

## *Das Neue Testament und die hellenistischen Literaturgattungen*

Es scheint kaum möglich, die Eigenschaft des Neuen Testaments als einer Grenz-Erscheinung zwischen den beiden literarischen Traditionen, der alttestamentlichen und der hellenistischen<sup>1</sup>, schärfer ins Auge zu fassen, – als wenn wir bei der Lektüre des »Lukasevangeliums« auf den 4. bis 5. Vers eingehen. Damit überqueren wir gleichsam die Grenze zwischen zwei grundverschiedenen stilistischen Zonen: nach einer vortrefflich ausgearbeiteten Periode, die bekanntlich den ganzen »Lukas-Prolog« ausmacht, geraten wir urplötzlich in den Raum einer durch und durch septuaginta-abhängigen Stilistik, die einen befremdenden Klang für die griechischen Ohren hatte:

»Zur Zeit des Herodes, des Königs von Judäa, lebte ein Priester namens Zacharias, der zur Priesterklasse Abija gehörte. Seine Frau stammte aus dem Geschlecht Aarons, sie hieß Elisabeth« (*Lukas* 1, 5; zitiert nach der Einheitsübersetzung).

Schon das erste Wort »egéneto« ist überreich an semitischem *couleur locale*. Diese Wendung, meistens auch mit »kai« versehen, wurde häufig am Anfang der Episoden wie auch der ganzen Bücher der Septuaginta (wie »Hosea«, »Judith«, »Ruth«, »2. Könige«) verwendet, um das hebräische »wjhj (wajjehí)« mit konsekutivem »waw« wiederzugeben<sup>2</sup>. Auch bei den übrigen Synoptikern wie in der Apostelgeschichte markiert dasselbe Wort den Anfang dieser oder jener Episode. Auch die Wendung »to ónoma autēs Elisabet« (»ihr Name war Elisabeth«) gemahnt etwa an die Worte »ijjób schemó, Iōb to ónoma autoú« (»Hiob war sein Name«), im ersten Satz des »*Buches Hiob*«.

---

1 Vgl. K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In: H. Temporini, W. Haase (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Reihe II, Bd. 25, 2, Berlin 1984, 1031-1432; 1831-1885; D. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia 1987.

2 Vgl. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. I, Prolegomena. 3rd ed. Edinburgh 1908, repr. 1949; M. Johannesson, Das biblische »kai egéneto« und seine Geschichte. In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 53, 1926, S. 161-212.

Wohl hat der Verfasser den Kontrast nicht ohne Absicht verschärft; dem zivilisiertesten unter den Evangelisten, der gerade im Prolog über die Sachen wie »diēgēsis peri tōn peplēroforēmēnōn en hēmīn pragmatōn«<sup>3</sup> sprach (was gewissermaßen an die »pragmatikē istoriā« eines Polybios<sup>4</sup> gleichsam aus der Ferne gemahnt), dürfen wir eine bewusst geplante und bewusst durchgeführte Einübung in die verschiedenartigen Stilistiken zutrauen.

Was aber bei Lukas, vermutlich auch bei dem Verfasser des »Briefes an die Hebräer«, mehr oder weniger bewusst und ausgerechnet sein konnte (wollen wir uns ins Gedächtnis rufen, was Eduard Norden über den »Brief an die Hebräer« in seinem berühmten Standardwerk »Die antike Kunstprosa« einst gesagt hat)<sup>5</sup>, – geschah bei den anderen Autoren des »Neuen Testaments« unbewusst und unwillkürlich. Die Tatsache, dass die Herrenworte schon eine Übersetzung sind, ein Produkt dessen, was in der heutigen Theorie des Missionswesens »Inkulturation« heißt, ist für die ganze neutestamentliche Literatur höchst aufschlussreich<sup>6</sup>.

Was nun die konkreten Aspekte des möglichen hellenistischen Einflusses auf die neutestamentlichen Texte betrifft, so soll jeder Fall einzeln überprüft werden.

Beginnen werden wir mit einer Form der hellenistischen Literatur, deren Anwesenheit im »Neuen Testament« wenigstens kontrovers ist. Freilich erscheint diese Form, um es mit einem Calembourg auszudrücken, per definitionem recht unförmlich; aber gerade diese regelrechte Unförmlichkeit macht die fixierte Eigenartigkeit der Gattung aus. Was ich meine, ist die populärphilosophische, vorwiegend durch den kynisch-stoischen Moralismus geprägte Belehrungsform, die man heute noch nicht selten Diatribe<sup>7</sup> nennt,

---

3 Das Wort »prágma« in demselben Sinn »Ereignis, Geschehnis, Vorkommen, Tatsache« findet man bei Josephus, und zwar in Verbindung mit dem Wort »istoriā« (Vi. 40 »tēn istoriān tōn pragmatōn toutōn anagrafeín« c. App. I, 47). Vgl. S. Schulz, Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums. In: Studia Evangelica II, 1, Berlin 1964, S. 135-145: der Autor versucht auf eine recht scharfe und geistreiche Weise, das Selbstverständnis von Lukas gegenüber dem von Markus zu schattieren, identifiziert aber u. E. unkorrekterweise die Begriffe »diēgēsis« (Erzählung) und »bíos« (Leben, Lebensgeschichte).

4 Vgl. Pol. hist. 9, 1 f.

5 E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance. 3. Aufl., Bd. II, Leipzig 1915.

6 Vgl. M. Black, An Aramaic Approach to Gospels and Acts. 3rd ed. Oxford 1967; D. Hill, Greek Words and Hebrew Meanings. Cambridge UP 1967; J. A. Fitzmyer, A Wandering Aramaean. 1979.

7 Vgl. z. B. K. Berger, Einführung in die Formgeschichte. Tübingen 1987, S. 257 (Varian-

obwohl dieser quasiterminologische Wortgebrauch unantik ist und noch von Paul Wendland<sup>8</sup> nur mit Zweifeln angenommen wurde. Vielleicht wäre es sachgerechter, von der heidnischen »homilia« oder vom heidnischen »sermo« zu sprechen<sup>9</sup>. Diese didaktische Form sucht ihre Didaktik womöglich zu beleben und dadurch dem Hörer bzw. dem Leser schmackhaft zu machen. Obwohl sie wirklich durchaus monologisch ist und bleibt, verleiht sie ihren Sätzen und Perioden nicht nur die dem lebhaftesten Streitgespräche eigene Dynamik, die unter anderem auch in einer ungezwungenen, ja assoziativen Gedankenfolge ausgedrückt wird, sondern imitiert auch direkt die Anwesenheit eines Dialogpartners, indem die belehrende Stimme diese imaginären Partner anspricht, dann sich selbst Fragen stellt, sich selbst »ex persona« des Partners widerspricht, um noch später ihre eigenen Gegenbeispiele ins Feld zu stellen. Dadurch wird diese Form gleichsam zum reduzierten bzw. impliziten Dialog. Es genügt, eine beliebige charakteristische Stelle aus Epiktet oder Seneca ins Gedächtnis zu rufen, um der Hauptmerkmale der so genannten Diatribe gewahr zu werden.

Ziemlich früh wurde die Technik der heidnischen »homilia« durch die christliche Homiletik geerbt. Noch früher aber finden wir sie im »Neuen Testament« bei Paulus.

So spricht Paulus seine Leser wie auch seine Gegner als eine personifizierte Sammelfigur an – »ō anthrōpē«, vgl. etwa *Röm.* 2, 1: »Darum bist du so unentschuldig – wer du auch bist, Mensch, wenn du richtest«. Vgl. auch *Röm.* 9, 20: »Wer bist du denn, dass du als Mensch...« (Bekanntlich hat Martin Luther diese Ansprache durch »O Mensch« wiedergegeben, und von daher stammt auch die ganze »O Mensch«-Rhetorik in der deutschen Dichtung bis zum »Mitternachtslied« von Friedrich Nietzsche – aber dies sei nur *en parenthèse* erwähnt.)

Sehr charakteristisch für den paulinischen Stil sind die rhetorischen Fragen an sich selbst, meistens mit dem für den Leser unvergesslichen »ti oun« (»was nun«) oder »ti gar« eingeführt und mit dem nicht minder unvergesslichen »mē genoito« (nach Luthers Übersetzung »das sei ferne«) beantwortet. Vgl. *Römer* 6, 15: »Heißt das nun, dass wir sündigen

---

te: Dialexis). Einflussreiches Beispiel bleibt wohl das Werk von R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen 1910.

8 P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*. Handbuch zum Neuen Testament. I. Bd., 2. u 3. Teil, Tübingen 1912, S. 112.

9 Nicht umsonst wurden gerade diese Termini durch die mündliche Predigt der christlichen Kirche beibehalten. Noch bei den Predigern der patristischen Zeit, so bei dem berühmten Chrysostomos (der übrigens eine besondere Vorliebe für Paulus zeigte), finden wir durchaus »diatribische« Einstellungen in Hülle und Fülle.

dürfen, weil wir nicht unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade? Keineswegs!«; In *Römer* 9, 14: »Heißt das nun, dass Gott ungerecht handelt? Keineswegs!« Oder im *1. Kor.* 14, 26: »Was soll also geschehen, Brüder?« (»ti ouv estin, adelfoi«).

Die aufeinander folgenden Fragen und Antworten tendieren dazu, recht lakonisch formuliert zu sein, wie manche Erwidrerungen in den griechischen Dialogen seit Platon es sind. Die Beispiele aus Platon und seinen Nachfolgern werden wohl jedem von selbst in Hülle und Fülle ins Gedächtnis kommen; und wir werden uns mit einem einzigen paulinischen Beispiel (nochmals aus dem *Römerbrief* 3, 9) begrenzen: »Was heißt das nun? Sind wir im Vorteil? Ganz und gar nicht.« Motive für die Verwendung solcher Techniken sind bei den klassischen, griechischen Autoren und bei Paulus dieselben, nämlich die rhetorische Nachahmung einer scharfen und aufgelegten mündlichen Diskussion. Diese Nachahmung hatte das Ziel, den Leser anzuspornen und ihm das erbauliche *raisonnement* näher zu bringen.

Natürlich empfand auch die rabbinische Lehrtätigkeit dasselbe Bedürfnis und hatte auch ihre eigenen Mittel für die Belebung ihrer Prozeduren hervorgebracht. Diese Mittel aber, wie etwa die ausgesucht grotesken Gleichnisse, gehören zu anderen Ebenen des Textes als die Technik der so genannten Diatribe. Wohl bestimmen sie die Topik, die *imagerie*, nicht aber das Tempo und den Satzbau, wie die Intention des Paulus nach dem Beispiel der hellenistischen Moralisten es tut.

Diese Frage bekommt also eine positive Antwort. Nicht umsonst war Paulus nicht nur ein Nachkomme und Zögling der Pharisäer, sondern auch aus einer echt hellenistischen Stadt gebürtig.

Anders steht es um eine andere Frage: ob das Genre des hellenistischen Bios die literarische Form der Evangelien mitbestimmt hat.

Mit der durch Rudolf Bultmann<sup>10</sup> und seiner Schule aufgestellten und weithin aufgenommenen (obwohl auch durch neuere *trends* bestrittenen) These, die Evangelien seien doch auf keine Weise mit der Gattungsform der griechisch-römischen Biographie in jegliche wesentliche Verbindung zu bringen<sup>11</sup>, bin ich durchaus einverstanden; nur die gängi-

---

10 Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 9. Aufl. Göttingen 1979, S. 399-400.

11 Es ist aufschlussreich, dass wenn Justin die Evangelien durch einen griechischen literarischen Terminus bezeichnen wollte, er nach dem xenophontisch anmutenden Wort »apomnēmoneúmata« (»Mitteilungen aus der Erinnerung«) griff (z. B. I apol. 66). »Memorablen« sind keine Biographie, ja von ihr formgemäß »toto coelo« (»einen ganzen Himmel weit«) entfernt, obwohl in den Diskussionen der Neutestamentler beide Termini mehrmals bedauerlicherweise verwechselt wurden.

ge Beweisführung erscheint mir viel weniger überzeugend als die These selbst.

1. Die Bezogenheit der Evangelien auf das so genannte Kerygma, auf die Verkündigung der Frohbotschaft, d. h. auf das Phänomen der Predigt mit dessen praktischen Forderungen, beweist bei der Diskussion um jene These recht wenig. Die antiken Pythagoras-Biographien seit Aristoxenos (4. Jh. v. Chr.) bis Jamblichos (3. Jh. n. Chr.), wie auch die Biographien der neuplatonischen Meister und Thaumaturgen wie die »*Vita Plotini*« von Porphyrios oder die »*Vita Isidori*« von Damaskus gehören ihrem Inhalt und ihrer Funktion nach nicht zweideutig in den Bereich der heidnisch-philosophischen bzw. heidnisch-mystischen Predigt. Was die späteren christlichen *vitae sanctorum* betrifft, braucht man über ihre ausgesprochen erbauliche Tendenz kein Wort zu verlieren, und doch ist die ganze christliche »Hagiographie« in Byzanz wie im Abendland in literarischer Hinsicht ein homogener Zweig am Baum der griechisch-römischen Biographie. Nicht umsonst blieb die Gattungsbezeichnung bei dem Übergang zur »hagiographischen« Topik unverändert: »bíos«, »vita«<sup>12</sup>. Und außerdem erwies sich das biographische Genre schon in der heidnischen Zeit als reich an Möglichkeiten einer erbaulichen Wirkung: es genügt, der plutarchischen »paradeigmata aretēs« (»Beispiele des tugendhaften Lebenswandels«) zu gedenken. Die Topik der Wundererzählungen war auch für die griechisch-römische Biographie keineswegs fremd: die schon erwähnten Pythagoras-Biographien und auch natürlich das umfangreiche Werk von Philostratos über Apollonios von Tyana können als Musterbeispiele dienen.

2. Die Tatsache, dass ein so wichtiger Anteil am Umfang der Evangelien, besonders des »*Matthäusevangeliums*« oder des »*Lukasevangeliums*«, nicht den narrativen Episoden eines »chronographisch« erzählten »Lebens Jesu«<sup>13</sup>, sondern den Gleichnissen und Lehrstützen, den Apophthegmata, Aphorismen und »Scholien« Jesu zukommt, indem sein »eigentliches« Leben so unvollständig, mit so vielen offensichtlichen Lücken dargestellt wird, – diese Tatsache ist an sich auch kein Beweis.

---

12 Dem widerspricht gar nicht, dass in den byzantinischen Manuskripten die Titel der hagiographischen Werke dem alten »bíos« noch das synonymische, doch später in sein Recht eingegangene Wort »politeia« begeben (Gebrauch dieses Wortes im Sinne von »Lebensart und -weise«).

13 Das Wort »chronographisch« wird im Sinne von A. Weizsäcker (Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik. Berlin 1931) verwendet. Nach Weizsäcker wird die griechisch-römische Biographie als Ganzes durch die Polarität des »chronographischen« und »eidologischen« Elementes bedingt.

Die Idee, dass Biographie eine nach lückenloser Vollständigkeit strebende »Chronik eines Lebens« sein soll, ist durchaus modern und nur unter modernen Verhältnissen möglich. Sie braucht, um als eine Selbstverständlichkeit erscheinen zu können, vor allem die Existenz einer biographischen Dokumentation im neuzeitlichen Stil. Der griechische Bios aber war in ganz verschiedenen Verhältnissen entstanden, als das Leben eines Individuums – falls es nicht etwa als Thronerbe in eine römische Kaiserfamilie hineingeboren wurde, – naturgemäß weitgehend undokumentiert blieb. Bei Plutarch z. B. bestehen die Biographien von Gesetzgebern wie Lykurg und Numa überwiegend aus Nachrichten wie auch Plaudereien über die beiden Gesetzessammlungen bzw. über die lakonischen und altrömischen Sitten und Bräuche; und auch früher, in der hellenistischen Zeit, gab es die Dichter- und Philosophenbiographien, die größtenteils aus einem Werkverzeichnis oder aus einer »doxographischen« Lehrmeinungsangabe bestanden. In der wohlbekannten »*Vita Demonactis*« von Lukian ist der Anteil der Apophthegmata und Scholien am Ganzen nicht geringer als in den Evangelien, sondern noch größer – schon darum, weil bei Demonax, der ja ein Alter von fast 100 Jahren erreichte, die Passionsgeschichte, die in den Evangelien das wichtigste narrative Gegengewicht ausmacht, fehlen muss<sup>14</sup>.

Weder eine erbauliche oder mystisch-theologische Tendenz also, noch das Übergewicht des Logien-Materials, noch die völlige Abwesenheit jeglicher Informationen über die ganzen Lebensabschnitte des Helden sind also an sich mit dem biographischen Genre, wie es die Antike selbst verstand, inkompatibel.

Wenn wir einmal den Bereich der kanonischen Evangelien gegen den der griechischen Biographie sachgerecht abzugrenzen versuchen, sind wir verpflichtet, nach anderen, gültigeren Kriterien zu fragen. Vor allem ist es vonnöten, den Begriff des biographischen Genres, wie die Antike es geschaffen hat, adäquat genug zu fassen. Wir dürfen nämlich beileibe nicht den »allgemeinen«, d. h. ahistorischen bzw. modernen Biographiebegriff zum Ausgangspunkt unserer Reflexion machen, sondern müssen vom historisch überprüfbareren Tatbestand, von der geschichtlichen Wirklichkeit der antiken Biographie samt deren charakteristischen Merkmalen ausgehen.

Nicht umsonst gibt das »*Etymologikon Magnum*«, eine byzantinische

---

14 Es gibt eine relativ neuere Arbeit, welche die »*Vita Demonactis*« gerade im Vergleich mit den Evangelien betrachtet, deren Methodik aber m. E. einige Zweifel provoziert: H. Cancik, Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians »*Demonax*«. In: H. Cancik (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Tübingen 1984, S. 115-130.

Kompilation aus viel älteren Quellen, das Wort *Bios*, dieses Schlüssel- und zugleich Bezeichnungswort des biographischen Genres im Altertum, mit »*eidos zōēs*« wieder<sup>15</sup>. Die griechisch-römische Biographie blieb immer »Lebensbeschreibung« im ursprünglichsten Sinne des Wortes: um die Beschreibung eines »*eidos zōēs*«, d. h. einer Lebensweise, einer »Existenzform« ging es grundsätzlich, nicht um eine »Chronik«, eine Lebensgeschichte<sup>16</sup>.

Wie verschieden die Typen der griechisch-römischen Biographie sich auch zeigten, ob sie nun von der Philosophie, von der Rhetorik oder von der hypomnematischen Vielwisserei her konstituiert wurden, blieb die Grundintention dieses Genres immer dieselbe: sie war jeweils auf eine erklärende, erläuternde Beschreibung – und letzten Endes auch auf die Klassifizierung – einer persönlichen Existenzform, eines »*eidos zōēs*« gerichtet, auf die Einordnung dieses »*eidos zōēs*« in ein gegebenes System der ethisch-charakterologischen oder anderen Koordinaten. So boten die Rhetorik wie der Populärmoralismus die gängigen Tugenden- und Lasterkataloge als Koordinaten an, die Philosophie die aristotelischen Lehren vom *Ethos* und vom *Pathos* wie auch die peripatetische Charakterologie im Stile eines Theophrast; und was die Hypomnematik betrifft, der heute etwa das Genre eines Enzyklopädieartikels entspricht, ist ohne weiteres offensichtlich, dass sie ohne irgendwelche generalisierende Schemata gar nicht auskommen kann.

Für die antike biographische Literatur wurde nun auch die Explizierung der oben erwähnten Koordinatensysteme zur inneren Notwendigkeit. Höchst charakteristisch ist für sie die Darlegung Punkt für Punkt, Paragraph für Paragraph, wo erst eine generelle These in abstrakter Form aufgestellt wird – eine Behauptung etwa, der Held wäre »*megalo-psychós*« (»hochherzig«) oder »*hybristikós*« (»zuchtlos«), »*filofrón*« (»wohlwollend«) oder »*filotimós*« (»ehrgeizig«), usw., – dann aber die zur Veranschaulichung dieser These dienenden Episoden kommen, und zwar nicht in chronologischer, sondern in sinngemäßen Reihenfolgen, nicht *per tempora*, sondern *per species*, wie es Sueton in eine Formel

---

15 Etym. magn. ad »*bíos*«.

16 Darum ist die durch A. Weizsäcker vorgeschlagene und in der vorigen Anmerkung 12 erwähnte Einteilung der plutarchischen Biographie bzw. der antiken Biographie überhaupt in die »Eidologie«, alias »Seinsbeschreibung«, und die »Chronographie«, alias »Zeiterzählung«, an sich nicht grundsätzlich, sondern sekundär und untergeordnet, weil auch die »zeiterzählenden« Komponenten einer Biographie immer noch dem Zweck der »Seinsbeschreibung« dienen und auf diesen Zweck orientiert waren.

gefasst hat<sup>17</sup>. Nicht minder charakteristisch ist der Reichtum an Werturteilen, an beurteilenden Beiwörtern, auch an psychologischen Motivationen: um der Veranschaulichung von Tugenden und Lastern des Helden zu dienen, sollten seine Taten sich zuerst einer Präparation, einer Prozedur des Erläuterns unterwerfen. Jede Tat wurde also nach dieser oder jener Kategorie klassifiziert, auf dass die Einordnung des Charakters als eines Ganzen begründet würde.

Eine der Sonderformen dieser expliziten Einordnung des Individuellen in ein typologisches System war die »parallele« Gruppierung der Helden bei Plutarch: jedes Paar stellt je einen Griechen und einen Römer zusammen, die derselben Klasse zugerechnet werden. So sind Lykurg und Numa als Vertreter der Klasse »Gesetzgeber der althehrwürdigen Zeiten«, Alexander und Caesar als Vertreter der Klasse »Grosse Alleinherrscher« dargestellt. Die vergleichenden Epiloge, die »synkriseis«, führen das Werk der Generalisierung zum Ende. Es ist höchst symptomatisch, dass der moderne, auf das Konkrete, Individuelle, Einmalige orientierte Geschmack diese Vergleichen pedantisch, ja unerträglich findet, obwohl noch Montaigne sie bewundert hat<sup>18</sup>. Natürlich sind sie »schematisch«, aber die höchste Aufgabe der antiken Biographie bestand gerade im Werk der Schematisierung des Einmaligen. Der antike Rationalismus hatte nun einmal einen ausgesprochen deduktiven Charakter (der dann an der Schwelle der Neuzeit durch Francis Bacon kritisiert wurde); daher hat er sich in der Moralkasustik, in der Rhetorik und dergleichen mehr verwirklicht. Die Schematisierung war der griechische Weg zur intellektuellen Bewältigung der Wirklichkeit.

Was die christliche Hagiographie betrifft, hat sie die generalisierende Grundeinstellung der antiken Biographie nicht nur beibehalten, sondern auch verschärft (wie etwa die christliche Scholastik den deduktiven Charakter des antiken Rationalismus verschärft hat). Die bewertenden Epitheta werden immer häufiger und funktionieren wie Wegweiser nach Himmel und Hölle: mit extremer Ausführlichkeit informieren sie den Leser, welche Personen und Taten »gottgefällig«, »gottergeben« und »gottselig«, und welche »gottverhasst« und »gottwidrig« zu nennen sind. Die psychologisch-ethische bzw. spirituelle Motivation jeder Handlung des Heiligen wie auch seiner Antagonisten ist dem hagiographischen Genre im Grunde

---

17 Suet. div. Aug. 9. Vgl. bei demselben Sueton das programmatische Wort »summatim« (div. Iul. 44), das dem Terminus der griechischen Rhetorik »kefalaiodōs« (»hauptsächlich«, »summarisch«) entspricht.

18 M. Montaigne, Essais. II, 32.

genommen wichtiger als die Handlungen selbst; was entscheidet, was in den Augen des Herrn Wert hat, ist nicht eine äußere Tat, sondern eine innere Intention und Disposition des Herzens, die eigentlich dem Herrn allein offen steht, zugleich aber auch dem Hagiographen transparent zu sein scheint. Alles erhält eine gründliche, ausführliche Erläuterung; das Konkrete wird immer generalisiert und auf das Abstrakte bezogen. Eben darin besteht die Erbaulichkeit des hagiographischen Genres.

Nun sind die kanonischen Evangelien, wie paradox es auch klingen mag, vom erbaulichen Stil der später kommenden Hagiographie am meisten entfernt und damit auch fern von allen Arten der hellenistischen Biographie. Während ein biographischer und mehr noch ein hagiographischer Schriftsteller immer einen expliziten ethisch-psychologischen (im Falle der Hagiographie auch theologischen und spirituellen) Kommentar dem von ihm Erzählten beizulegen bemüht ist, und zwar solcherweise, dass der Text sozusagen seinen eigenen Kommentar enthält und anbietet, – weigern sich die Evangelisten, dasselbe zu tun. Die bewertenden Epitheta sind aus den Evangelien im Großen und Ganzen verbannt; wir können uns gar nicht vorstellen, dass beispielsweise Johannes der Täufer etwa »gottgefällig« oder »gottergeben«, Herodes oder Kaiphas etwa als »gottverhasst« abgestempelt würden. Nur im »Lukasevangelium« (Lukas 1, 1), das sich doch selbst als eine »diēgēsis tōn [...] pragmatōn« (»Erzählung ... über die Taten«) bezeichnet, also der hellenistischen Geschichtsschreibung (und indirekt – aber nur indirekt – wohl auch der Biographie) verhältnismäßig nahe steht, lesen wir, dass Zacharias und Elisabeth »dikairoi enantion tou theou« (»waren gerecht vor Gott«) und »ámemptoi« (»ohne Tadel«) lebten (Lukas 1, 6), oder dass der heranwachsende Knabe Jesus an »Weisheit [...] und ›cháris« (›Wohlwollen«) bei Gott und den Menschen« zunahm (2, 52); aber auch bei Lukas erscheinen derartige Wendungen höchst selten und zwar an der Peripherie der Erzählung. Näher am Mittelpunkt werden sie so gut wie zum Tabu. Was sich über die Eltern von Johannes dem Täufer noch sagen lässt, darf nicht über Johannes selbst gesagt sein; was für Jesus als den Heranwachsenden passt, passt für den Erwachsenen nicht mehr. Bei den übrigen Synoptikern gibt es überhaupt nichts dergleichen; und die etwas rätselhafte, völlig isolierte Bemerkung des »Johannesevangeliums«, Judas Iskariot sei »kléptēs« (»Dieb«) gewesen (Johannes 12, 6), kann wohl auch nicht als ein konventionelles bewertendes Epitheton gelten. Im Raum der kanonischen Evangelien geziemt es offenkundig nur dem Meister selbst, die Urteile zu fällen, nicht aber dem Erzähler. Eben darum sind auch psychologische Motivationen unmöglich: die »ek pollōn kardión dialogismoí« (»Überlegungen aus vielen Herzen«) (Lukas 2, 35)

werden durch den Gang der Heilsgeschichte selbst geoffenbart, nicht aber durch menschliche Erörterungen erklärt. Vieles soll durchaus ängstlich und undurchdringlich bleiben, wie etwa die Motive vom soeben erwähnten Judas beim Verrat; die angeführte Bemerkung *Johannes* 12, 6 erklärt kaum etwas, bedarf vielmehr selbst einer Erklärung. Eigentlich gibt sich jede Episode, jede Einzelheit in den Evangelien, grundsätzlich anders als es in der Biographie der Fall war, letzten Endes als Änigma, das einer Auslegung harret, einer Deutung harret: als eine Aufgabe für die Exegeten und Kommentatoren, für die Hymnographen und die Ikonenmaler, für die ganze christliche Kultur.

Und jetzt erlauben wir uns eine allgemeine Spekulation. Was die Evangelien für den Glauben und für die Theologie auch sein mögen, in der kulturgeschichtlichen Perspektive machen sie den Urtext der christlichen Kultur aus, wie etwa Homer und Hesiod den Urtext der antiken Kultur ausmachten, indem sie unzählige Kommentare, Deutungen, Auslegungen verursachten. Die niemals endgültig gelöste Aufgabe der Auslegung eines Urtextes gibt jeder Kultur ihr Paradigma. Eben dann aber kann ein Text, der sich selbst auslegt, wie eine antike *Vita* oder eine christliche Heiligenvita es tut, niemals zum Urtext einer Kultur werden. Freilich ist jede traditionsgebundene Kultur bereit, auch die Kommentare zu kommentieren, wie es aus der Geschichte des mittelalterlichen oder des östlichen Denkens hervorgeht; und doch bleibt das Kommentieren der Kommentare auch für solche Kulturen nur eine sekundäre und partielle Aufgabe. Ein Urtext muss wohl naturgemäß anders sein: kein allzu sehr in sich selbst geschlossenes Reflexionswerk, sondern eine immer offene Ansprache, die den kommenden Generationen gilt<sup>19</sup>.

Die Frage, warum die Evangelien doch nicht dem Genre der griechischen Biographie angehören, bekommt letzten Endes die folgende Antwort: weil Jesus, der eingeborene Sohn der johanneischen Texte wie auch der Glaubensbekenntnisse (»monogenēs«, »unigenitus«, »unicus«), der Einzigartige, nach dem Glauben der Evangelisten wie der ganzen christlichen Tradition keiner Klassifizierung unterworfen ist, keinem generellen System eingeordnet sein kann. Seine Lebensart und sein »Ethos« bleiben Geheimnisse, die nicht psychologisch oder moralistisch erörtert sein können, sondern nur durch die Paradoxa der christlichen

---

19 Vgl. die entgegengesetzte Position bei: H. Cancik, Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie. In: *Humanistische Bildung* 4, 1981, S. 63-101. Ich nehme die dort geleistete Kritik des romantisch und unklar verstandenen Begriffs der »Urliteratur« als gesunde intellektuelle Provokation an, betrachte aber die positiven Thesen von H. Cancik als unbewiesene und unannehmbare.

Theologie und mehr noch durch das christliche Tun der Glaubenshelden ausgelegt werden.

Vielleicht klingt diese Antwort hochtrabend und nicht akademisch genug. Aber sie besagt einen Sachverhalt, der bis in die schlichsten Einzelheiten der literarischen Komposition zu verfolgen ist. War der Inhalt einer antiken Biographie *per species*, Punkt für Punkt dargestellt, – so erweist sich jeder Versuch, das Kontinuum einer narrativen Einheit in den Evangelien nach diesem rationalistischen Paradigma zu zergliedern, als unadäquat und letzten Endes undurchführbar. Zwar wird dieser Versuch immer wieder unternommen, wie im Laufe der wissenschaftlichen Inhaltsanalysen so auch bei der pragmatisch orientierten Textbearbeitung in den populären Bibelausgaben, wo jedem Abschnitt ein Titel beigegeben ist. Aber gerade die daraus folgenden Unstimmigkeiten sind an sich aufschlussreich. Wollen wir als Beispiel die ersten Kapitel des »*Matthäusevangeliums*« betrachten. Die Verse 1, 1 – 1, 17 werden in den gängigen Ausgaben als »*Der Stammbaum Jesu*«, die Verse 1, 18 – 1, 25 als »*Die Geburt Jesu*« betitelt. Es sieht wie eine für die antike Biographie höchst charakteristische Rubrizierung »*génos – génnēsis*« aus. Aber die Sache liegt nicht so einfach. Die Worte, die als »*Stammbaum*« wiedergegeben werden, sind bekanntlich »*biblos genéseōs*«, eine Wendung, die (wie die ihr entsprechende hebräische »*sepher toledot*«) recht vieldeutig ist (von »*Genealogie*« durch »*Werdensgeschichte*« zu »*Tatenbericht*«) und eine klare Anspielung auf das Buch *Genesis* 2, 4 wie auf den griechischen Titel des Buchs enthält. Das Schlüsselwort »*génesis*« kommt aber im Vers 1, 18, also gleich am Anfang des folgenden Abschnittes, wieder<sup>20</sup>: »*tu de Iēsou Christou ē génesis houtōs ēn*«, »*was aber Jesum Christum betrifft, so geschah sein Ursprung folgenderweise*«<sup>21</sup>. Und in der Tat geht es im folgenden Abschnitt nicht sofort um die Geburt Jesu, sondern ganz wörtlich um seinen »*Ursprung*«, d. h. um die jungfräuliche Empfängnis (1, 18 – 1, 24); die Geburt als solche wird ganz vorübergehend nur im Vers 1, 25 erwähnt. Also haben wir statt der für die Biographie üblichen Themengliederung (Stammbaum-Geburt) ein Nebeneinander der Dimensionen (»*Ursprung*« I und »*Ursprung*« II). Die übernatürliche »*Genesis*«

---

20 Freilich geben einige Manuskripte die Lesung »*génnēsis*«, die auch durch den so genannten »*Textus Receptus*« angenommen wurde; die allgemeine Entscheidung der wissenschaftlichen Textologie für die viel besser belegte Lesung »*génesis*« ist z. B. bei B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. UBS 1971, S. 8 begründet.

21 Unsere Übersetzung beruht auf der Sinnakzentuierung durch die Wortfolge und den Gebrauch des Partikels *de*.

hebt zwar die davidsche Genealogie nicht auf, aber dadurch kommt die einzigartige Spannung zu Wort: der mystische »Ursprung« wird dem dynastischen »Ursprung« bedeutungsschwer entgegengestellt, und diese Nuance ist durch die viel sagende Wiederholung des Wortes »génésis« je am Anfang zweier aufeinander folgender Abschnitte klargemacht<sup>22</sup>. Für eine Biographie wäre eine eindeutige Grenze zwischen den allgemein konzipierten Rubriken »Stammbaum« und »Geburt« durchaus normal, ja notwendig; mit den Evangelien steht es anders. Die Identität Jesu ist mit den gegebenen Rubriken nicht zu fassen. »Da fragten sie Ihn: ›Wer bist du denn?‹« (*Joh.* 8, 25). Das alte Wort von Heraklit paraphrasierend, können wir sagen: diese Identität will und zugleich will nicht den Namen des Davidssonnes. Sie ist nicht klassifizierbar<sup>23</sup> – und eben darum so unbiographisch wie nur möglich.

Folglich betrachte ich die ziemlich viel beachtete Theorie von P. L. Shuler<sup>24</sup> als unakzeptabel. Nochmals wird vorgeschlagen, die Evangelien, besonders das »*Matthäusevangelium*«, dem Paradigma von »encomium or laudatory biography« unterzuordnen. Nun, die manchmal geäußerten Zweifel an der bloßen Existenz jenes Paradigmas<sup>25</sup> verraten wohl einen Mangel an Kenntnissen im Bereich der klassischen Philologie; die vorhandenen und viel untersuchten Texte, vor allem »*Euagoras*« von Isokrates, »*Agesilaos*« von Xenophon und viel später in der römischen Literatur »*Agricola*« von Tacitus wurden immer mit Fug und Recht als Musterbeispiele des biographischen Enkomions betrachtet. Die Merkmale dieses Genres sind mehrmals festgestellt; und eben diese Merkmale – die lo-

22 Diese verbal akzentuierte Spannung als Ergebnis der mechanischen »redaktorischen« Vereinigung zweier Versionen – der (vermeintlich die Vaterschaft von Joseph voraussetzenden) davidschen Genealogie mit der Erzählung über die jungfräuliche Empfängnis – zu deuten, ist m. E. abwegig. Das »*Matthäusevangelium*«, wie es heute vor uns liegt, ist ein sehr durchdachter, in sich geschlossener Text. Vgl. die Analyse seiner Wortstrategie z. B. bei R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. 2. ed. Grand Rapids, Mich. 1994.

23 Natürlich stellen die Begriffe wie »Menschensohn«, »Messias«, »Leidender Gottesknecht« usw. (deren Relevanz für das »Selbstbewusstsein Jesu« und deren präzise Bedeutung im Kontext der neutestamentlichen Theologie übrigens heftig umstritten wird) keine Klassifizierung im Sinne der griechischen Biographie, eher ihr Gegenteil dar. Und die hellenistisch anmutende und mit der biographischen Grundeinstellung verträgliche Formel »*theiós anēr*« (»Mann Gottes«) ist in ihrer Anwendung auf Jesum doch eine Konstruktion der Neutestamentler, keine textuelle Gegebenheit.

24 P. L. Shuler, *A Genre for the Gospels*. Philadelphia 1982.

25 »Whether the genre actually exists is debatable«: *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Ed. by R. J. Coggins & J. L. Houlden, London 1990, S. 268.

gisch-rhetorische Strukturierung des Materials, die bewertenden Epitheta, die alle zusammen einen Katalog der Tugenden des Helden ausmachten<sup>26</sup> – fehlen in den Evangelien, besonders in dem durch P. L. Shuler als Beispiel gewählten »*Matthäusevangelium*«, ganz und gar.

Eine andere Frage betrifft die Bedingung der Evangelientexte durch die spezifisch jüdischen literarischen Formen wie Haggada und Midrasch. Aber diese Frage steht schon außerhalb unseres Themas. Wir wollen nur apropos bemerken, dass der oben genannte Matthäus-Kommentator R. H. Gundry, der in der emphatischen Behauptung der Rolle dieser literaturwissenschaftlich nicht klar definierbaren Elemente wohl zu weit geht<sup>27</sup>, doch bezüglich des einmaligen literarischen Charakters der Evangelien die These klar aufstellt: »Like the other gospels, then, Matthew remains a literary anomaly testifying to Jesus' impact«<sup>28</sup>.

---

26 Z. B. zeigt der »Agesilaos« von Xenophon folgende Struktur: Taten (1.-3. Kap.) – »dikaiosynē« (»Gerechtigkeit«) und »eusébeia« (»Gottesfurcht«, »Frömmigkeit«) (4. Kap.) – »egkráteia« (»Selbstbeherrschung«) (5. Kap.), »andρεία« (»Tapferkeit«) und »sofia« (»Weisheit«) (6. Kap.), Vaterlandsliebe (7. Kap.); dann kommt noch eine der Tugenden von dem Helden mit den Lastern der Perserkönige und eine Sammlung seiner Aussprüche (8.-10. Kap.). Diese rhetorisch-logische Einstellung kann mehr oder weniger drastisch sich bekunden, für die literarische Gattung eines biographischen Enkomions aber macht sie eine *conditio sine qua non* aus. Wo finden wir ähnliches in den Evangelien?

27 Vgl. R. H. Gundry, op. cit. S. 623-647 und passim.

28 Ibid. S. 599.