

Die Datierung des Neuen Testaments

Autor(en): **Ellis, E. Earle**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **42 (1986)**

Heft 5

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878306>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Datierung des Neuen Testaments*

Die vor einiger Zeit veröffentlichte Schrift von J. A. T. Robinson, «Redating the New Testament»¹, vertritt die These, sämtliche neutestamentlichen Schriften seien vor dem Jahre 70 n. Chr. geschrieben worden. Diese von grossem Sachwissen zeugende und sorgfältig durchdachte Publikation bietet – wie man sie auch immer letztlich beurteilen mag – in vielen Fällen eine eindrucksvolle Argumentationsweise. Das Hauptanliegen von Bischof Robinson ist es, den historischen «Sitz im Leben» für alle neutestamentlichen Schriften anhand ihrer Beziehung zueinander und zu bestimmten äusseren Ereignissen zu rekonstruieren. Weniger Aufmerksamkeit schenkt er einem zweiten Faktor: dem Hintergrund und der Entwicklung der Literarkritik des Neuen Testaments. Und doch ist gerade dieser Faktor grossenteils dafür verantwortlich, dass für viele neutestamentliche Schriften oft eine Entstehung nach dem Jahre 70 angenommen wird. Es dürfte also der Mühe wert sein, die literarische Frage weiter zu untersuchen. Zuvor aber wollen wir uns noch einmal kurz einige der äusseren Tatsachen vor Augen führen, die Robinsons Auffassung wesentlich mitbestimmt haben.

I

Von den historischen Ereignissen, die für die Datierung neutestamentlicher Schriften von Belang sind,² werden vier als besonders wichtig angesehen: die Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr.; die Christenverfolgungen zweier römischer Kaiser, nämlich die des Nero (65–68 n. Chr.) und die Domitians (ca. 95 n. Chr.); schliesslich die Abfassung des Synagogengebets gegen Häretiker (*birkat ha-minim*), die üblicherweise auf ca. 85–95 n. Chr. datiert wird. Die Eroberung Jerusalems war für die frühen Christen

* Überarbeitung eines Referats, das bei der Generalversammlung der SNTS im August 1979 vorgetragen wurde. Für die Übertragung aus dem Englischen möchte ich Frau Isolde Betz herzlich danken.

¹ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, London and Philadelphia 1976.

² Z. B.: Das Prokonsulat des Gallio (51/52 oder 52/53 n. Chr.; vgl. Apg 18, 12) und die Amtszeit des Festus als Prokurator (ca. 59–62 n. Chr.; Apg 24, 27) haben indirekte Bedeutung für die Datierung der paulinischen Briefe; das Martyrium des Jakobus (62 n. Chr.; Josephus, *Ant.* 20, 200f.) ist wichtig für die Entstehungszeit (und Verfasserschaft) des Jak und des Jud (vgl. E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen and Grand Rapids 1978, 226–236).

von ausserordentlicher Bedeutung, einmal, weil sie von Jesus selbst prophezeit worden war, zum andern, weil sie – zumindest im Evangelium und in der Apostelgeschichte des Lukas – vorausschauend (oder rückblickend) als ein Gericht Gottes über ein Volk gesehen wurde, das Christus ablehnte. Das tatsächliche Geschehen des Jahres 70 n. Chr. aber färbt weder den Wortlaut der Prophezeiung Jesu, wie sie die synoptischen Evangelien überliefern,³ noch wird es irgendwo im NT erwähnt oder auch nur in einer deutlichen Anspielung berührt.⁴

Dies ist freilich ein *argumentum e silentio*; und ein solches Argument erhält – wie bei Sherlock Holmes, als der Hund nicht bellte⁵ – erst Beweiskraft, wenn das Schweigen als solches im Gegensatz zu allem steht, was vernünftigerweise zu erwarten wäre. In vielen Schriften – antiken wie modernen – wird auf gleichzeitige historische Ereignisse keinerlei Bezug genommen, nicht einmal auf welterschütternde Ereignisse, die dem Verfasser zweifellos bekannt waren. Andererseits ist das Schweigen über die Zerstörung Jerusalems in einigen Schriften des NTs tatsächlich höchst befremdlich, nämlich dort, wo die Prophezeiung Jesu von der Zerstörung erzählt wird (Mt, Mk, Lk), ferner dort, wo die Kritik am Tempel oder sein Vorläufigkeitscharakter ein wichtiges Thema darstellt (Apg, Hebr), und schliesslich dort, wo Gottes Strafgerichte über den Ungehorsam des jüdi-

³ Mt 24, 15–22; Mk 13, 14–20; Lk 19, 42–44; 21, 20–24. Während die letztgenannte Lukasstelle die apokalyptische Bildersprache von Dan 9, 27; 12, 11 (=Mt 24, 5; Mk 13, 14) aufhellt, bezieht sie ihre eigene beschreibende Phraseologie von anderen alttestamentlichen (Septuaginta-)Stellen (z. B. Hos 14, 1; Nah 3, 10; Jes 3, 25 f.; 29, 3; Jer 20, 4 f.; 52, 4). Dies wurde von C. H. Dodd nachgewiesen in: *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 69–83 (=JRS XXXVII [1947], 52–54). Desgleichen sind, wenn die Quelle des Eusebius zuverlässig ist, die Anweisungen in Jesu Prophezeiung («fliehet ins Gebirge») schwerlich nach dem Jahre 70 formuliert worden, da sie nicht mit dem übereinstimmen, was die Jerusalemer Christen um 66 n. Chr. in Wirklichkeit taten: Nach Eusebius (*HE* 3, 5, 3) flohen sie nach Pella im östlichen Jordantal. Auch die Behauptung, dass die Evangelien grundsätzlich keine historischen Folgeerscheinungen in die «kerygmatisch» angelegte Lebensgeschichte Jesu mit einbeziehen, ist nicht ganz richtig, wie Mt 27, 8 und 28, 15 beweisen. Wenn jede in die Zukunft schauende Prophetie von vornherein abgelehnt wird, ist natürlich nur noch eine Datierung nach 70 möglich. (Eine ähnliche Prophezeiung findet sich in Apk 11, 2.)

⁴ Der Schriftabschnitt, von dem am häufigsten angenommen wird, dass er die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 widerspiegeln sollte, ist Jesu Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl. Hier wird von dem erzürnten König gesagt, dass er «ihre Stadt anzündete» (ἐνέπρησεν). Doch ist dies nach W. Eltester (Hg.), *Urchristentum-Kirche*, ed. Berlin 1960, 125 ff., ein gängiger Topos und spiegelt nicht eine Aktion wider, die speziell auf die Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. weisen würde. In der Tat findet sich der Ausdruck nur an dieser Stelle im NT; wie andere Begriffe in der apokalyptischen Rede (s. A. 3), ist er wahrscheinlich ein Anklang an die alttestamentliche Beschreibung der Eroberung Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. (Jer 52, 13: ἐνέπρησεν!).

⁵ Robinson bringt dieses Beispiel. Es stammt aus der Erzählung «Silver Blaze».

schen Volkes für den Verfasser von besonderem Interesse sind (Apg, Jud)⁶. In diesen Fällen scheint das Fehlen jeder Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems doch ein recht starkes Argument dafür zu sein, dass die betr. Schriften vor Eintritt jenes Ereignisses abgefasst wurden.⁷

Die Eroberung Jerusalems ist auch noch in anderer Hinsicht wichtig: sie markiert nicht nur die katastrophale Zerstörung einer bedeutenden Stadt, sondern gleichzeitig auch das Ende der jüdischen Welt in ihrer bis dahin bekannten Form. Aus Überresten, welche die Archäologen zutage förderten, und aus den Schriften von Qumran ist in zunehmendem Masse deutlich geworden, dass das 4. Evangelium die Form jener Welt in bemerkenswert hohem Grade bewahrt hat: die religiösen Parteien, das politische Klima, die theologischen Streitfragen und Redensarten, ja sogar die topographischen Details Jerusalems vor seiner Zerstörung.⁸ Dieser Umstand lässt die traditionelle Datierung dieses Evangeliums – es soll Ende des 1. Jh. in Ephesus in Kleinasien entstanden sein – fragwürdig erscheinen. Gleichzeitig muss man feststellen, dass die Stadt Jerusalem bei den Christen nach dem Jahre 70 nicht mehr im Mittelpunkt ihres Interesses steht. Auffallenderweise taucht der Name «Jerusalem» im Johannesevangelium nach Kap. 12 nicht mehr auf. Es ist auch möglich, dass der Wortlaut jener Warnung der religiösen Führer in Joh 11, 48, wenn Jesus weiterhin so erfolgreich sei, würden «die Römer kommen und uns sowohl die (heilige) Stätte als auch das Volk wegnehmen», eine ironische Anspielung auf das darstellt, was in Wirklichkeit geschehen war.

Das radikale Vorgehen Neros gegen die Christen – wahrscheinlich ab Winter oder Frühling des Jahres 65 n. Chr.⁹ – lebte in der Erinnerung der Kirche als die erste der vom römischen Staat betriebenen Verfolgungen

⁶ Apg 7, 47–50; 6, 13f. (vgl. 11, 28); Hebr 8, 4, 13; 9, 6f.; 10, 1–4. Vgl. auch Stellen, wo der Tempel kritisiert wird oder wo Christus, Christen und/oder die christliche Gemeinde als der wahre Tempel Gottes bezeichnet werden. Sie finden sich sowohl in Schriften, deren Abfassung vor dem Jahre 70 allgemein anerkannt ist (I Kor 3, 16; II Kor 6, 16), als auch in solchen, deren Datierung vor das Jahr 70 umstritten ist (vgl. Joh 2, 19–22; Apg 7, 48; Eph 2, 20; Apk).

⁷ Aufschlussreich für die Art und Weise, wie eine christliche Schrift nach 70 n. Chr. auf die Eroberung Jerusalems anspielt, wenn von Gottes wahren Tempel die Rede ist, ist Barn 16, 1–5. Vgl. auch Justin, *Dial.* 40.

⁸ Robinson (s. A. 1), 266–269; 278. Vgl. W. F. Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John, The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W. D. Davies, Cambridge 1956, 153–71; W. H. Brownlee, *Whence the Gospel according to John?*, in: *John and Qumran*, ed. J. H. Charlesworth, London 1972, 166–194; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963; J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda: Joh. 5, 2*, Göttingen 1949.

⁹ So Robinson (s. A. 1), 145f., in Anlehnung an G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century*, London 1913, 123–127. Der Bericht des Tacitus (*Annal.* 15, 44) setzt einen

weiter.¹⁰ In ihrem Verlauf wurden Petrus und Paulus hingerichtet, und eine «grosse Menge» von Gläubigen wurde von wilden Tieren zerrissen oder gekreuzigt und als lebende Fackeln verbrannt.¹¹ Die gegen die Christen erhobenen Anklagen schlossen allem Anschein nach das «Bekennen» des Namens Christi mit ein,¹² und nicht nur die Bosheit des Kaisers war dabei mit im Spiele, sondern – wie aus römischen und ebenso aus christlichen Quellen hervorgeht – auch eine Art von legalen Strafmassnahmen.¹³ Auch schon ohne dieselben hätte das Vorgehen des Kaisers bei etlichen Amtsträgern in den Provinzen eifrige Nachahmung gefunden. Aller Wahrscheinlichkeit nach bereitete sich somit die Verfolgung über Rom hinaus aus und bildete den Ausgangspunkt für eine fortdauernde Feindseligkeit des Staates den Christen gegenüber, wenn auch die speziell über sie verhängten Sanktionen nach dem Tode Neros aufgehoben wurden.

Neros Angriff auf die Christen ist für unser Thema in mindestens zweifacher Hinsicht bedeutsam. Erstens: Es ist fraglich, ob die wohlwollenden und freundlichen Hinweise auf die römischen Machthaber, etwa in der Apg, oder dem I Petr (2, 13–17; 3, 13), nach dem Jahre 65 n. Chr. so ohne jede Einschränkung hätten geschrieben werden können.¹⁴ Zweitens: Die Beschreibungen der Visionen in der Offenbarung, welche die am Gottesvolk verübten Greuelthaten so anschaulich schildern, dürften wohl zu einem gewissen Grade die jüngsten Erfahrungen des Propheten mit der Grausamkeit des neronischen Pogroms widerspiegeln.

Viele Gelehrte verweisen auf die etwa 30 Jahre später einsetzende Verfolgung des Domitian als den Hintergrund, auf dem die Verbannung des Johannes nach Patmos und seine dortige Offenbarung zu sehen sind, und diese Ansicht wird tatsächlich durch die frühchristliche Tradition

gewissen zeitlichen Abstand zwischen dem Brand Roms (Juli 64 n. Chr.) und der Christenverfolgung voraus.

¹⁰ Vgl. Tertullian, *Apol.* 5; vgl. Eusebius, *HE* 2, 25, 3–5.

¹¹ I Clemens 5, 1–7, 1; Tacitus, *Annal.* 15, 44.

¹² Tacitus, *ibid.* (*fateor*); vgl. Plinius, Briefe 10, 96 (*confiteor*); vgl. Edmundson (s. A. 9), S. 131–139; Robinson (s. A. 1), S. 157.

¹³ Sueton, *Nero* 16 (*instituta, suppliciiis*); Tertullian, *Apol.* 5 (*leges*); *Ad nat.* 1, 7 (Verdammung des Namens); Sulpic. Severus, *Chron.* II, 29. Zur Diskussion der Frage vgl. W. H. C. Frend, *Matyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 164–169; H. D. Workman, *Persecution in the Early Church*, London 1906, 52–72; 365 f.

¹⁴ Vgl. I Clemens, wo «für Herrscher und Statthalter» gebetet wird (60, 4; 61, 1 f.), während daneben deutlich auf die Verfolgungen hingewiesen wird, die man durch sie erleidet (5, 1–7, 1).

gestützt.¹⁵ Doch scheint die Verfolgung des Domitian weniger gegen die Kirche als solche gerichtet gewesen zu sein; vielmehr umfasste sie anscheinend nur persönliche Aktionen gegen ortsansässige Christen, gegen etliche (christliche) Verwandte des Kaisers und gegen gewisse prominente Römer. Aufgrund dieser Umstände und auch mit Rücksicht auf das innere Zeugnis der Offenbarung messen eine Reihe von Gelehrten den patristischen Berichten sehr unterschiedlichen Wert bei und datieren die Offenbarung auf die Zeit unmittelbar nach Neros Tod, d. h. auf 70 n. Chr.¹⁶

Das jüdische «Gebet gegen die Häretiker», das an vierter Stelle genannt wurde, stellt die zwölfte der «achtzehn Bitten» (=«Benediktionen») dar, die im Synagogengottesdienst gebraucht wurden.¹⁷ In der ältesten vorhandenen Textform¹⁸ – sie ist wohl kaum vor dem 9. Jh. anzusetzen – lautet der betreffende Abschnitt des Gebets folgendermassen:

«Lass Nazarener und Häretiker (*minim*)
zugrunde gehen (gleichsam) in einem Augenblick».

Die Benediktionen wurden in der Rabbinenschule zu Jamnia unter Rabbi Gamaliel II. zusammengestellt, dessen Grossvater der Lehrer des

¹⁵ Die Offenbarung des Johannes wird von folgenden Autoren in die Regierungszeit Domitians datiert: Irenäus (*Adv. Haer.* 5, 30, 3), Eusebius (*HE* 3, 20, 8 – offensichtlich unter Berufung auf frühere Quellen), Victorinus (*in Apcl.* 10, 11; 17, 10), Hieronymus (*de viris illustr.* 9). Ein paar wenige Quellen, unter ihnen wieder Hieronymus (*adv. Jov.* 1, 26), bringen das Buch in Verbindung mit Nero, so z. B. der Titel der syrischen Versionen (zit. bei H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, London ³1909, c). Der Hinweis des Epiphanius (*Haer.* 51, 12; 51, 32) auf die Regierung des «Claudius» mag in seiner Quelle »*Claudius Nero*« gelautet haben (so Hort, a. a. O., s. A. 16, XVIII). Was die Verfolgung der Christen durch Domitian betrifft, so weist Melito (†ca. 190 n. Chr., zit. bei Eusebius, *HE* 4, 26, 9) auf dessen «Verleumdung» und «falsche Beschuldigungen» hin. Tertullian (*Apol.* 5) sieht ganz allgemein eine Analogie zwischen Domitian und Nero. Dio Cassius (*Röm. Gesch.* 67, 14) spricht vom Vorwurf des «Atheismus» gegen Domitians Vetter Clemens und dessen Frau Domitilla, sowie gegen viele andere, die in «jüdische Sitten» verfallen seien. Zu Clemens und Christentum vgl. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 Bde., London 1890, I, i, 32–39, und Frend (s. A. 13), 216 f.

¹⁶ Z. B. F. J. A. Hort, *Apocalypse of Saint John 1–3* (London 1908), XXVI ff.; Edmundson (s. A. 9), 163–179; Robinson (s. A. 1), 221–253; vgl. *Apk* 11, 1–3.

¹⁷ Sie werden auch als «*Shemoneh Esreh*» bezeichnet. Zum Text und zur engl. Übersetzung vgl. C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, London ²1964, 114–125. Er datiert die zwölfte Benediktion, die *Birkat ha-minim*, auf 90–117 n. Chr. Die betreffenden Zeilen lauten: «... lass die *Nazarener* (= Christen) und die *Minim* (= Häretiker) in einem Augenblick zugrundegehen, lass sie getilgt sein aus dem Buch der Lebenden und lass sie nicht bei den Gerechten geschrieben sein ..».

¹⁸ Sie wurde in der Geniza, d. h. Abstellkammer, einer Synagoge in Kairo gefunden, die 882 n. Chr. erbaut worden war. Vgl. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, London 1947, 1.

Paulus gewesen war (vgl. Apg 22,3).¹⁹ Nach Ansicht mehrerer Autoren legen literarische Parallelen zwischen den Benediktionen und gewissen Passagen des Matthäusevangeliums den Schluss nahe, dass die «Kirche des Matthäus» und die Rabbinen von Jamnia sich gegenseitig beeinflussten.²⁰ Freilich lassen sich diese Parallelen auch – und zwar meiner Meinung nach ebenso gut – durch die gemeiname Herkunft beider Gruppen aus einem besonderen Sektor des Judentums erklären.

Andere vermuten, das Gebet gegen die Häretiker habe den Bericht von der Heilung des Blinden in Joh 9 beeinflusst.²¹ Insbesondere entspreche der förmliche Ausschluss des Geheilten aus der Synagoge (Joh 9,22: ἀποσυναγωγος) genau der Intention des Gebetes, während es unvorstellbar sei, dass dergleichen zur Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu praktiziert wurde.²² Folglich könne das Johannesevangelium nicht vor der Formulierung des Gebetes entstanden sein. Man sollte jedoch bedenken, dass das Gebet nur sehr ungefähr datiert werden kann, nämlich ins späte 1. oder frühe 2. Jh.,²³ und dass es in seiner ursprünglichen Form vielleicht nicht einmal

¹⁹ Vgl. Meg 17b and Bar 28b (Baraitha), wo die «Bitte gegen die Häretiker» offenbar als Gebet gilt, das einmal im Jahr gesprochen wird. Nach Ber 4,3 soll sie täglich rezitiert werden. Weitere rabbinische Stellen hierzu bei (H.L. Strack und) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament, 4 Bde., München 1922–1928, IV, 208–249.

²⁰ Z. B. sollen die Matthäus-Fassung des Vaterunser, das *Shemoneh Esreh* und andere liturgische Gebete der nach dem Jahre 70 lebenden Rabbinen eine bewusste Wechselwirkung aufeinander ausgeübt haben. Vgl. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 275–279; 309–313.

²¹ Z. B. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, 2 vols., Garden City, N.Y. 1966, 1970, 1, LXXXV, 380; J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, 17–41.

²² Dies ist schwerlich richtig. Ein förmlicher Ausschluss aus der Gemeinde, vorübergehend oder dauernd, wurde im vorchristlichen Judentum von der Qumrangemeinde praktiziert (1 QS 6,25; 7,1f.), und solche disziplinarischen Massnahmen wurden ohne Zweifel auch von den Pharisäern angewandt. Das in Qumran dafür gebrauchte Wort (*bdl*) wurde in der Septuaginta manchmal mit ἀφορίζειν übersetzt; dieser Ausdruck erscheint auch in Luk 6,22: «Selig seid ihr, wenn sie euch ausschliessen (ἀφορίζωσιν) . . . und euren Namen als einen bösen werfen (ἐκβάλωσιν) . . .» Von Anfang an waren Jesus (Lk 4,29), Stephanus (Apg 7,58), Paulus (II Kor 11,25; vgl. Apg 9,23.29) und andere (I Thess, 2,14; vgl. Apg 8,1) nach dem Zeugnis des NTs davon bedroht, gelyncht zu werden, oder wurden von jüdischen Opponenten «geschmäht» und «hinausgeworfen» (ἐξέβαλον, Apg 13,45.50). War dies der Fall, so haben – *a fortiori* zu schliessen – sicherlich manche Synagogen gleich von Anfang an Christen aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Siehe aber auch D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution . . . according to St. Matthew*, Cambridge 1967, 48–56.

²³ Siehe A. 17 und 19. Das Todesjahr Gamaliels II. ist unbekannt, doch weiss man, dass er 95 n. Chr. an der Spitze einer Delegation nach Rom reiste (z. B. Gen R 20,4; vgl. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, 2 Bde., Berlin 1965/66 (1903), 1,79; J. Derenbourg, *Histoire de la*

speziell gegen (jüdische) Christen gerichtet war.²⁴ Noch bedeutsamer ist: dieses Gebet ist ein Fluch. Es vollzieht nicht eine Exkommunikation, sondern setzt höchstensfalls vorhergehende Handlungen dieser Art voraus. Es ist daher schwer begreiflich, inwiefern es für die Erzählung Joh 9 oder für die Datierung des Evangeliums von Bedeutung gewesen sein sollte.

Wir schliessen diese kurze Zusammenfassung ab mit der Feststellung: Die Eroberung Jerusalems und die neronische Verfolgung bieten offensichtlich – wie Robinson weit detaillierter dargelegt hat – wichtige Schlüssel für eine Datierung bestimmter neutestamentlicher Schriften auf die Zeit vor 70 n. Chr. Und doch wird solches Beweismaterial an sich wahrscheinlich von den meisten Gelehrten nicht für ausschlaggebend gehalten werden. Denn erstens kann die Beziehung zur Abfassungszeit bei einigen Schriften doppeldeutig sein, wie wir im Falle des Johannesevangeliums zu verstehen gaben. Zweitens – und das ist noch wichtiger – weist die heutige Forschung beim Datieren der biblischen Bücher anderen Faktoren eine weit bedeutendere Rolle zu als der Korrelation zu historischen Ereignissen –, Faktoren, die Robinson nur flüchtig berührt oder auch ganz ausser acht gelassen hat: es sind, kurz gesagt, die Annahmen und Resultate der Literarkritik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, welche weiterhin als Arbeitshypothesen zur Analyse neutestamentlicher Texte dienen. Man darf wohl mit Recht sagen: Nur wenn die Unrichtigkeit dieser Axiome nachgewiesen werden kann, erhalten die bei Robinson aufgenommenen Kriterien genügend Gewicht, um die Fragen, die er gestellt hat, in grossem Umfang wieder aufzunehmen.

Zumindest drei jener Axiome scheinen tatsächlich anfechtbar zu sein, und es ist wohl der Mühe wert, sie im Lichte des vorliegenden Themas neu zu überprüfen. Sie lassen sich folgendermassen zusammenfassen:

1. Es wird davon ausgegangen, dass die frühchristliche Theologie eine einlinige oder dialektische Entwicklung durchgemacht habe, die sich im

Palestine, Farnborough 1971 (1867), 334–340. Die Datierung des Gebetes auf ca. 80 n. Chr. durch R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Farnborough 1972 (1903), 129–135, ist stark von Konjekturen abhängig und überzeugt nicht.

²⁴ In den rabbinischen Quellen bezieht sich das Gebet auf die «*Minim*», d. h. Häretiker; die Bezugnahme auf die «Nazarener» oder Christen in dem Text aus dem 9. Jh. scheint daher eine spätere Ergänzung zu sein. Gegen Mitte des 2. Jh., als Justin (*Dial.* 16, 4; vgl. 137, 2) davon spricht, dass Christen in den Synagogen verflucht werden, mag das Gebet unter anderem auch gegen Christen gebraucht worden sein. Dieser Gebrauch wird aber erst in Quellen des 4. Jh. deutlich spezifiziert, nämlich bei Epiphanius (*Haer.* 29, 9) und Hieronymus (*in Jes.* 5, 18; 49, 7; 52, 4), die auf eine Verfluchung von Christen unter dem Namen «Nazarener» hinweisen (zit. bei H. L. Strack, *Jesus ... nach den ältesten jüdischen Ausgaben* [Leipzig 1910], 66*). Cf. S. T. Katz, *Judaism and Christianity after 70*, JBL 103 (1984) 63–76.

Neuen Testament genau verfolgen lasse, und dass die Schriften des Neuen Testaments demnach fortlaufend datiert werden könnten, eben entsprechend ihrer theologischen Abweichung von denjenigen unter ihnen, die man als die frühesten identifiziert hat.

2. Es wird vorausgesetzt, dass die Abfassung der neutestamentlichen Schriften ein individuelles Unternehmen gewesen sei, wobei der jeweilige Autor sein Werk allein konzipierte und diktierte, und dass demzufolge die Echtheit der Verfasserschaft nachgeprüft werden könne anhand des Stils und Wortschatzes, die der Autor anderswo verwendet, oder anhand dessen, was man bei ihm für möglich und für passend hält. Wenn andere unter dem Namen eines Apostels schrieben, dann wahrscheinlich nach dessen Tod.

3. Es wird angenommen, das jüdische Palästina sei eine semitische Insel im griechisch-römischen Meer gewesen, mit scharf abgegrenzten sprachlichen, kulturellen und religiösen Denkstrukturen, und deshalb könnten neutestamentliche Dokumente, die «hellenistische» Spracheigentümlichkeiten und Gedanken enthalten, nicht von den Jüngern Jesu geschrieben sein und gehörten somit nicht zur frühesten – nämlich der «palästinensischen» – Form des Christentums, sondern zu einem späteren Entwicklungsstadium.

Ehe nun diese Voraussetzungen im einzelnen betrachtet werden, wird es sinnvoll sein, den Hintergrund zu skizzieren, auf dem sie entstanden sind.

II

Bis zum 18. Jh. wurde die Abfassungszeit fast aller neutestamentlichen Schriften, gemäss der ihnen zugeschriebenen Verfasserschaft, innerhalb der ersten christlichen Generation angesetzt. Das bedeutete üblicherweise – mit Ausnahme der johanneischen Schriften – eine Datierung auf das Jahr 70 n. Chr. oder früher.²⁵ 1792 erschütterte Edward Evanson aus Mitcham in England diese damals herrschende Einmütigkeit durch die Veröffentlichung eines Werkes, das viele der Argumente schon vorwegnahm, die dann

²⁵ Zur Apk s. A. 15; vgl. Victorinus, *On the Apocalypse* 10, 11: Johannes war auf der Insel Patmos «verurteilt zur Bergwerksarbeit durch Caesar Domitian». M. Luther, *The Catholic Epistles*, St. Louis 1964 (ca. 1540), 203 u. 213, urteilte aufgrund von Jud 17 f., der Brief scheine nicht von dem wirklichen Apostel geschrieben zu sein, weil Judas in ihm von sich selbst als einem viel späteren Jünger der Apostel spreche. Ebenso kam J. Calvin, *Hebrews and the First and Second Epistles of Peter*, Edinburgh 1963 (1562), 325, zu dem Schluss, der II Petr sei von einem Schüler im Auftrag des Petrus geschrieben worden. H. Grotius, *Annotationes in Novum*

im folgenden Jahrhundert – nach gründlicherer Ausarbeitung – eine breite Anhängerschaft gewinnen sollten.²⁶ Ähnlich wie später die Ultra-Tübinger-Schule, hielt Evanson das Doppelwerk des Lukas für das zuverlässigste neutestamentliche Werk und für den Prüfstein zur Beurteilung aller anderen.²⁷ Er datierte demzufolge Schriften, die von der historischen Darstellung des Lukas abwichen, in das 2. oder 3. Jahrhundert²⁸ und fand seine Schlüsse auch durch die theologische oder kirchliche Situation bestimmter Schriften gestützt. So sah er z. B. in der Unterscheidung des Phil zwischen «Bischöfen und Diakonen» einerseits und «den Heiligen» andererseits (Phil 1, 1),²⁹ ferner in der Praxis des Salbens mit Öl und einer «letzten Ölung» im Jak (5, 14, 16)³⁰ sowie in dem Angriff gegen Opponenten der klerikalen Gewalt im II Petr und im Jud³¹ Hinweise auf eine Kirchenordnung, wie sie im 2. Jahrhundert oder später bestand. Ebenso spiegeln nach Ansicht Evansons die falschen Lehrer bei Tit (3, 10)³², die antipaulinische Haltung gegenüber dem Gesetz bei Mt (5, 17)³³ und die Konzeption eines

Testamentum, 3 vols., Amsterdam (vol. 1) und Paris 1641–50, III, 38 (zit. bei W. G. Kümmel, *Das Neue Testament ... Probleme* [Freiburg 21970], 34 f.) betrachtete den II Petr als ein nach dem Jahre 70 verfasstes Schreiben des Simeon (vgl. II Petr 1, 1), welcher der Nachfolger des Jakobus als Bischof von Jerusalem war.

²⁶ E. Evanson, *The Dissonance of the Four generally received Evangelists*, Ipswich 1792, worin er sich, laut eines Nachrufs in *The Gentlemen's Magazine*, LXXV (1805) 1073; 1233–1236, die Aufgabe stellt, «zu zeigen, dass ein beträchtlicher Teil des Neuen Testaments eine Fälschung ist», z. B. Mt, Mk, Joh, Röm, Eph, Kol, Hebr, Jak, I–II Petr, I–II Joh und Jud und die sieben Sendschreiben der Offenbarung. Sein Aufsatz: *The Doctrines of the Trinity and Incarnation of God examined upon the Principles of Reason and Common Sense* (1772), zeigt, dass auch er unter dem Einfluss des damaligen Rationalismus stand. Trotzdem bejahte er aber sowohl Wunder als auch Prophetie. Vgl. F. Strachotta, *Edward Evanson (1731–1805): Der Theologe und Bibelkritiker*, Halle 1940.

²⁷ Evanson (s. A. 26), 20 ff.; 111; 258 ff. Doch sind nach ihm auch Ev und Apg des Lk nicht vor späteren Interpolationen verschont geblieben, z. B. Lk 1, 5–2, 52; 23, 43. Interessanterweise äusserte J. E. C. Schmidt in seiner Einleitung (260) Zweifel am I Tim wegen mangelnder Übereinstimmung mit der Apg (zit. bei Schleiermacher, s. A. 40, 11).

²⁸ Evanson (s. A. 26), 185; 256–259; 261; 269. Evansons Buch, das 1796 ins Holländische übersetzt wurde, mag dazu beigetragen haben, dass im folgenden Jahrhundert die Ultra-Tübinger-Schule den Röm als unecht ablehnte. Vgl. W. C. Van Manen, *Paulus*, 3 Bde., Leiden 1890–1896, II, 2 f.; passim; id., «Romans», *Encyclopedia Biblica*, 4 Bde., ed. T. K. Cheyne, London 1899–1903, IV, 4127–45, der Evanson in beiden dieser Werke zitiert.

²⁹ Evanson (s. A. 26), 263 f. Allerdings sind für Evanson der Phil wie der Tit möglicherweise paulinische Briefe, die später interpoliert wurden.

³⁰ *Ibid.* 276 f.

³¹ *Ibid.* 279

³² *Ibid.* 261

³³ *Ibid.* 141

fleischgewordenen Logos in den johanneischen Schriften³⁴ allesamt theologische Entwicklungen wider, die erst lange nach der apostolischen Zeit stattgefunden hätten.

Obwohl Evansons Kritik manchmal nicht ausreichend fundiert war und offensichtlich auch keine grosse kritische Bewegung in Gang brachte,³⁵ enthielt sie doch die Methode und die Prinzipien, welche den zukünftigen Kurs der Bibelkritik bestimmen sollten. Unter anderem³⁶ ging Evanson von der Vermutung aus, das Neue Testament zeige eine über lange Zeit sich erstreckende theologische Entwicklung, und man könne, indem man bestimmte neutestamentliche Schriften als die grundlegenden Dokumente aussondere – in seinem Falle Evangelium und Apostelgeschichte des Lukas –, die Verfasser und Entstehungszeiten der anderen bestimmen. Diese Methode schloss zwei spezifische Voraussetzungen mit ein: Erstens fusste sie auf der Annahme, die frühe Christenheit sei eine Einheit gewesen. Folglich mussten Schriften, welche die theologische oder historische Sicht der als dem apostolischen Zeitalter zugehörig erkannten Dokumente nicht teilten, einer späteren Zeit zugewiesen werden. Dieser Grundsatz – *non hoc ergo post hoc* – wurde schliesslich in der neutestamentlichen Wissenschaft ein weithin anerkanntes und selten in Frage gestelltes Axiom. Auch eine zweite Voraussetzung Evansons wurde inzwischen zu einer weitverbreiteten Anschauung: die Voraussetzung nämlich, die Christologie habe sich von einer ursprünglichen Betrachtungsweise, die in Jesus nur einen Menschen sah, weiterentwickelt bis zu einer erst im 2. Jh. sich bildenden Vorstellung, die ihn als den göttlichen Logos begriff. Mittels dieser Methode kam Evanson zu dem Schluss, nur zehn der neutestamentlichen Schriften seien authentische Zeugnisse aus der Zeit der Apostel: das Evangelium und die Apostelgeschichte des Lukas, die Korintherbriefe, der Galaterbrief, die Thessalonicherbriefe, die Briefe an Timotheus und Kap. 4–22 der Offenbarung.

³⁴ *Ibid.* 282

³⁵ Sein Buch erlebte allerdings eine 2. Auflage (1805) und war Anlass zu einer Widerlegung durch J. Priestley, *Letters to a Young Man*, London 1793, durch D. Simpson, *An Essay on the Authenticity of the New Testament*, London 1793, sowie durch T. Falconer in den *Bampton Lectures for 1810*, *Certain Principles in Evanson's «Dissonance»*, Oxford 1811.

³⁶ Evanson (s. A. 26, 6) lehnte jede Vorstellung von einer kanonischen Einheit des NTs ab, da er den Kanon als eine im 5. Jh. entstandene Verordnung einer abgefallenen Kirche ansah. Wie J. D. Michaelis, *Introduction to the New Testament*, 4 vols., Cambridge 1793–1801, I, 70; IV, 264 und 311, nahm er an, dass eine Schrift, die nicht authentisch war, dadurch aus dem Kanon ausgeschlossen wurde. Die wichtigen Passagen des Werks von Michaelis sind bei Kümmel (s. A. 25), 82–86) zusammengefasst.

Im frühen 19. Jh. begann auch eine Anzahl deutscher Gelehrter, bestimmten Schriften des Neuen Testaments aufgrund literarkritischer Erwägungen die Echtheit abzusprechen. Obwohl sie sich auf Unterschiede in Stil und Wortschatz beriefen, gründeten sie – wie vorher Evanson – ihr Urteil auch auf theologische und historische Kriterien.³⁷ So finden sich etwa im II Thess «nicht-paulinische» Ansichten über den Antichristen und die Parusie; also muss den Brief jemand anderer als Paulus geschrieben haben.³⁸ Das Johannesevangelium kann nicht von einem Augenzeugen stammen, da es ein anderes Christentum vertritt als die Synoptiker. Aus dem I Petr spricht die Haltung eines Heidenchristen – unvereinbar mit der Denkweise des Apostels!³⁹ Auch der Eph, die Past und der II Petr waren allesamt suspekt, weil man unter anderem ihren Stil und ihre Sprache nicht übereinstimmend fand mit Stil und Sprache der Apostel, denen sie von der Tradition zugeschrieben wurden.⁴⁰

Bemerkenswert ist, dass die meisten dieser Gelehrten noch nicht eine Datierung der «verdächtigen» Schriften ins Auge fassten⁴¹ und dass einer oder zwei von ihnen die Meinung vertraten, dieselben seien bald nach dem Tode jener Männer, denen sie zugeschrieben werden, verfasst oder vollendet worden.⁴² Man zog auch die Möglichkeit in Betracht, dass manche

³⁷ Evansons Verständnis der Christologie und der Theologie des NTs allgemein als einer über lange Zeit hin sich erstreckenden Entwicklung kehrt wieder bei F. C. Baur, z. B. in: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* ²1860, ³1863, 308f. et passim; *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Darmstadt 1973 (1864), 38–42; 305f., 351f. Vgl. Kümmel (s. A. 25), 173ff.

³⁸ J. E. C. Schmidt, *Vermutungen über die beiden Briefe an die Thessalonicher*, Hadamar 1798, zit. bei W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁹1978, 228.

³⁹ H. H. Cludius, *Uransichten des Christentums*, Altona 1808, 55ff.; 296.

⁴⁰ z. B. W. M. L. de Wette und J. G. Eichhorn, zit. bei Kümmel (s. A. 25), 102f. Zur ersten Ablehnung paulinischer Verfasserschaft für den I Tim aus diesen und anderen Gründen vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Über den ersten Brief Pauli an Timotheos*, Braunschweig 1896 (1807).

⁴¹ Schleiermacher (s. A. 40, 101 und 114) bildet eine Ausnahme. Wie Evanson, so interpretierte auch er theologische Unterschiede als Hinweis auf einen zeitlichen Abstand. So verraten z. B. das Fehlen der grossen paulinischen Themen, das Verbot einer Wiederverheiratung und das Vorhandensein eines Witwen-Ordens (I Tim 5, 9) «Spuren einer späteren Zeit» (121).

⁴² Z. B. J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, 5 Bde., Leipzig 1804–1827, III: Nach dem Tode des Paulus sammelte einer seiner Schüler seine mündlichen Unterweisungen und fasste sie in die Form eines Briefes an Titus (386). Da die Zerstörung Jerusalems im Jud nicht als Illustration gebracht wird, wurde er vielleicht in den letzten Jahren vor diesem Ereignis geschrieben (655). Das Datum des II Petr ist ungewiss; wenn Petrus ihn durch einen Schüler vollenden liess, so konnte dies nicht lange nach 65 n. Chr. gewesen sein (641).

dieser Schriften von «Gehilfen der Apostel»⁴³ oder – wie man später gesagt hätte – von «Sekretären» oder «*amanuenses*» geschrieben wurden. All dies ändert sich bei Ferdinand Christian Baur.

In seinen frühen Werken stellt F.C. Baur die Abfassung der neutestamentlichen Schriften durch Apostel oder ihre frühe Entstehung selten in Frage.⁴⁴ Dass er später viele von ihnen zeitlich anders eingeordnet hat, steht im Zusammenhang mit seiner umfassenden Rekonstruktion der frühchristlichen Geschichte nach den Grundsätzen der Hegel'schen Philosophie⁴⁵: dem Evangelium des Paulus (*thesis*) trat das strengjüdische Christentum des Petrus entgegen (*antithesis*), und die beiden Standpunkte liessen sich erst im Laufe der Zeit, nämlich gegen Ende des 2. Jhs, in Einklang bringen (*synthesis*). Die neutestamentlichen Dokumente spiegeln nach Baur alle Stadien dieses Prozesses wider und müssen auch demgemäss datiert werden. Selbstverständlich zog Baur auch die theologischen und historischen Kriterien heran,⁴⁶ die frühere Kritiker angewandt hatten⁴⁷ –

⁴³ Eichhorn (s. A. 42, III, 634) rechnet beim II Petr mit dieser Möglichkeit. Sie wurde auch schon früher durch Hieronymus (Briefe 120, 11) und durch Calvin befürwortet. Vgl. J. Calvin, *Hebrew and the First and Second Epistles of Peter*, Edinburgh 1963 (1562), 325.

⁴⁴ Z. B. äussert Baur 1829, als er über Apg 7 spricht, keinen Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit der Apg. In «Die Christuspartei ...» (TZTh 1831, IV, 61–206, wiederabgedruckt in: *Ausgewählte Werke*, 5 Bde., ed. K. Scholder, Stuttgart 1963–73, I, mit den Seitenzahlen der Originalausgabe) erkennt er den Philipperbrief (107 f.), den Jak und I Petr (205 f.) als authentisch an, obwohl die beiden letzteren dazu neigen, in dem Streit zwischen Paulus und seinen judaisierenden Gegnern vermitteln zu wollen (205 f.). Er nimmt jedoch für den II Petr eine spätere Abfassungszeit (eine damals schon traditionelle Option) als sicher an, da in ihm diese Tendenz noch viel weiter getrieben wird. Nach E. Zeller, *Erinnerungen eines Neunzigjährigen*, Stuttgart 1904, 93 f., zit. bei H. Harris, *The Tübingen School*, Oxford 1975, 29, hat Baur bis zum Jahr 1834 noch keine Unvereinbarkeit von Apg 15 mit Gal 2 festgestellt.

⁴⁵ Es ist ungewiss, ab wann Baur sich der Philosophie von G.W.F. Hegel anschloss. In seiner Auseinandersetzung mit J. A. Möhler, 1833, kennzeichnete er seine Methode als hegelianisch (TZTh 1833, IV, 421 n.); es kann auch ein früherer Einfluss Hegels nicht ausgeschlossen werden. Vgl. J. Fitzer, *Möhler and Baur in Controversy*, Tallahassee 1974, 97 f.; Harris (s. A. 44), 26; 33; 155–58. Von der Zeit an, da Baur *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835 und *Die sogenannten Pastoralbriefe*, Tübingen 1836, schrieb, wird bei ihm ein Hegel'sches Schema immer klarer erkennbar. Vgl. Kümmel (s. A. 25), 162.

⁴⁶ So sagt er z. B. bei seiner Auslegung von I Kor 1, 12, die Erinnerung an das Beispiel der Judenchristen in I Thess 2, 12–14 trage einen ganz und gar unpaulinischen Stempel (F. C. Baur, *Paulus ...*, Tübingen 1845, II, 96). Die «Bischöfe und Diakone» in Phil 1, 1 seien Hinweis auf eine nachpaulinische Kirchenordnung (F. C. Baur, *Ursprung des Episkopats*, TZTh 1838, III, 141, *Ausgewählte Werke* [s. A. 44], I, 461).

⁴⁷ Den Einfluss der Gnosis auf das Christentum sah Baur, wie C. C. Tittmann, auf das 2. Jh beschränkt. Wenn im Eph, Kol, Phil und in den Past gnostische Anklänge zu hören und von gnostischen Gegnern zu erfahren war, so deutete dies für Baur auf eine spätere Entstehung

er benutzte sie sogar in sehr scharfsinniger Weise. Aber er war ebenfalls deutlich abhängig von Denkstrukturen der Hegel'schen Philosophie; sie dienten ihm als Rahmen und als Schlüssel für seine exegetischen Interpretationen.⁴⁸ Nach Vollendung seiner kritischen Rekonstruktion⁴⁹ erwiesen sich für Baur nur noch fünf neutestamentliche Schriften als Werke von Aposteln: vier Paulusbriefe (Röm, beide Kor, Gal) und das Buch der Offenbarung (70 n.Chr.).

Baur unterschied sich von Evanson darin, dass er die Gemeinde der apostolischen Zeit nicht als Einheit, sondern als zwei sich streitende Parteien begriff. Aber dies hatte – abgesehen vom Buch der Offenbarung – keine praktische Auswirkung auf seine Datierung des Neuen Testaments. Wie Evanson, so nahm auch Baur an, das Neue Testament repräsentiere eine lange Entwicklung christlichen Denkens, und theologische Unterschiede zwischen den einzelnen Schriften müssten im Sinne eines zeitlichen Abstandes interpretiert werden. Sondere man die richtigen Schriften als die grundlegenden Dokumente aus – bei Baur sind das vier Paulusbriefe –, so könne man von ihnen her praktisch auch die restlichen Teile des Neuen Testaments datieren.

Baurs Gelehrsamkeit und seine scharfsinnige und systematische Argumentationsweise sorgten für eine weite Verbreitung seiner Ansichten. Selbst als seine historische Rekonstruktion wegen ihrer ungeprüften und willkürlichen Elemente schliesslich abgelehnt wurde, übte sie doch weiterhin auf die Datierung der neutestamentlichen Schriften eine deutliche Wirkung aus⁵⁰ – vergleichbar dem Lächeln der Cheshire-Katze, das sichtbar blieb, nachdem die Katze längst verschwunden war. Viele meinten nämlich, man könne Baurs exegetische Schlussfolgerungen von den philo-

dieser Schriften hin (F. C. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 21835, 121; vgl. Ellis [s. A. 2], 88). Wie F. D. E. Schleiermacher (s. A. 41), so wertete Baur auch die Stellungnahme zur Wiederverheiratung und die Erwähnung eines Witwen-Ordens in den Past als Zeichen dafür, dass diese erst in nachapostolischer Zeit abgefasst sein konnten (Pastoralbriefe, s. A45 118ff.; Paulus, s. A. 46, II, 113n.).

⁴⁸ –selbst wenn Baur, wie P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology*, New York, 1966, 208, bemerkt, Hegels Schema bei der Anwendung modifizierte. Von Anfang an war Baur der Auffassung, ein philosophisches System sei eine wesentliche Vorbedingung für jede Geschichtsforschung. Vgl. F. C. Baur, *Symbolik und Mythologie*, 3 Bde., Stuttgart 1824/25, I, XI: «Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig todt und stumm».

⁴⁹ Den besten Überblick bietet sein: Paulus (s. A. 46), sein: *Christentum und die christliche Kirche* .. (s. A. 47) und: *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Darmstadt 1983 (1864), 39–42.

⁵⁰ Vgl. J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, Richmond 1959, 69–86.

sophischen Bindungen lösen, die sie beeinflusst und oft sogar überhaupt erst ermöglicht hatten.

Zu Beginn dieses Jahrhunderts brachte die «religionsgeschichtliche Schule»⁵¹ eine weitere Entwicklungstheorie hervor. Diese gründete sich auf die Annahme, die frühchristliche Theologie sei stufenweise fortgeschritten vom Glauben der palästinischen Urkirche über den «der hellenistischen Gemeinden in Antiochien, Damaskus und Tarsus» bis zur Theologie des Apostels Paulus und der Heidenchristen. In diesem Rahmen unternahm Wilhelm Bousset eine an Edward Evanson erinnernde Rekonstruktion und suchte an ihr zu zeigen, wie ein rein menschlicher Jesus aus Palästina unter dem Einfluss heidnischer religiöser Ideen in der Christenheit der Diaspora mehr und mehr vergöttlicht wurde.⁵² Nach Ansicht dieser Schule waren nicht nur die Christologie des Paulus, sondern auch seine Lehre von den Sakramenten und seine Ausführungen über Weisheit und Erkenntnis in hohem Masse von heidnischen religiösen Vorbildern beeinflusst.⁵³ Allerdings ergab sich aus dieser Auffassung nicht notwendigerweise eine «späte» Datierung der neutestamentlichen Schriften, da diese Entwicklung ihr zufolge eigentlich schon zur Zeit des Paulus in vollem Gange war. Vorausgesetzt wurde hier jedoch eine scharfe kulturelle und religiöse Trennung

⁵¹ Eine zusammenfassende Darstellung und Kritik ihrer Beiträge findet sich bei Kümmel (s. A. 25), 310–357, 394–414.

⁵² W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1964 (1913), 75f., VII–XV, 246f. Für Bousset war es natürlich ausgeschlossen, dass Jesu Wundertaten und Auferstehung schon von Anfang an dazu geführt hätten, ihm einen göttlichen Status zuzuschreiben, weil Bousset ja alle Wunder – mit Ausnahme der «Gabe des Krankenheilens», die er Jesus zugestand (59) – aus philosophischen Gründen *a priori* ablehnte und als mythische Weiterbildungen betrachtete. Vgl. 57–65, wo seine philosophischen Voraussetzungen deutlich sichtbar werden. Bousset kann einerseits zusammenlaufende Ströme der Entwicklung vor Augen haben (VIII). Doch zeigt sich bei ihm auch ein Hegel'sches Denkschema, wenn er etwa schreibt, «dass eine auf eigenem Boden gewachsene Frömmigkeit» (gemeint ist die synkretistische Religiosität des Hellenismus) «sich frühzeitig mit dem Evangelium Jesu amalgamiert hat und eine Neubildung mit diesem eingegangen ist ...» (XIII). In ähnlicher Weise beurteilt er das Joh: Der vierte Evangelist hat «die paulinische Verkündigung von dem πνεῦμα Χριστός und seine eigene von dem überweltlichen Gottessohn (dem Logos)» einerseits und «das Wenige von Menschlichkeit an dem Bilde Jesu, was auf dem Boden dieser Gesamtanschauung noch zu halten war» andererseits miteinander verbunden und auf diese Weise «den Mythos mit der Geschichte ausgesöhnt ...» (162).

⁵³ Bousset (s. A. 52), 107ff.; 201–206. Die Interpretation paulinischer «Erkenntnis» und «Weisheit» im Sinne einer gnostischen (oder Weisheits-) Mythologie wurde von späteren «religionsgeschichtlichen» Forschern ausgeführt, z. B. von R. Bultmann und seiner «Schule». Zur Kritik seiner Methode vgl. Ellis (s. A. 2), 45–62; M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975; G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6, 1–11*, Zürich 1962.

zwischen Palästina und der Diaspora, und die meisten neutestamentlichen Dokumente wurden dem Milieu der letzteren zugeordnet. Auf diese Weise wurden z.B. das Mt- und das Joh-Evangelium, der Jak und beide Petr tatsächlich aus dem Kreise der Werke, denen man apostolisches Gedankengut und/oder apostolische Urheberschaft zuerkannte, verbannt und einer nach-apostolischen Zeit zugeschrieben.⁵⁴

III

Dies sind einige der literarkritischen Ergebnisse früherer Zeiten, auf die sich eine heutzutage weitverbreitete Datierung der neutestamentlichen Schriften zum grossen Teil stützt. Wie sicher sind diese Ergebnisse? Und – was noch entscheidender ist – wie sicher sind die Voraussetzungen, aufgrund deren diese Ergebnisse vielen Gelehrten überzeugend erschienen? Um diese Frage zu beantworten, wenden wir uns noch einmal den drei obengenannten Axiomen zu.

Erstens: Es wurde inzwischen nachgewiesen, dass es irrig ist zu glauben, Palästina sei von der hellenistischen Welt scharf abgegrenzt gewesen.⁵⁵ Zur Zeit Jesu war Palästina bereits seit mehr als drei Jahrhunderten ein Teil jener Welt und hatte nicht nur die Einwanderung vieler griechisch-sprechender Heiden erlebt, sondern auch die Rückkehr vollständig hellenisierter Juden aus der Diaspora. Selbst jene Juden, welche sich der fremden Kultur widersetzen, konnten sich doch ihrem Einfluss nicht entziehen.⁵⁶ Die Schriftrollen vom Toten Meer z. B. liefern jetzt den Beweis dafür, dass das griechische Alte Testament im 1. Jh. sogar unter sehr strenggläubigen Juden in Palästina in Gebrauch war. Aus demselben Zeitraum wurde eine Inschrift gefunden, welche die Stiftung einer Jerusalemer Synagoge in Griechisch bezeugt.⁵⁷ Auch viele Inschriften auf Ossuaren und Grabstätten bestätigen, dass im Volk die griechische Sprache weit verbreitet war. Gerade die Grabinschriften sind besonders aufschlussreich; denn sie beweisen, dass Griechisch nicht nur die Handelssprache und die Spra-

⁵⁴ Z. B. Bousset (s. A. 52), 2 ff.; 282–289.

⁵⁵ Vgl. Ellis (s. A. 2), 119; 125; 245 ff.; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969; I. H. Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity*, NTS 19 (1972/83), 271–287.

⁵⁶ Ein Beispiel dafür sind die Pharisäer mit ihrer Anthropologie und ihren Ansichten über den Zustand nach dem Tode. Vgl. E. R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven 1935, 6; *id.*, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 12 Bde., New York 1953–1965, I. 53; 111–115; 264–267.

⁵⁷ Vgl. E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestines and Greece*, London 1934, 69f.

che der oberen Volksschichten war, sondern in vielen Fällen auch von gewöhnlichen Juden überwiegend oder gar ausschliesslich gebraucht wurde.⁵⁸

Dies waren die kulturellen Verhältnisse, in die auch das Wirken Jesu und das der frühesten Kirche eingebettet waren. Seine Jugend verbrachte Jesus (und auch sein Bruder Jakobus) grossenteils in Galiläa, eben dort fand auch ein gut Teil seiner Predigt- und Heilungstätigkeit statt. Galiläa aber war nach Ansicht von Gustav Dalman ein zweisprachiges Gebiet. Simon Petrus, Andreas und Philippus stammten aus Bethsaida (Joh 1, 44), einer überwiegend Griechisch sprechenden Stadt. In dieser Sprache tätigten sie ohne Zweifel vielfach ihre Geschäfte, und ihre hellenisierten Namen legen nahe, dass Griechisch vielleicht sogar die Sprache ihrer Familien war.⁵⁹ Angesichts dieser Sachlage, die durch archäologische Entdeckungen immer mehr erhellt wird, ist es nicht mehr möglich, einer neutestamentlichen Schrift die apostolische Verfasserschaft abzuspochen, nur weil sie in gutem Griechisch geschrieben ist oder eine Kenntnis hellenistischer Gedanken oder Kultur verrät. Das heisst also: Semitismen dürften zwar Hinweis auf eine ursprüngliche Herkunft aus Palästina (oder Syrien) sein, korrektes Griechisch aber ist an sich noch kein Beweis für eine Herkunft aus der Diaspora.

Das zweite obengenannte Axiom ist gleichermassen fragwürdig: Es ist die – offensichtlich für selbstverständlich gehaltene – Annahme, die Abfassung der neutestamentlichen Schriften sei ein individuelles Unternehmen gewesen und könne deshalb mittels linguistischer und/oder stilistischer Analyse beurteilt werden. In einigen Fällen, so z.B. im Doppelwerk des Lukas, lässt sich ein ganz bestimmter Stil erkennen, obwohl dieser zweifellos durch den *amanuensis* (*librarius* oder vielleicht auch *notarius*) und durch die benutzten Quellen modifiziert wurde. Für die Evangelien des Matthäus und Johannes darf man mit einiger Sicherheit annehmen, dass sich Propheten und Lehrer (*pneumatikoi*) um den jeweiligen Apostel scharten und mit dazu beitrugen, den Evangelien ihre jetzige Gestalt zu verleihen.⁶⁰

⁵⁸ Ellis (s. A. 2), 246 n; J. A. Fitzmyer in CBQ 32 (1970) 507–518; J. N. Sevenster, *Do You Know Greek?*, Leiden 1968, 96–175.

⁵⁹ Vgl. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 5; R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1981, 206 ff., 412 f.

⁶⁰ Vgl. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Lund ²1969 34; 190–292, der wahrscheinlich recht hat, wenn er die «christianisierten» Interpretationen des ATs, die dem ersten Evangelium eigentümlich sind, einer Exegeten-»Schule« des Matthäus zuweist. Zum vierten Evangelium vgl. Joh 21, 24, wo gewissermassen die Beteiligung von Mitarbeitern des Lieblingsjüngers an der Abfassung des Evangeliums vorausgesetzt wird. Eine ähnliche Tradition

Bei den Briefen des Paulus liegt der Fall ganz ähnlich. Auch hier ist – besonders seit der Erforschung der antiken Briefschreibpraxis durch Otto Roller⁶¹ – klar geworden, dass des Apostels Sekretär oder *amanuensis* bei der Abfassung seiner Briefe mitwirkte. Roller wies nach, dass antike Briefschreiber sich eines Sekretärs bedienten, welcher den Brief (manchmal auf eine Wachstafel) kopierte und dann in mehr oder minder freier Wiedergabe auf Papyrus übertrug. Der Autor las den Brief durch, korrigierte ihn und fügte einen abschliessenden Gruss hinzu. Ein paar neutestamentliche Briefe erwähnen ausdrücklich einen solchen *amanuensis*:

«Ich, Tertius, der Schreiber dieses Briefes, grüsse euch in dem Herrn». (Röm 16,22)

«Durch Silvanus, den, wie ich erachte, treuen Bruder, habe ich euch kurz geschrieben» (I Petr 5,12).

Andere Briefe enthüllten im abschliessenden Gruss, dass auf dieselbe Weise verfahren wurde. Sogar für den kurzen Philemonbrief hat Paulus sich offensichtlich eines Sekretärs bedient:

«Ich, Paulus, schreibe dies mit meiner eigenen Hand: ich will es zurück-erstaten» (Philm 19).

«Der Gruss mit meiner, des Paulus, eigener Hand. Das ist ein Zeichen in jedem Brief; so schreibe ich» (II Thess 3,17).

»Sehet, mit was für grossen Buchstaben ich euch mit meiner eigenen Hand schreibe« (Gal 6,11).

Es gibt auch Anzeichen dafür, dass die Mitarbeiter des Paulus an der Abfassung seiner Briefe mitbeteiligt waren. Diese Möglichkeit kündigt sich

findet sich im Kanon Muratori (6–19): «Das vierte Evangelium, das des Jüngers Johannes: Als seine Mitjünger und Bischöfe ihn drängten, sprach er: Fastet mit mir von heute ab drei Tage lang, und was einem jeden offenbart werden wird, lasst uns einander mitteilen. In der selben Nacht wurde Andreas, einem der Apostel, offenbart, Johannes solle alles in seinem eigenen Namen niederschreiben, während die anderen (es) durchsehen sollten.» Vgl. O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975. Weiter, vgl. E. E. Ellis, *Gospels Criticism. Das Evangelium und die Evangelien*, hg. v. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, 47–52.

⁶¹ O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart 1933, 14; 17 ff. In Anbetracht der Beschaffenheit von Tinte und Rohrfeder und der rauhen Oberfläche des Papyrus konnte es mehr als eine Stunde dauern, bis eine Seite einer Abschrift angefertigt war. Für griechische Briefe ist der Gebrauch einer Kurzschrift durch einen Stenographen (*notarius*) nur aus späteren Jahrhunderten bezeugt. Aber im 1. Jh. vermochte wohl ein damit betrauter Sekretär (*librarius*) einen Brief mehr oder minder genau abzuschreiben und auch nach den mündlichen oder schriftlichen Anweisungen des Autors zu vollenden (19). Vgl. Cicero, *Ad Atticum* 13,25,3, wo von Tiro, dem *amanuensis*, gesagt wird, er «schreibe ganze Sätze in einem Atemzug nieder». Roller (307) bezweifelt, dass damit eine Kurzschrift gemeint ist; doch vgl. A. Mentz, *Die Tironischen Noten*, Berlin 1944, 39–50. Vgl. A. N. Sherwin-White, *The letters of Pliny*, Oxford 1966, 536–546, 591.

schon darin an, dass zu Beginn mancher Paulusbriefe von Mit-Absendern die Rede ist. Noch deutlicher spricht dafür die Tatsache, dass die meisten Paulusbriefe – die umstrittenen wie die unumstrittenen – vorgeformte Stücke enthalten: Hymnen,⁶² biblische Auslegungen⁶³ und andere literarische Formen⁶⁴, die in sich geschlossen sind und sich abheben von der Sprache, dem Stil und der theologischen Ausdrucksweise, wie sie sonst in demselben Brief oder in anderen Paulusbriefen zu finden sind. Kann dies für die Briefe des Paulus nachgewiesen werden, so darf man daraus wahrscheinlich auch auf andere schliessen.⁶⁵ Zusammengenommen, machen diese Tatsachen deutlich, dass die gegenwärtige linguistische Analyse der neutestamentlichen Briefe noch immer ein allzu vereinfachtes Verfahren darstellt und dass – trotz dem grossen Vertrauen, das man noch immer auf dieses Erbe der Kritik des 19. Jh. setzt – irgendwelche Rückschlüsse auf die Verfasserschaft der Briefe, die aufgrund ihrer Sprache, ihres Stils und ihrer theologischen Eigenart gezogen werden, zumindest fragwürdig sind.

Schliesslich übt das Axiom – oder vielleicht sollte man besser sagen: die stillschweigende Voraussetzung –, dass sich das frühchristliche Denken als Ganzes Stufe um Stufe entwickelt habe, weiterhin beträchtlichen Einfluss aus, besonders in der deutschen Wissenschaft und hauptsächlich in der dialektischen Form, die durch F. Chr. Baur populär wurde.⁶⁶ Dies ist selbst dann offenkundig, wenn die Komponenten Baur abgewandelt wurden. So interpretieren z. B. heute einige Wissenschaftler die frühchristliche Eschatologie als eine Bewegung, die sich in drei Schritten vollzogen habe: eine radikal apokalyptische Haltung (*thesis*) wird mit dem Problem der Parusieverzögerung (*antithesis*) konfrontiert, und diese Spannung wird überwunden durch eine Theologie der Heilsgeschichte (*synthesis*).⁶⁷ Um die

⁶² Z. B. Phil 2, 6–11; Kol 1, 12–20; I Tim 3, 16. Vgl. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967; R. P. Martin, *Carmen Christi*, Cambridge 1967, und die in jedem dieser Werke zitierte Literatur.

⁶³ Z. B. I Kor 2, 6–16; vgl. I Tim 2, 11–15 mit I Kor 14, 34 f.; vgl. Ellis (s. A. 2), 156 *et passim* und: *The Silenced Wives of Corinth. Essays in Honour of B. M. Metzger*, edd. E. J. Epp and G. D. Fee, Oxford 1981, 213–220; W. A. Meeks, *Midrash and Paraenesis in I Cor. 10:1–22*, ISNT 16 (1982) 64–78.

⁶⁴ Beispiele für Anordnungen: I Kor 11, 3–12; 12, 4–11 (vgl. Ellis, s. A. 2, 24 n.); I Tim. 3, 2–13; Weissagungen: I Kor 6, 14–7, 1; I Tim 4, 1–5, 6.

⁶⁵ So vielleicht z. B. die Auslegung in Jak 2, 20–26; II Petr 3, 5–13.

⁶⁶ Dieser Einfluss ist natürlich auch bei anglo-amerikanischen Theologen spürbar, die dieses Erbe deutscher Wissenschaft übernommen haben. Vgl. J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, 345; 356.

⁶⁷ Z. B. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen⁵ 1964, 123–127, und: *Luke's Place in the Development of Christianity. Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck, Nashville 1966, 306 f.:

Entwicklung der Amtskirche zu erklären, verfährt man nach ähnlichem Muster: Nach dem Kirchenbegriff des Paulus gab «es überhaupt kein wirkliches <Amt> ...» «Neben dem paulinischen entwickelt sich gleichzeitig der entgegengesetzte, von Haus aus judenchristliche Typ der presbyterial geleiteten Gemeinde» ... «Die Verschmelzung beider Formen» beginnt schon früh und erscheint bei Lukas, im 1. Petrusbrief und noch deutlicher in den Pastoralbriefen.⁶⁸ Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass diese Gelehrten (oder auch Baur) die historischen Fakten bewusst in ein Hegel'sches Schema pressen. Aber ihr methodisches Vorgehen beweist doch deutlich, wie stark der Einfluss Hegels auf das Denken mancher Erforscher der frühchristlichen Geschichte war und noch immer ist.

Natürlich könnte man einwenden, Hegel biete eben tatsächlich den besten Schlüssel zum Verständnis der Entwicklung christlicher Theologie. Doch bedarf es in vieler Hinsicht schon beachtlicher Gedankenakrobatik, um das Kunststück fertigzubringen, Hegels Theorie mit den historischen Fakten in Einklang zu bringen: (1) Wenn dieselben Konzeptionen⁶⁹ und Begriffe⁷⁰ in verschiedenen Schriften vorkommen, so werden ihnen – oft ohne dass dies exegetisch zu rechtfertigen wäre – Bedeutungsinhalte zugewiesen, die in auffälliger Weise voneinander abweichen. (2) Theologische Differenzen zwischen neutestamentlichen Schriften werden *ipso facto* verschiedenen Zeitabschnitten im Leben der Kirche zugeschrieben. (3) Obwohl nachgewiesen wurde, dass die Christologie des Neuen Testaments sich schon zwei Jahrzehnte nach Jesu Auferstehung voll entfaltet hatte,⁷¹ soll sie sich nach einem komplizierten Schema und unter dem Einfluss der verschiedensten religiösen Strömungen entwickelt haben. (4) Schriften, deren Abfassung durch Apostel oder Apostel-Mitarbeiter schon relativ früh als sicher bestätigt und von keinem Autoren des Altertums angefochten wurde, werden auf zweifelhaften literarischen und philosophischen Grund-

Das Werk des Lukas stellt eine umfassende Synthese von Komponenten des vorhergehenden Zeitraums dar. Derselbe Gedanke findet sich schon früher bei R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmann, Christus und die Zeit, ThLZ 73 (1948) 665 f.

⁶⁸ H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963, 326 ff.

⁶⁹ Z. B. die «Gemeindeordnung» von I Kor 14, 34 f., und I Tim 2, 11–15.

⁷⁰ Z. B. ἐπίσκοποι in Phil 1, 1 und ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι in I Tim. 3, 2; Tit 1, 7; Apg 20, 28.

⁷¹ Z. B. Phil 2, 6–11; Röm 19, 9+13=Joel 3, 5 (κύριος=JHWH). Vgl. M. Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann zum 70. Geburtstag, ed. H. Baltensweiler, Tübingen 1972, 43–67; *ibid.*, Sohn Gottes (s. A. 53); C. F. D. Moule, The Origin of Christology, Cambridge 1977.

lagen rekonstruiert und dabei zu fiktiven Schöpfungen einer späteren Zeit gemacht. Nach solch einer Bilanz darf man wohl getrost behaupten, eine einlinige oder dialektische Interpretation des historischen Prozesses sei ein willkürliches Verfahren und keineswegs dazu geeignet, eine befriedigende Rekonstruktion der frühchristlichen Geschichte zu ermöglichen.

IV

Hier ist nicht der Ort, eine alternative Methode zur Erforschung und Darstellung der Geschichte des frühen Christentums zu entwickeln; doch mögen ein paar vorläufige Hinweise nicht unangebracht sein: In der Evangelienforschung hat sich jetzt weithin die Erkenntnis durchgesetzt, dass Johannes von den Synoptikern unabhängig ist.⁷² Das bedeutet unter anderem, dass keine Notwendigkeit mehr besteht, seine Darstellung des Wirkens Jesu zeitlich später anzusetzen als die synoptische. Das Verhältnis der Apostelgeschichte zum paulinischen Schrifttum ist wahrscheinlich ähnlich zu interpretieren.⁷³ Denn man wird den historischen Tatsachen doch wohl eher gerecht, wenn man zugibt, dass die Apostelgeschichte, welche die paulinischen Briefe nicht benutzt, durchaus eine andere theologische und/oder historische Perspektive bieten kann als diese und trotzdem aus der Generation des Paulus und sogar von dessen zeitweiligem Mitarbeiter stammen kann.⁷⁴ Im Prinzip kann dasselbe vom chronologischen Verhältnis des Jakobusbriefes und des Matthäusevangeliums zu Paulus gesagt werden, auch wenn bei Jakobus oder Matthäus eine gewisse Spannung zum paulinischen Kreis oder dessen Vorläufern sichtbar wird. Schliesslich kann Paulus – in Anbetracht der vorpaulinischen oder nichtpaulinischen Traditionen, die in seinen Briefen erkennbar sind – sogar für die als typisch paulinisch geltenden Themen schwerlich als alleiniger geistiger Vater angenommen werden.

Die früheste Christenheit scheint eine Einheit in Vielfalt gewesen zu sein: Um verschiedene Apostelgestalten sammelte sich jeweils eine ganze

⁷² Vgl. S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter and Greenwood, SC, 1978, 9–40. Ob es synoptische Quellen benutzt hat, ist eine andere Frage.

⁷³ Vgl. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, London and Grand Rapids 1983, 4 ff., 55–60; J. Jervell, *Paul in the Acts ...*, in: *Les Actes des Apôtres*, ed. J. Kremer, Gembloux 1979, 297–306.

⁷⁴ Ein σίλλυβοϛ mit dem Namen «Lukas» war diesem engagierten Werk wahrscheinlich von Anfang an beigegeben. Die frühe und unangefochtene Identifikation dieses Lukas mit dem zeitweiligen Mitarbeiter des Paulus wird durch die innere Evidenz bestätigt und ist kaum anzuzweifeln. Vgl. Ellis (s. A. 73), 40–50; 64 f.

Schar von Propheten und Lehrern; jede dieser Gruppen betrieb ihre eigene Mission und entwickelte – mit unterschiedlicher Schnelligkeit – sowohl gemeinsame als auch besondere, für sie charakteristische theologische Motive. Für diese Gruppen gibt es innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft verschiedene Bezeichnungen: man spricht von der «Schule des Matthäus»⁷⁵, vom «johanneischen Kreis»⁷⁶ von «Paulus und seinen Mitarbeitern».⁷⁷ Ebenso gut könnte man von einem «Kreis des Petrus» (I Petr 5, 12) oder «des Jakobus» (Apg 12, 17) reden. Diese gleichzeitig nebeneinander existierenden, aber voneinander verschiedenen apostolischen Missions-Teams verbanden ihre missionarischen Bemühungen mit theologischer Reflexion, die sie auch schriftlich niederlegten. Sie erkannten sich gegenseitig an und teilten einander, wenn Anlass dazu bestand, ihre Weissagungen, ihre Auslegungen und Anordnungen mit.⁷⁸ Diese Deutung der vorliegenden Zeugnisse hat viel für sich und erlaubt, falls sie zutreffend ist, eine frühere Datierung der neutestamentlichen Schriften als dies jemals möglich wäre, wenn man eine einlinige oder dialektische Entwicklung des frühchristlichen Denkens voraussetzt.

Abschliessend kann man sagen: Die literarkritische Beurteilung des neutestamentlichen Schrifttums, die heute von den meisten Wissenschaftlern anerkannt wird, und die Chronologie des Neuen Testaments, die sich darauf gründet, stehen auf schwachen Fundamenten und beruhen auf Annahmen, die z. T. nachweislich historisch falsch sind. Wenn dem so ist, muss sich eine Datierung der neutestamentlichen Schriften notgedrungen stärker auf die den Werken zugeschriebene Verfasserschaft, auf die Überlieferung des Altertums und auf historische Beziehungen solcher Art stützen, wie sie J. A. T. Robinson aufgezeigt hat. Das bedeutet nicht, dass seine Neudatierung immer richtig sein muss.⁷⁹ Gleichwohl hat er in einigen Fällen, wie es scheint, wirklich Wichtiges und Bleibendes beigetragen.

⁷⁵ Stendahl (s. A. 60).

⁷⁶ Cullmann (s. A. 60). Vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine School*, Missoula 1975.

⁷⁷ Ellis (s. A. 2), 3–22. Vgl. Apg 13, 1 f. Zu «pseudoapostolischen» Gruppen vgl. *ibid.* 12 n., 80–115; M 7, 15; II Kor 11, 13; I Joh 4, 1; Apk 2, 2.6.14.20–22.

⁷⁸ Vgl. Röm 1, 11 f.; 16, 3–15; I Kor 16, 12; Gal 2, 7–9. Zur gegenseitigen Übernahme und Anwendung der Traditionen vgl. I Kor, 11, 16; 14, 33 b; 15, 1 f.; Gal 1, 18 (ἵστορησαι); I Tim. 3, 1 a *et passim* (πιστός ὁ λόγος); II Petr 3, 15 f.

⁷⁹ Vgl. die obengenannten Vorbehalte gegenüber dem Joh. Ein Nachweis für eine Entstehung der Joh-Briefe vor oder nach 70 wurde meines Wissens nicht erbracht. Auch können die Past nicht zwischen den übrigen Paulusbrieffen eingeordnet werden. Ich habe mich noch nicht hinreichend mit dem II Petr beschäftigt, um einen festen Standpunkt beziehen zu können; gleichwohl bin ich, wie Robinson, beeindruckt von den Argumenten Th. Zahns in seiner: *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1909. Nachdem ich jetzt davon überzeugt bin (vgl.

Die Schwierigkeit, der Robinsons Rekonstruktion begegnet, ist jedoch nicht nur eine Frage der Datierung. Die heftige Reaktion, die seine Vorschläge in manchen theologischen Lagern auslösten, erinnert an das Echo, das Hieronymus zu hören bekam, als er bei der Übersetzung der Bibel ins Lateinische den hebräischen Urtext heranzog, anstatt nur die griechische Septuaginta zu benutzen. Als ein nordafrikanischer Bischof in der sonntäglichen Lesung aus der Version des Hieronymus vorlas, Gott habe einen Efeu wachsen lassen, um Jona Schatten zu spenden, soll seine empörte Gemeinde, die an die altlateinische Textform gewöhnt war, laut protestiert haben: «Nein, einen Kürbis! Einen Kürbis!»⁸⁰ Doch sah sich die Übersetzung des Hieronymus mit noch mächtigeren Gegnern konfrontiert als Kirchengemeinden, die über die Abänderung eines Lieblingstextes aufgebracht waren. Sie rief auch den Widerstand von Theologen und Geistlichen hervor, denen die Septuaginta als Grundlage für ein stattliches Gebäude patristischer Theologie gedient hatte – ein Gebäude, das am Ende vielleicht in sich zusammenfiel, wenn die Version des Hieronymus sich durchsetzen sollte.

Es sieht fast so aus, als brächten Vorschläge für eine Neudatierung des Neuen Testaments, wie sie Bischof Robinson geäußert hat, manche heutigen Theologen in eine ähnliche Verlegenheit. Im Blick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung auf diesem Gebiet möchte man aber sagen: das Studium des Frühchristentums und des Neuen Testaments kann nur davon profitieren, wenn die anstehende Frage vollständig neu überprüft wird. Seit der Veröffentlichung des Buches Robinsons ist seine These in einigen Aufsätzen,⁸¹ in einem Seminar⁸² und in einem Symposium⁸³ angesprochen, aber die weitere Aufgabe bleibt immer noch offen und eine Aufforderung für die zukünftige Forschung.

E. Earle Ellis, New Brunswick

A. 2, 226–236), dass der Jud auf die Zeit 55–65 n. Chr. zu datieren ist, werde ich den II Petr unter diesem Aspekt zu betrachten haben.

⁸⁰ Vgl. die Briefe 71 und 75 in: *The Fathers of the Church*, vol. 12: St. Augustine: Letters 1–82, ed. W. Parsons, New York 1951, 327; 366f.

⁸¹ Z. B. D. Moody, *A New Chronology for the New Testament*, Rev Exp 78 (1981) 211–231.

⁸² An der Generalversammlung der SNTS im August 1980 in Toronto.

⁸³ R. Wegner (Hg.), *Die Datierung der Evangelien*, Paderborn 1983, mit Arbeitspapieren von J. Ernst, H. Janssen, G. A. Lehmann, D. Lührmann, J. A. T. Robinson und H. Staudinger. Vgl. J. Ernst, *Datierung oder Rück-Datierung des Neuen Testaments: Ein Bericht*, *TheolGlaub* 72 (1982) 384–402, und die Besprechungen dort zitiert (400f.).