Tod eines Heiligen erzählen, Texte schließlich, die mit allbekannten Geschichten geringe Kenntnisse verbergen oder auch in freier Erfindung ... von Heiligen erzählen, von denen fast jede Kunde außer dem Namen fehlte, oder die es vielleicht nie gegeben hat“.

⁴⁰⁰ So auch F. BOVON, Editing, 3 f. und G. HUBER-REBENICH, Hagiographic Fiction as Entertainment, in: Latin Fiction. The Latin Novel in Context, ed. by H. HOFMANN, New York u.a. 1999, (187–212) 190–212.

⁴⁰¹ A. EHRHARD, Überlieferung (wie Anm. 303), Bd. 3/2, TU 52/2, Berlin 1952, 894 f.

⁴⁰² F. BOVON, Beyond the Book of Acts: Stephen, the First Christian Martyr, in Traditions outside the New Testament Canon of Scripture, PRSt 32, 2005, 93–107.

vielmehr um ein Handeln Gottes⁴⁰³. Außerdem lassen sich sehr viele apokryph gewordene Texte – wie beispielsweise die Oden Salomos – nur in sehr übertragenem Sinne als „Schriften über Heilige“ bezeichnen. Vergleichsweise einfach wäre die Abgrenzung zwischen apokryphen Schriften und hagiographischer Literatur, wenn man einen engeren Begriff von hagiographischer Literatur zugrundelegen wollte. Sind dazu nämlich im eigentlichen Sinne nur Texte zu zählen, die *nach* der Entstehung eines vom Martyrium unabhängigen Begriffs von Heiligkeit im späten dritten und vor allem vierten Jahrhundert abgefaßt wurden, dann gibt es zumindest ein halbwegs klares zeitliches Kriterium, das die Abgrenzung von frühen, später apokryph gewordenen Schriften ermöglicht. Aber dieses Kriterium versagt natürlich sofort bei Texten, die nach dem vierten Jahrhundert entstanden sind.

Eine Grenze zwischen „apokryph gewordener“ und „hagiographischer“ Literatur kann also weder aufgrund eines für die Spätantike zu konstatierenden „Formenwandels“ noch allein aufgrund weitgehend zeitunabhängiger Gattungsdifferenzen markiert werden⁴⁰⁴. Vielmehr stellt die apokryph gewordene Literatur in gewissem Sinne (zusammen mit den allerfrühesten Martyriumsberichten) die *Voraussetzung* von hagiographischer Literatur im eigentlichen Sinne dar, also von solcher Literatur, der die Heiligenfrömmigkeit der hohen Kaiserzeit und Spätantike mit Wallfahrten, Memorialbauten und einem beginnenden Reliquienkult koinzidiert. Auf der anderen Seite ist sie, mindestens dann, wenn ein weiterer Begriff von hagiographischer Literatur angelegt wird, ein Teil dieser. Ihre Zugehörigkeit zu einer Untergruppe kann dann nur über den Inhalt bestimmt werden: Apokryph gewordene Texte behandeln Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften, hagiographische Texte behandeln Figuren aus der Geschichte des (antiken) Christentums. Ein solches inhaltliches Kriterium muß aber bei jedem Versuch einer Definition von antiken christlichen Apokryphen berücksichtigt werden.

6.4. Definitionsversuche: Obwohl die Geschichte der Sammlung der „Neutestamentlichen Apokryphen“ von Edgar Hennecke und Wilhelm Schneemelcher zeigt, daß es sich in weiten Teilen um eine mehr oder weniger zufällige Sammlung handelt (oder vorsichtiger: um eine Sammlung mit mehr oder weniger zufälligen Elementen), haben beide Herausgeber versucht, den Begriff „Neutestamentliche Apokryphen“ zu definieren. Schneemelcher hat zudem versucht, diesen für das Sammelwerk maßgeblichen traditionellen Begriff „Neutestamentliche Apokryphen“ gegen Einwände hauptsächlich aus den Reihen anderer Apokryphenforscher zu verteidigen.

Hennecke definiert in seiner ersten Auflage so: „Unter *neutestamentlichen Apokryphen* werden hier diejenigen Schriftstücke der altchristlichen Epoche vor Origenes († 254) verstanden, die als Hauptbestandteil der urchristlichen und urkirchlichen Literatur neben und nach der neutestamentlichen unter apostolischen oder engverwandten Titeln teils geradezu den Anspruch

⁴⁰³ Das gilt natürlich auch für diverse hagiographische Texte, so kritisch M. VAN UYTFANGHE, *Bio-graphie* (wie Anm. 399), 1165.

⁴⁰⁴ So allerdings noch Ch. MARKSCHIES, *Apokryphen*, 118 f. – Vgl. auch T. NICKLAS, Gedanken zum Verhältnis zwischen christlichen Apokryphen und hagiographischer Literatur: das Beispiel der Veronica-Traditionen, *NThT* 62, 2008, (45–63) 45–53. Die Zeitschrift „Sanctorum“ widmete sich 2007 in einem Themenheft dem Verhältnis von „apokryphen und hagiographischen Traditionen“, vgl. E. PRINZIVALLI, *Riflessioni conclusive*, *Sanctorum* 4, 2007, 147–149.

erheben, wie jene als Quellen der Zeit Jesu sowie der Apostel zu gelten, teils doch formell eine ergänzende Fortführung der im N.T. vorhandenen Litteraturgattungen darstellen. Sie sind als autoritative und Leseschriften neben den neutestamentlichen in den Kreisen der ältesten Kirchen und ihren Abzweigungen eine Zeitlang gebraucht – zum Teil zurückgewiesen und bekämpft – und haben als Quellenwerke des nachapostolischen Zeitalters sowie des sich anschließenden der Entstehung der altkatholischen Kirche jedenfalls einzigartige Bedeutung“ (NTApo¹, 1904, 5*–6*). Die vom Inhalt her stark veränderte zweite Auflage von 1924 enthält keine eigene Definition mehr. In der dritten, d.h. der ersten von Schneemelcher betreuten Auflage lautet diese Definition, die ausdrücklich als Arbeitshypothese gekennzeichnet ist: „Neutestamentliche Apokryphen sind Schriften, die nicht in den Kanon aufgenommen sind, die aber durch Titel und sonstige Aussagen den Anspruch erheben, den Schriften des Kanons gleichwertig zu sein, und die formgeschichtlich die im NT geschaffenen und übernommenen Stilgattungen weiterbilden und weiterformen, wobei nun allerdings auch fremde Elemente eindringen (...). Wenn wir von ‚Apokryphen des NT‘ sprechen, so meinen wir damit Evangelien, die nicht nur dadurch gekennzeichnet sind, daß sie nicht in das NT gekommen sind, sondern die an die Stelle der vier Evangelien des Kanons (das gilt für die älteren Texte) oder in Erweiterung neben sie treten wollten. (...) Es geht ferner um einzelne pseudepigraphische Briefe und um die reichlich fabrizierten Apostelgeschichten, die die Nachrichten und Legenden über die Apostel romanhaft ausgestaltet haben und damit also die mangelhaften Kenntnisse, die das NT von den Lebensschicksalen der Apostel vermittelt, ergänzen wollten. Schließlich gehören hierher auch die Apokalypsen, soweit sie die aus dem Judentum übernommene Form der ‚Offenbarungen‘ weiterentwickelt haben“⁴⁰⁵.

Diese klassische Definition der neutestamentlichen Apokryphen, wie sie Hennecke begründet und Schneemelcher weiterentwickelt hatte, erwies sich angesichts der kräftig aufblühenden Erforschung der „Apokryphen“ insbesondere im französischen Sprachraum als zunehmend problematisch⁴⁰⁶. Darauf wies einer der Protagonisten dieser Forschungsbewegung, der emeritierte Schweizer Kirchenhistoriker *Éric Junod*, bereits 1983 hin⁴⁰⁷. Junod nannte drei Einwände gegen die Konzeption der klassischen deutschen Sammlung der „Neutestamentlichen Apokryphen“ und die darin gegebene Definition „neutestamentlicher Apokryphen“: *Zum einen* sei ihre zeitliche Begrenzung auf eine „klassische Epoche“ der Produktion „apokrypher Schriften“ proble-

⁴⁰⁵ Schneemelcher ergänzte in NTApo⁶ 1, 50: „Es ist schon NTApo³, S. 7 bemerkt worden, daß es sich bei der Bestimmung des Phänomens ‚Apokryphen‘ um eine Arbeitshypothese handelte, mit deren Hilfe das Material gesichtet und geordnet werden kann. Es handelt sich also nicht um ein ‚kanonisches‘ Prinzip, das starr durchgeführt werden könnte, sondern um eine Definition, mit deren Hilfe aus der heterogenen Masse der Texte das ausgewählt werden kann, was mit Recht zu den neutestamentlichen Apokryphen gerechnet werden darf. Wenn dabei auch Texte, die eigentlich schon zur Hagiographie gehören, in die Sammlung aufgenommen werden, so ist das deshalb vertretbar, weil ältere Traditionen darin weiterleben.“ Vgl. auch das Referat bei S.C. MIMOUNI, *Concept* (wie Anm. 387), 9–11.

⁴⁰⁶ Freilich benutzte R. McLachlan WILSON sie nochmals für seinen umfassenden Art. Apokryphen II. Apokryphen des Neuen Testaments, TRE 3, Berlin/New York 1978, (316–362) 319, als eine brauchbare Arbeitsgrundlage: „Schneemelchers Definition mag, wie er selbst bemerkt, umstritten sein, aber sie ist wenigstens brauchbar“.

⁴⁰⁷ É. JUNOD, *Apocryphes du NT ou Apocryphes chrétiens anciens? Remarques sur la désignation d'un Corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents*, ETR 58, 1983, 409–421. Für die sich an Schneemelchers Reaktion in NTApo⁵ 1, 50–52 anschließende Debatte vgl. É. JUNOD, *Apocryphes du Nouveau Testament: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher*, Apocrypha 3, 1992, 17–46 sowie DERS., *Le mystère apocryphe ou les richesses cachées d'une littérature méconnue*, in: *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, éd. par J.-D. KAESTLI/D. MARGUERAT, EssBib 26, Genf, 1995, 9–25.

matisch. Die ursprünglich wohl im Gefolge Harnacks intendierte Beschränkung auf Schriften der ersten *drei* Jahrhunderte, die ohnehin nie streng eingehalten und beispielsweise von den italienischen Corpora (ERBETTA 1, 9f. und MORALDI² 1, 35–37) noch weiter aufgeweicht wurde, war viel zu sehr von der Voraussetzung bestimmt, daß eine Schrift deshalb zu den Apokryphen gehört, weil sie nicht in den Kanon aufgenommen wurde. Auf diese Weise, so Junod, wäre der Apokryphenbegriff aber unzulässigerweise auf den Prozeß der Kanonbildung (bis zum Ende des vierten Jahrhunderts) beschränkt: Apokryphen würden aber selbstverständlich auch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit – und bis auf den heutigen Tag produziert. *Zum anderen* dürfe bei einer Definition des Begriffs „neutestamentliche Apokryphen“ nicht davon ausgegangen werden, daß für die Apokryphen eine Gleichwertigkeit zu den kanonischen Schriften beansprucht wurde. Dies gelte nur für eine kleine Gruppe der in die Sammlung aufgenommenen Werke, vielleicht für das Petrus-evangelium, sicher nicht für die Johannes- oder Andreasakten⁴⁰⁸. Schließlich könne der für die Definition maßgebliche formgeschichtliche Aspekt einer Kontinuität von Formen und Gattungen für die meisten Schriften gerade nicht behauptet werden; was unter den Rubriken „Evangelien“, „Apostelakten“ und „Apokalypsen“ eingeordnet sei, sei in Wahrheit häufig nur dem Titel nach diesen Gattungen zuzuordnen: Die Johannesakten stünden in keiner formalen Kontinuität zu der Apostelgeschichte des Lukas, die Paulusapokalypse stünde in keiner literarischen Beziehung zur Johannesapokalypse. Junod schlug daher vor, den Titel „neutestamentliche“ durch den Titel „antike christliche Apokryphen“ zu ersetzen, und definierte so: „Antike christliche Apokryphen sind anonyme oder pseudepigraphische Texte christlichen Ursprungs, die in einem Verhältnis zu den Büchern des Neuen oder auch des Alten Testaments stehen, weil sie Ereignissen gewidmet sind, die in diesen Büchern erzählt oder erwähnt werden, oder weil sie Ereignissen gewidmet sind, die sie als Fortführung der in diesen Büchern dargestellten oder erwähnten Ereignisse verstehen lassen, weil sie sich auf Personen, die in diesen Büchern erscheinen, konzentrieren, oder weil ihre literarische Gattung der der biblischen Schriften verwandt ist“⁴⁰⁹. Vom norwegischen Religionswissenschaftler Einar Thomassen stammt gar die schöne Formulierung, die Suche nach einer einheitlichen Definition eines Begriffs „neutestamentliche Apokryphen“ angesichts einer „bunten Sammlung von Texten, die zu höchst unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Situationen und theologischen Kontexten entstanden sind“, bleibe „daher eine sinnlose Jagd auf eine Chimäre, eine Art ‚Tulpen-Rose‘“⁴¹⁰.

Schneemelcher hielt in der fünften (und folgenden sechsten) Auflage an seiner Definition und an der Grundkonzeption der Sammlung, wie sie Edgar Hennecke begonnen hatte, fest und nannte dafür zunächst pragmatische Gründe: *Zum einen* sei die Einbeziehung der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen wenig sinnvoll; die Rezeption und Überarbeitung dieser Texte sei ein anderer Vorgang als die Produktion von Werken, „die – wie auch immer – in neutestamentlichen Traditionen verwurzelt sind“ (NTApo⁵ 1, 51). *Zum anderen* bestritt Schneemelcher, daß bis auf den heutigen Tag Apokryphen produziert würden, „weil hier

⁴⁰⁸ Junod verweist auf D.A. BERTRAND, L'Évangile des Ebionites: une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron, NTS 26, 1980, 548–563.

⁴⁰⁹ „Voici donc la définition générale que nous proposerions des apocryphes chrétiens: textes anonymes ou pseudépiques d'origine chrétienne qui entretiennent un rapport avec les livres du NT et aussi de l'AT parce qu'ils sont consacrés à des événements racontés ou évoqués dans ces livres ou parce qu'ils sont consacrés à des événements qui se situent dans le prolongement d'événements racontés ou évoqués dans ces livres, parce qu'ils sont centrés sur des personnages apparaissant dans ces livres, parce que leur genre littéraire s'apparente à ceux d'écrits bibliques“ (É. JUNOD, Apocryphes [wie Anm. 407], 412).

⁴¹⁰ E. THOMASSEN, Rez. NTApo 1/2⁵, 1987/1989, SEÁ 55, 1990, (167–171) 169. – Zur Auseinandersetzung mit den Einwänden von Thomassen vgl. Ch. MARKSCHIES, Apokryphen, 125 f.

der Unterschied zwischen den eigentlichen Apokryphen und der hagiographischen Literatur übersehen wird. Gewiß ist der Übergang von der einen Kategorie zu der anderen fließend. Aber die Grenze darf nicht völlig verwischt werden“ (ebd.). Schließlich gab Schneemelcher durchaus zu, daß die „apokryphe“ Literatur nicht einfach nach den Gattungen der Schriften des kanonischen Neuen Testaments rubriziert werden kann, wies aber darauf hin, daß insbesondere der Vergleich im Blick auf die kleineren Formen sinnvoll bleibe. Seine Überlegungen faßte er in einer erneuerten Definition des Begriffs „neutestamentliche Apokryphen“ zusammen, die er wieder lediglich als „brauchbare Arbeitshypothese“ verstanden wissen wollte: „Neutestamentliche Apokryphen sind Schriften, die in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte entstanden sind und die durch Titel oder Gattung oder Inhalt in einer bestimmten Beziehung zu den neutestamentlichen Schriften stehen. Das Verhältnis zu den kanonischen Werken ist bei den einzelnen Apokryphen sehr unterschiedlich und muß jeweils bestimmt werden. Auch die Motive, die zur Entstehung von Apokryphen geführt haben, sind keineswegs einheitlich“⁴¹¹.

In der vorliegenden, vollkommen neu bearbeiteten siebenten Auflage sind die Einwände, die gegen die Definition und Anlage der „Neutestamentlichen Apokryphen“ vorgebracht wurden, stärker berücksichtigt und haben – übrigens unter seinerzeitiger Zustimmung von Wilhelm Schneemelcher – zu einer Modifikation von Titel und Anlage des Werks geführt. Die der hier vorgelegten Auswahl zugrundegelegte Arbeitsdefinition versucht freilich, die formgeschichtliche Orientierung der deutschen neutestamentlichen Forschung als spezifischen Beitrag auch für die Apokryphenforschung zu bewahren, und lautet daher: *„Apokryphen“ sind jüdische und christliche Texte, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften aufweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren überliefern oder von einer biblischen Figur verfaßt sein wollen. Sie sind nicht kanonisch geworden, sollten dies aber teilweise auch gar nicht. Teilweise waren sie auch ein genuiner Ausdruck mehrheitskirchlichen religiösen Lebens und haben oft Theologie wie bildende Kunst tief beeinflußt*⁴¹².

7. Texte zur Geschichte des biblischen Kanons

Für die Rekonstruktion der Geschichte des neutestamentlichen Kanons sind eine Reihe von Texten von zentraler Bedeutung, die teilweise bereits in der Einleitung erwähnt oder ausführlicher behandelt wurden und hier nun auszugsweise in deutscher Übersetzung geboten werden. Es handelt sich a) um *Kanonlisten und -verzeichnisse*, d.h. um separat überlieferte Texte, aus denen Inhalt wie Umfang des Kanons ersichtlich werden, und b) um *Zeugnisse antiker christlicher Autoren* für die Formung eines biblischen „Kanons“

⁴¹¹ NTAp⁵ 1, 52 freilich wies J.-C. PICARD, *Apocryphe*, 16 mit Anm. 3 darauf hin, daß auch E. Hennecke den Begriff der christlichen Apokryphen bereits verwendet hat: DERS., *Zur christlichen Apokryphenliteratur*, ZKG 45, 1927, 309–325.

⁴¹² Eine hilfreiche Übersicht über Apokryphendefinitionen bei S.C. MIMOUNI, *Concept* (wie Anm. 387), 8–12. – Die folgende Definition findet sich auf der Homepage der AELAC (<http://www2.unil.ch/aelac/>, letzter Zugriff: 8.10.2010): „L'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne, fondée en 1981, pour but l'édition critique, la traduction et le commentaire de tous les textes pseudépigraphiques ou anonymes d'origine chrétienne qui ont pour centre d'intérêt des personnages apparaissant dans les livres bibliques ou qui se rapportent à des événements racontés ou suggérés par ces livres.“

und die Bewertung der Apokryphen. Vollständigkeit ist nicht angestrebt. Vielmehr ist die Auswahl der Listen wie der sonstigen Zeugnisse von dem Gesichtspunkt bestimmt, daß sowohl die unterschiedlichen Abgrenzungen zwischen „kanonisch“ und „apokryph“ in den verschiedenen Stadien der Entwicklung des Kanons als auch die Fülle von Titeln apokrypher Schriften deutlich werden sollen. Stellvertretend für die reiche Überlieferung in den christlich-orientalischen Sprachen (vgl. nur die von M.E. Stone gesammelten armenischen Kanonlisten, in der Bibliographie unten) ist eine syrische Liste aus dem Katharinenkloster am Fuß des Mosesberges auf der Sinai-Halbinsel mitgeteilt. Die in aller Regel in schwierigen Zusammenhängen überlieferten und oft nicht gut erhaltenen Texte werden nur knapp kommentiert, Identifikationen genannter apokrypher Schriften erfolgen, soweit möglich und notwendig, mit Hilfe der „Claves“ von Jean-Claude Haelewyck (CAVT, Turnhout 1998) und Maurice Geerard (CANT, ebd. 1992). In den Literaturangaben werden nach Möglichkeit sämtliche Textausgaben bibliographiert; die Ausgabe resp. die Ausgaben, die der Übersetzung zugrunde liegen, sind mit einem Stern markiert (*).

7.1. Separat überlieferte Kanonlisten und Kanonverzeichnisse

1. Texte und Literatur: ZAHN 2/1; C.H. TURNER, Latin Lists of the Canonical Books 1. The Roman Council under Damasus, A. D. 382, JThS 1, 1899/1900, 554–560; DERS., Latin Lists of the Canonical Books 2. An unpublished Stichometrical List from the Freisingen MS of Canons, JThS 2, 1901, 236–253 [synoptische Edition von Monac. lat. 6243, fol. 189^v–191^v und Vaticanus Reg. 199, fol. 84^r]; DERS., Latin Lists of the Canonical Books 3. From Pope Innocent's Epistle to Exsuperius of Toulouse (A. D. 405), JThS 13, 1911/1912, 77–82; DERS., Latin Lists of the Canonical Books 4. An Early Version of the Eighty-Fifth Apostolic Canon, from Ms Veron. LI foll. 155b – 156a, JThS 13, 1911/1912, 511–514; H.B. SWETE, An Introduction to the Old Testament in Greek, revised by R.R. OTTLEY, with an Appendix containing the Letter of Aristeas ed. by H.S.J. THACKERAY, Cambridge 1914, 197–214 („Titles, Grouping, Number and Order of the Books“: enthält pp. 203–214 eine umfassende Sammlung von Listen und Verzeichnissen für das Alte Testament mit engl. Übers.); F.W. GROSHEIDE, Some Early Lists of the Books of the New Testament, TMUA 1, Leiden 1948; M.E. STONE, Armenian Canon Lists I: The Council of Partaw (768 C. E.), HThR 66, 1973, 479–486; DERS., Armenian Canon Lists II: The Stichometry of Anania of Shirak (c. 615–c. 690 C.E.), HThR 68, 1975, 253–260; DERS., Armenian Canon Lists III: The Lists of Mechitar of Ayriwank (c. 1285 C.E.), HThR 69, 1976, 479–486; DERS., Armenian Canon Lists IV: The List of Gregory of Tat'w (14th Century), HThR 72, 1979, 237–244; DERS., Armenian Canon Lists V: Anonymous Texts, HThR 83, 1990, 141–161 sowie DERS., Armenian Canon Lists VI: Hebrew Names and Other Attestations, HThR 94, 2001, 477–491; G.M. HAHNEMAN, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, OTM, Oxford 1992, 132–182; R. DOSTÁLOVÁ, Gli inventari dei beni delle chiese e dei conventi su papiro, *Analecta Papyrologica* 6, 1994, 5–19; C.E. RÖMER, Ostraka mit christlichen Texten aus der Sammlung Flinders Petrie, ZPE 145, 2003, 183–201 – The Canon Debate, ed. by L.M. McDONALD/J.A. SANDERS, Peabody, MA 2002, 501–597 (Appendix D: Lists and Catalogues of New Testament Collections); W.A. LÖHR, Norm und Kontext – Kanonlisten in der Spätantike, BThZ 22, 2005, 202–229; Ch. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 317–331.383–395. Ausführliche Bibliographie: Apokryfy Nowego Te-

stamentu. Pod redakcją ks. M. STAROWIEYSKIEGO, Tom. 1 (in 2 Vols.): *Evangelie Apokryficzne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 127, Lublin 1980, 626–634 sowie R. OTRANTO, *Antiche liste di libri su papiro*, *SusEr* 49, Rom 2000, 123–144.

Spätestens seit dem vierten Jahrhundert existieren Zusammenstellungen von Inhalt wie Umfang der biblischen Bücher, die man gewöhnlich „Kanonlisten“ oder „Kanonverzeichnisse“ nennt, obwohl dieser neuzeitliche Begriff eine einheitliche Gattung suggeriert, die in der Antike so nie existiert hat⁴¹³. Der sogenannte Canon Muratori, wahrscheinlich die älteste der Listen und Verzeichnisse, war einst vermutlich Teil einer kritischen Einleitung in das Neue Testament, andere Texte fungierten als Teil einer spätantiken Katechese für Taufbewerber oder dienten als Inhaltsverzeichnis von Handschriften und Codices oder als Inventare kirchlichen wie monastischen Besitzes. Einige Listen mit der Angabe der Zahl der Stichen biblischer Bücher (sogenannte Stichometrien, die die Gesamtzahl von jeweils sechzehnsilbigen Stichen für ein Werk und seine Teile festhalten) legen die Vermutung nahe, daß solche Listen auch zum Zweck der Preisgestaltung für Bücher und zur Identifikation schlechter Kopien nützlich waren. Das *Decretum Gelasianum* schließlich enthält eine Art Vorläufer des berühmten Index’ der verbotenen Bücher, unter die auch die sogenannten Apokryphen fallen⁴¹⁴. Nur reine Synodaldokumente wie die Liste der Bücher des Alten und Neuen Testaments von einer phrygischen Provinzialsynode in Laodicea und einer nordafrikanischen Provinzialsynode in Hippo bzw. Karthago (s.u., S. 126–128 u. 129–131), in denen der Inhalt biblischer Bücher mit normativer Absicht aufgezählt wird, darf man nach unserer oben explizierten Definition des Begriffs „Kanon“ im strengen Sinne als „Kanonliste“ oder als „Kanonverzeichnis“ bezeichnen, weil es hier um das „Verbindlichmachen von Texten für eine Gruppe durch eine bestimmte Elite“ geht⁴¹⁵. Interessanterweise werden freilich in frühbyzantinischer Zeit einige der ursprünglich für den Privatgebrauch bestimmten Texte in die kirchenrechtlichen Überlieferungszusammenhänge eingebunden – werden mithin erst in ihrer Sekundärverwendung zu „Kanonlisten“ und „Kanonverzeichnissen“.

Viele der einschlägigen Texte stammen aus größeren Papyrusfunden oder sind an wenig zentralen Stellen von Handschriften gleichsam mitüberliefert worden. Wenn man sich klarmacht, daß die Listen oft stark fehlerhaft ausgeführt wurden und selbst bei mehrfacher Überlieferung in kirchenrechtlichen Zusammenhängen erheblich differieren, stellt sich unmittelbar die Frage nach ihrer Nutzung und Bedeutung. Offenbar dienten die meisten Listen und Verzeichnisse weder als „Check-List“, um den korrekten Inhalt und Umfang einer Handschrift festzustellen, noch als „Memorierzettel“, um die biblischen Bücher auswendig zu lernen.

Trotzdem lohnt ein Blick auf alle Listen und Verzeichnisse, weil hier nochmals deutlich wird, daß ein einheitlicher „Kanon“ biblischer Schriften in der Antike nicht existierte,

⁴¹³ J.-D. KAESTLI, *La place du Fragment de Muratori dans l’histoire du canon: A propos de la thèse de Sundberg et Hahneman*, *CrSt* 15, 1994, (609–634) 616.

⁴¹⁴ Vgl. die Zusammenstellung bei P. VAN MINNEN, *P. Lugd. Bat. XXV 13*, in: *Papyri, Ostraca, Parchments and waxed Tablets in the Leiden Papyrological Institute* (P.L. Bat. 25), ed. by F.A. HOOGENDIJK, PLB 25, Leiden 1991, 47.

⁴¹⁵ S.o., S. 17; diese Arbeitsdefinition des Begriffs „Kanon“ habe ich jüngst ausführlich begründet: Ch. MARKSCHIES, *Theologie*, 217 mit Anm. 4.

sondern ein Grund- und Kernbestand von Schriften, die im weitgehenden Konsens für Teile der christlichen Bibel gehalten wurden, je nach institutionellem Kontext in unterschiedlichen Reihenfolgen und mit unterschiedlichen Auffüllungen bzw. Ergänzungen präsentiert wurde. Das macht eine Auswertung dieser Listen deutlich, die hier nicht wiederholt werden muß⁴¹⁶. Die unterschiedlichen Listen und Verzeichnisse müssen also immer innerhalb eines bestimmten kodikologischen wie institutionellen Kontextes wahrgenommen werden und illustrieren erst dann den engen Zusammenhang von Kanon und Institution bzw. Norm und Kontext. – Die folgenden Übersetzungen bemühen sich um strikte Wörtlichkeit; die gelegentlich am Rande gegebenen Zeilenzählungen entsprechen denen der übersetzten kritischen Textausgaben.

1. Das *Fragmentum Muratorianum* (der Canon Muratori)

Der Bibliothekar, Historiker und Literaturwissenschaftler Lodovico Antonio Muratori (1672–1750) entdeckte im Jahre 1700 in einer Sammelhandschrift der Biblioteca Ambrosiana (Mailand), die während des achten Jahrhunderts in Bobbio geschrieben wurde (Cod. Ambr. I. 101 supp.) und aufgrund der anderen enthaltenen Texte (Glaubensbekenntnisse, Stücke von Ambrosius von Mailand, Eucherius von Lyon und Johannes Chrysostomus) wahrscheinlich als monastisches Handbuch zur Bibel einzuordnen ist, ein Fragment mit Nachrichten über die neutestamentlichen Autoren. Beginn und wohl auch der Schluß des Textes fehlen. Muratori gab dieses Fragment, das nach ihm benannte *Fragmentum Muratorianum* oder Canon Muratori, 1740 erstmals heraus, seitdem ist der sprachlich schwierige Text, der eine Reihe von schweren grammatischen und orthographischen Fehlern enthält, immer wieder einmal kritisch ediert worden. In vier Handschriften des elften und zwölften Jahrhunderts der Bibliothek des Benediktinerklosters Montecassino wurden 1897 vier Stücke entdeckt, die eine sprachlich deutlich bessere Parallelüberlieferung zu Passagen des Fragments darstellen; Chromatius von Aquileia lag offenbar Ende des vierten Jahrhunderts die Abschnitte über die Evangelien bei der Abfassung seines Kommentars zum Matthäusevangelium vor (CPL 218⁴¹⁷).

Die traditionelle Datierung des Originals, aus dem das *Fragmentum Muratorianum* zitiert, schwankt zwischen 170 (GREGORY/WESTCOTT) und 210 (ERBES/ZAHN)⁴¹⁸ und einer Ansetzung im vierten Jahrhundert (KOFFMANE/SUNDBERG/HAHNEMAN). Außerdem ist umstritten, ob der überlieferte lateinische Text des Ambrosianus, der eine Sprachstufe des vierten oder fünften Jahrhunderts repräsentiert, auf ein griechisches Original zurückgeht (dagegen votierte beispielsweise Harnack, der den Text für ein offizielles Dokument der römischen Kirche hielt). Vermutlich stammt er aus Rom. Zur Interpretation vgl. auch o., S. 64 f.

1. Text: ZAHN 2/1, 1–143 (mit Kommentar); Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien, hg. v. H. LIETZMANN, KLT 1, Bonn ²1908, 4–11; E. PREUSCHEN, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, 2. Tl: Zur Kanongeschichte, SQS 8/2, Tübingen ²1910, 27–35 (nach Kollationen von H. ACHELIS und W. SCHÜLER) und zuletzt G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, OTM, Oxford 1992, 6 f.* Im Anhang zu S. RITTER, *Il frammento Muratoriano*,

⁴¹⁶ Ch. MARKSCHIES, *Theologie*, 314–331 (Inventar von Listen und erste Auswertungen) sowie 385–393 (statistisches Gesamtinventar).

⁴¹⁷ J. LEMARIE, *Saint Chromace d'Aquilee temoin du Canon de Muratori*, REAug 24, 1978, 101 f.

⁴¹⁸ Zur Datierung vgl. die Nachweise bei Ch. MARKSCHIES, *Theologie*, 231–234.

RivAC 3, 1926, 215–231 finden sich Faksimiles der drei Blätter der Mailänder Handschrift, ebenso bei H. LECLERCQ, Art. Muratorianum, DACL 12/1, Paris 1934, (543–560) Taf. 8607 a–c.

2. Literatur (Auswahl): E. SCHÜRER, Rez. J. Schurmans Steckhoven, Het Fragment van Muratori, Academisch Proefschrift, Utrecht 1877, ThLZ 2, 1888, 445 f.; Th. ZAHN, Art. Canon Muratori, RE 9, Gotha 1901, 796–806; A. VON HARNACK, GAL 2/2, 330–333; H. LIETZMANN, Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift?, Lebensfragen 21, Tübingen 1907, 53–64 = DERS., Kleine Schriften, Bd. 2: Studien zum Neuen Testament, hg. v. K. ALAND, TU 68, Berlin 1958, (15–98) 52–59; N.A. DAHL, Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom muratorischen Kanon vorausgesetzt?, ZNW 52, 1961, 39–53; K. STENDAHL, The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment, in: Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in Honor of O.A. Piper, ed. by W. KLASSEN/G.F. SNYDER, New York 1962, 239–245; H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, unveränderter Nachdruck der ersten Ausgabe 1968 mit einem Nachwort von Ch. MARKSCHIES, Tübingen 2003, 282–303; A.C. SUNDBERG, Canon Muratori: A Fourth-Century-List, HThR 66, 1973, 1–41; J. BEUMER, Das Fragmentum Muratori und seine Rätsel, ThPh 48, 1973, 534–550; H. BURCKHARDT, Motive und Maßstäbe der Kanonbildung nach dem Canon Muratori, ThZ 30, 1974, 207–211; E. FERGUSON, Canon Muratori: Date and Provenance, StPatr 17/2, 1982, 677–683; B.M. METZGER, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance, Oxford 1987, 191–201, 305–307; E. FERGUSON, Rez. G.M. Hahneman, The Muratorian Fragment, JThS.NS 44, 1993, 691–697; Ph. HENNE, La datation du Canon de Muratori, RB 100, 1993, 54–75; W. HORBURY, The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment, JThS.NS 45, 1994, 149–159; J.-D. KAESTLI, La place du Fragment de Muratori dans l’histoire du canon: A propos de la thèse de Sundberg et Hahneman, CrSt 15, 1994, 609–634; F. BOLGIANI, Sulla data del frammento muratoriano: A proposito di uno studio recente, RSLR 31, 1995, 461–471; Ch.E. HILL, The Debate over the „Muratorian Fragment and the Development of the Canon“, WThJ 57, 1995, 437–452; H. GÜLZOW, § 476.2 Canon Muratorianus (Fragmentum Muratori), Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 4: Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117–284 n.Chr., hg. v. K. SALLMANN, HAW 8/4, München 1997, 348 f.; G. STANTON, The Fourfold Gospel, NTS 43, 1997, (317–346) 340; Th.K. HECKEL, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Tübingen 1999, 339–345; J. VERHEYDEN, The Canon Muratori. A Matter of Dispute, in: The Biblical Canons [15th Colloquium Biblicum Lovaniense ... from July 25 to 27, 2001], ed. by J.M. AUWERS/H.J. DE JONGE, BEThL 163, Löwen, 487–556; Ch. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 228–238.

Die nachstehende Übersetzung bemüht sich, die Zeilengliederung des lateinischen Textes einzuhalten.

(...) wobei er nun zugegen war und es so dargestellt hat.

Das dritte Buch des Evangeliums nach Lukas.

Der Arzt Lukas hat es nach Christi Himmelfahrt,
da ihn Paulus gleichsam als Gesetzeskundigen⁴¹⁹

5 mitgenommen hatte, unter seinem Namen

⁴¹⁹ Und zwar des alttestamentlichen: *Eruditissimus legis* interpretiert Chromatius von Aquileia: Mat. prol. 2 (CChr.SL 9A, 185, 26 ÉTAIX/LEMARIÉ).

nach (allgemeiner) Ansicht verfaßt. Doch hat auch er den Herrn nicht im Fleische gesehen, und daher beginnt er so, wie er es geistig fassen konnte, auch von der Geburt des Johannes an zu erzählen.

Das vierte der Evangelien, des Johannes, (eines) von den Jüngern.

- 10 Als ihn seine Mitjünger und Bischöfe aufforderten (zu schreiben),
sagte er: „Fastet mit mir von heute an drei Tage, und was
einem jeden offenbart werden wird,
wollen wir einander erzählen.“ In derselben Nacht wurde
dem Andreas, einem der Apostel, offenbart, daß
- 15 Johannes in seinem Namen, indem alle (es) überprüfen sollten,
alles niederschreiben sollte. Und deshalb, wenn auch verschiedene
Elemente⁴²⁰ in den einzelnen Evangelienbüchern
gelehrt werden, trägt es doch für
den Glauben der Gläubigen nichts aus, da durch den einen und elementaren⁴²¹ Geist
- 20 in allen alles erklärt ist: über die Geburt,
über das Leiden, über die Auferstehung,
über den Verkehr mit seinen Jüngern
und über seine zweifache Ankunft,
erstens verachtet in Niedrigkeit, was geschehen ist,
- 25 zweitens herrlich in königlicher Macht,
was noch geschehen wird. Was also
Wunder, wenn Johannes, so sich gleichbleibend,
Einzelnes auch in seinen Briefen vorbringt,
wo er von sich selbst sagt: „Was wir gesehen haben mit unseren Augen
- 30 und mit den Ohren gehört haben und
unsere Hände berührt haben, das haben wir euch geschrieben“.⁴²²
Denn damit bekennt er (sich) nicht nur als Augen- und Ohrenzeuge,
sondern auch als Schriftsteller aller Wunder des Herrn der Reihe
nach. Die Taten aller Apostel aber
- 35 sind in einem Buche geschrieben. Lukas faßt für den „besten Theophilus“⁴²³
zusammen, was in seiner Gegenwart im einzelnen
geschehen ist, wie er auch durch Fortlassen des Martyriums des Petrus
unzweifelhaft klar macht, ebenso durch (das Fortlassen) der Reise des Paulus, der von
der Stadt (Rom) nach Spanien aufbrach. Die Briefe aber
- 40 des Paulus, welche es sind, von welchem Orte und aus welchem Anlaß sie geschrieben
sind, erklären das denen, die es wissen wollen, selbst.
Zuerst von allen hat er an die Korinther, (denen) er die Häresie der Spaltung,
sodann an die Galater, (denen) er die Beschneidung untersagt,
sodann aber an die Römer, (denen) er darlegt, daß Christus
- 45 die Regel der Schriften und (aber) auch ihr Prinzip sei,

⁴²⁰ Lat.: *principia*. W. SCHNEEMELCHER, NTAp⁵ 1, 28 z.St., erwog „Anfänge“ oder „Tendenzen“.

⁴²¹ Lat.: *principali*. W. SCHNEEMELCHER, NTAp⁵ 1, 28 z.St., erwog „führend“ oder „anfänglich“.

⁴²² 1Joh 1,1–3.

⁴²³ Lk 1,3.

ausführlicher geschrieben. Über sie müssen wir einzeln
 handeln, da der selige
 Apostel Paulus selbst, der Regel seines Vorgängers
 Johannes folgend, mit Namensnennung nur an sieben
 50 Kirchen schreibt in folgender Ordnung: an die Korinther
 der erste (Brief), an die Epheser der zweite, an die Philipper
 der dritte, an die Kolosser der vierte, an die Galater der
 fünfte, an die Thessalonicher der sechste, an die Römer
 der siebente. Aber wenn auch an die Korinther und an die Thessa-
 55 lonicher zu ihrer Zurechtweisung noch einmal geschrieben wird,
 so ist doch deutlich erkennbar, daß eine einzige Kirche über den ganzen Erdkreis
 verbreitet ist. Denn auch Johannes in der
 Offenbarung schreibt zwar an sieben Kirchen,
 redet jedoch zu allen. Aber an Philemon einer,
 60 und an Titus einer und an Timotheus zwei, aus Zuneigung
 und Liebe (geschrieben), sind doch im Ansehen der katholischen Kirche
 für die Ordnung der kirchlichen
 Lehre für heilig erklärt worden. Es ist auch im Umlauf (ein Brief) an
 die Laodicener, ein anderer an die Alexandriner, auf des Paulus
 65 Namen gefälscht für die Häresie des Markion, und anderes mehr,
 was nicht in die katholische Kirche aufgenommen werden
 kann; denn Galle mit Honig zu mischen geht nicht
 an. Ferner werden ein Brief des Judas und zwei mit der Autorenangabe⁴²⁴
 Johannes in der katholischen Kirche gehalten, und die Weisheit,
 70 die von Freunden Salomos zu dessen Ehre
 geschrieben ist. Von den Apokalypsen nehmen wir auch nur die des Johannes und
 Petrus an, welche (letztere) einige von den
 Unsrigen nicht in der Kirche verlesen wissen wollen. Den Hirten aber
 hat neulich und zu unseren Zeiten in der Stadt
 75 Rom Hermas verfaßt, als auf dem Thron
 der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder⁴²⁵,
 saß. Und deshalb soll er zwar gelesen werden, aber
 öffentlich in der Kirche dem Volke verlesen werden kann er weder
 unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter
 80 den Aposteln am Ende der Zeiten.
 Von Arsinous aber oder Valentin und Miltiades
 nehmen wir überhaupt nichts an, die auch ein neues
 Psalmenbuch für Marcion verfaßt
 haben zusammen mit dem Kleinasiaten Basilides,
 85 dem Stifter der Kataphryger⁴²⁶.

⁴²⁴ Lat.: *superscriptio*. W. SCHNEEMELCHER, NTAp^o 1, 29 z.St., erwog „zwei mit der Aufschrift“.

⁴²⁵ Die (sekundäre) römische Bischofsliste datiert Pius auf die Jahre 147–152 n.Chr.

⁴²⁶ Sc. der Montanisten.

2. Das stichometrische Verzeichnis von Mommsen (*Canon Mommsenianus*)

Im Jahr 1886 edierte Theodor Mommsen erstmals aus einer ehemals in England aufbewahrten Handschrift (Cod. Phillipps. resp. Cheltenham 12266; zehntes Jahrhundert; heute Rom, Biblioteca Nazionale, Fondo Vittorio Emanuele 1235) ein Verzeichnis der Bücher des Alten und Neuen Testamentes (*Indiculum Veteris [et Novi] Testamenti*). Die Liste steht in der Handschrift, einem chronographischen Kompendium, gemeinsam mit einigen anderen Listen von Propheten, Königen, Priestern und hebräischen Begriffen als Abschluß des *Liber generationis* I, einer Bearbeitung der Chronik des Hippolyt (A. BAUER, Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121, TU 29/1, Leipzig 1906, 27–133), und wird gefolgt von einem *Indiculus* der Schriften Cyprians von Karthago, weiteren Listen und Exzerpten aus Augustinus (Inhaltsverzeichnis der Handschrift nach Zangemeister bei W. SANDAY, List, 218). Da sich in einer der Listen der Handschrift (fol. 77^r) eine Konsulardatierung auf das Jahr 359 n.Chr. findet, datierte schon Mommsen die Kompilation des gesamten Materials auf dieses Jahr (Details bei W. SANDAY, List, 218 f.). Mommsen hatte freilich zunächst übersehen, daß zu Beginn des *Liber Generationis* I (fol. 66^r) eine weitere Konsulardatierung auf das Jahr 365 n.Chr. gegeben wird, so daß die Kompilation des Gesamtmaterials frühestens (!) aus diesem Jahr stammen kann.

Einige Jahre später fiel Mommsen im Zusammenhang anderer Editionsarbeiten auf, daß das Verzeichnis auch im Cod. Sangallensis 133 (achtes und neuntes Jahrhundert) belegt war, und er veröffentlichte es in einem Nachtrag; in seinen gesammelten Schriften sind die Varianten in der ursprünglichen Edition vermerkt. Mitgeteilt werden hier nur die Passagen in Übersetzung, die das Alte und das Neue Testament betreffen. Aus dem Epilog des Verzeichnisses (Z. 50–54) wird deutlich, daß Buchhändler in Rom die offenbar auf Büchern normalerweise notierte Stichenzahl (also die Anzahl von Zeilen mit jeweils 16 Silben, die ein Text umfaßt)⁴²⁷ wegzulassen pflegten, um den Preis des Buches nach Gusto zu bestimmen (Th. BIRT, Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur mit Beiträgen zur Textgeschichte des Theokrit, Catull, Propertius und anderer Autoren, Berlin 1882, 157–222, bes. 206–209). Aus diesem Grund enthält die Liste entsprechende Zählungen für die biblischen Schriften, wie eine Reihe anderer Verzeichnisse biblischer Bücher, möglicherweise wurde die Stichometrie der Liste später beigelegt, da es am Schluß heißt: *omnibus libris numerum adscripsi*, „ich habe allen Schriften die Zahlen (sc. der Stichen) beigelegt“ (so ZAHN 2/1, 145; eine ausführliche Interpretation der Stichometrie im Vergleich mit Vulgatahandschriften bei W. SANDAY, List, 264–274). Freilich stimmen die Angaben über die Zahl der Stichen selten zwischen den Listen überein und so auch nicht zwischen den beiden Handschriften, die unsere Liste bezeugen. Diese Unterschiede der Stichometrien deuten darauf hin, daß nach denselben Grundregeln unterschiedlich gezählt wurde, was angesichts der Menge an Text und möglichen Textabweichungen auch nicht überrascht. Außerdem ist unser Verzeichnis nicht gut überliefert; im ehemaligen Cheltenhamer Codex fehlen beispielsweise die Zahlen für den Heptateuch wie die für Esther ganz, deswegen sind die Angaben aus dem Sangallensis bei Abweichung in eckigen Klammern nachgetragen. Sowohl Mommsen (ZAHN 2/1, 394–408) als auch C.H. Turner (Latin Lists of the Canonical Books 2. An unpublished Stichometrical List from the Freisingen MS of Canons, JThS 2, 1901, [236–253] 248–251) haben unterschiedliche Stichometrien tabellarisch zusammengestellt.

⁴²⁷ Vgl. F.G. LANG, Schreiben nach Maß. Zur Stichometrie in der antiken Literatur, NT 41, 1999, (40–57) 51–53; eine Übersicht über antike Angaben von Stichenzahlen neutestamentlicher Schriften bei ZAHN 2/1, 394 f.

Interessanterweise verwendet das Verzeichnis von Mommsen den Begriff „kanonische Bücher“ nur für das Alte, noch nicht für das Neue Testament; die Zahl der Bücher des Alten und Neuen ist allerdings gleich. Man kann sich daher fragen, ob es sich im Kern nicht um eine recht alte Liste handelt. Dafür ist zunächst das *una sola*, „ein einziger allein“ (Z. 47 und 49), wichtig. Es fehlt im Sangallensis; Zahn hatte es als Rahmung für den Eintrag zu den Petrusbriefen interpretiert, mit denen ein Schreiber seinen Protest gegen die Aufnahme des zweiten Petrusbriefs in den Kanon ausdrücken wollte (Zahn bei Th. MOMMSEN, *Stichometrie*, 148 = 289 Anm. 2; ähnlich noch B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament*, Oxford 1987, 231 f.). Überzeugender ist die Erklärung Turners, daß auf diese Weise ein Schreiber Platzbedarf für zwei Zeilen anzeigen wollte, um dort Lücken für den Jakobus- und Judasbrief zu schaffen (C.H. TURNER, *Appendix*, 307 f.). Daß diese beiden Briefe und dazu der Hebräerbrief in der Aufstellung fehlen, spricht jedenfalls für eine frühe Datierung. Da auf die *Stichometrie* ein Index der Werke des nordafrikanischen Bischofs Cyprian von Karthago folgt, ergibt sich eine Datierung nach der Mitte des dritten Jahrhunderts und als Entstehungsort vermutlich Nordafrika.

1. Text: Th. MOMMSEN, *Zur lateinischen Stichometrie*, *Hermes* 21, 1886, 142–156 und 25, 1890, 636–638 = DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Philologische Schriften*, Berlin 1909, 283–301* (mit Rezension des Aufsatzes durch A. HARNACK, *ThLZ* 11, 1886, 172–176); ZAHN 2/1, 143–156 (mit Kommentar) und 2/2, 1007–1012; W. SANDAY, *The Cheltenham List of Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian*, *SBec* 3, 1891, 217–274 (222–224 Abdruck des Textes von MOMMSEN); E. PREUSCHEN, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, 2. Tl.: *Zur Kanongeschichte*, *SQS* 8/2, Tübingen 1910, 36–38 (kritischer Text auf der Grundlage beider Handschriften).

2. Literatur: C.H. TURNER, *Appendix*, *SBec* 3, 1891, 304–325; G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, *OTM*, Oxford 1992, 145 f.; R. ROUSE/Ch. McNELIS, *North African Literary Activity: A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium*, *RHT* 30, 2000, 189–233; P.-M. BOGAERT, *Tobie, Esther et Judith dans la stichometrie de Mommsen*, in: *Miscelanea codicologica F. Masai dicata*, ed. P. COCKSHAW, Bd. 2, *PSc* 8, Gand 1979, 545–550; P.-M. BOGAERT, *Aux origines de la fixation du canon. Scriptoria, listes et titres*, in: *The Biblical Canons*, ed. by J.-M. AUWERS/H.J. DE JONGE, *BETHL* 163, Löwen 2003, (153–176) 164–168.

Es beginnt das Verzeichnis (der Bücher des) Alten Testamentes, die kanonische Bücher sind⁴²⁸, so:

	Genesis	Stichen an Zahl [Stichen 3700]
	Exodus	Stichen an Zahl [Stichen 3000]
5	Numeri	Stichen an Zahl [Stichen 3000]
	Leviticus	Stichen an Zahl [Stichen 2300]
	Deuteronomium	Stichen an Zahl [Stichen 2700]
	Josua	Stichen an Zahl [Stichen 1750]
	Richter	Stichen an Zahl [Stichen 1750]

⁴²⁸ Das Verzeichnis enthält Bücher des Alten wie des Neuen Testaments, offenbar hat der Abschreiber oder Redakteur nur auf die ersten Zeilen gesehen, als er diese Überschrift formulierte (so auch Th. MOMMSEN, *Stichometrie*, 44 Anm. 2).

10	es ergeben sieben Bücher Stichen an Zahl 18100 ⁴²⁹	
	Ruth	Stichen 150
	Könige Buch I	Stichen 2300
	Könige Buch II	Stichen 2200
	Könige Buch III	Stichen 2500 [2550]
15	Könige Buch IV	Stichen 2250
	Es ergeben sich	Stichen 9500 [8500] ⁴³⁰
	Chronik Buch I	[Stichen] 2040
	Chronik Buch II	Stichen 2100
	Makkabäer Buch I	Stichen 2300
20	Makkabäer Buch II	Stichen 1800
	Hiob	Stichen 1800 [1700]
	Tobit	Stichen 900 [7500]
	Esther	[Stichen 700]
	Judith	Stichen 1100
25	Psalmen Davids 151	Stichen 5000
	(Bücher) Salomos	Stichen 5500 [6500] ⁴³¹
	Große Propheten	Stichen 16370 [15370], an der Zahl vier
	Jesaja	Stichen 3580
	Jeremia	Stichen 4450
30	Daniel	Stichen 1350
	Ezechiel	Stichen 3800 [3340]
	Zwölf Propheten	3800
	Waren alle	Stichen an Zahl 69500 ⁴³²

Aber wie in der Apokalypse des Johannes gesagt ist: ‚Ich sah 24 Älteste ihre Kronen vor den Thron werfen‘ (Apk 4,10), unsere Vorfahren bestätigen, daß dies die kanonischen Bücher sind und die Ältesten jene gemeint haben.

Ebenso *indiculum* des Neuen Testaments

	4 Evangelien	Matthäus	Stichen 2700
		Markus	Stichen 1700
40		Johannes	Stichen 1800
		Lukas	Stichen 3800
	Es ergeben alle Stichen zusammen	10 000 ⁴³³ .	
	Der Paulusbriefe	Zahl 13 [14]	
	Apostelgeschichte	Stichen 1600	

⁴²⁹ Richtig wäre: 18200.

⁴³⁰ Mommsen konjiziert 250 bei Ruth, so daß sich die korrekte Summe ergibt: ebd. 145 = 286 Anm. 2.

⁴³¹ Gedacht ist an die fünf „salomonischen Bücher“: Proverbien, Prediger, Hoheslied, Weisheit und Jesus Sirach; vgl. dazu P. DE BRYNE, Le titre, le prologue et la finale de l’*Ecclésiastique*, ZAW 47, 1929, 257–263.

⁴³² Wenn für Könige und die großen Propheten die Gesamtzahlen verwendet werden, ergibt sich 70560, nach den Teilansätzen, „welche zuverlässiger sind“ (Th. MOMMSEN, *Stichometrie*, 145 Anm. 5 = 287 Anm. 1) 67120 (plus der verlorenen Zahl für Esther).

⁴³³ In Wahrheit 9500.