

---

**Robyn Faith Walsh**, *The Origins of Early Christian Literature. Contextualizing the New Testament within Greco-Roman Literary Culture*, Cambridge – New York (Cambridge University Press) 2021, XIX, 225 S., ISBN 978-1-108-83530-5 (geb.), £ 75,–

Besprochen von **Matthias Becker**, E-Mail: [matthias.becker@ts.uni-heidelberg.de](mailto:matthias.becker@ts.uni-heidelberg.de)

<https://doi.org/10.1515/klio-2022-2015>

Als Standardwerk der neutestamentlichen Formgeschichte hat R. Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“ (Göttingen 1921) lange einen Denkstil mitgeprägt, der dazu animiert, die synoptischen Evangelien (Evv.) als Kleinliteratur zu lesen, sie in Einzelstücke zu fragmentieren, literarische Schichten und mündliche Vorstufen zu (re)konstruieren, hinter den Texten nach Gemeinden zu suchen, in denen die Jesusüberlieferung tradiert und geformt worden sei, und in den Evangelisten nicht so sehr Schriftsteller als vielmehr Kompilatoren und Redaktoren von Traditionsgut zu sehen. Die Monographie von Robyn Faith Walsh (University of Miami), hervorgegangen aus einem PhD-Projekt an der Brown University, wirbt für einen anderen Denkstil. Zwar repräsentiert Bultmanns Opus mitnichten den aktuellen Stand der Forschung, doch manche Denkrelikte haben sich bis heute erhalten. Mit der Thesenfreudigkeit ikonoklastischer Verve legt die Verfasserin nun ein Werk vor, das die synoptischen Evv. konsequent innerhalb der griechisch-römischen Literaturproduktion des 1. und 2. Jahrhunderts verortet. Drei Kernanliegen verfolgt sie dabei (xiii–xiv, 4–19): Erstens werden die Evv. ihres religiösen Sonderstatus als singuläre Glaubenszeugnisse entkleidet; stattdessen liest W. sie auf Augenhöhe mit der griechisch-römischen Literatur. Zweitens werden die Evangelisten als „rational agents“ und kreative Autoren gedeutet, deren Schaffen im Kontext kaiserzeitlicher Intellektuellennetzwerke zu verorten sei; die Auffassung, dass die Evv. in christlichen Gemeinschaften („communities“) entstanden und für diese geschrieben worden seien, weist W. als Spekulation zurück. Drittens trägt die Verfasserin eine wissenssoziologische Metakritik an Voraussetzungen und Methoden der historisch-kritischen Exegese vor (v. a. an der Form- und Redaktionskritik, vgl. 93–95), indem sie das wahrnehmungsprägende Sprach- und Begriffserbe der Romantik kritisch beleuchtet.

Das erste Kapitel gilt der Entlarvung des „Myth of Christian Origins“ (20–49). W. nimmt eine aus ihrer Sicht unkritisch perpetuierte „Big Bang Theory“ über die Entstehung des Christentums ins Visier, die den christlichen Ursprungsmythos der „Apostelgeschichte“ (Apg), die W. ins 2. Jahrhundert datiert, mit historischen Entwicklungen des 1. Jahrhunderts gleichsetze. Die kritisierte Theorie umfasst nach der Verfasserin drei Annahmen (22): Erstens sei die frühe Jesusbewegung durch ein explosives Wachstum gekennzeichnet; zweitens sei sie institutionell gut entwickelt gewesen, und drittens hätten bereits die frühen Jesuanhänger klar abgrenzbare Gemeinschaften („bounded communities“) gebildet. Das Verhältnis der Evv. zu den Anfängen des Christentums verortet W. selbst im Kontext einer „invented tradition“, die im 2. Jahrhundert von „inventors or myth-makers“ mittels der Sammlung und Verbreitung von Schriften etabliert worden sei, um der Jesusbewegung eine Vergangenheit zu geben und ihr damit auch eine Legitimation zu verleihen (31–33). Einschlägige Passagen aus den Evv., die eine *ekklesia* erwähnen (Mt 16,18; 18,17) oder religiöse Gruppen hinter den Erzählungen erahnen lassen, sind für die Verfasserin literarische Themen ohne Entsprechungen außerhalb der Textwelt, die allenfalls als „rhetorical signpost“ (46) fungieren (42–49). Selbst die Paulusbriefe könnten nicht als Beweis für die Existenz kohäsiver christlicher Gemeinschaften im 1. Jahrhundert gelesen werden, weil auch der Apostel für seine Adressaten mittels Rhetorik einen Ursprungsmythos konstruiere (37), der nicht einfach mit der textexternen Wirklichkeit identifizierbar sei (37–42). Im zweiten Kapitel (50–104) erörtert W., wie Denker der deutschen Romantik auf die Methodologien der Bibelwissenschaften und anderer Philologien einwirkten. Termini wie „Mythos“, „Volk“, „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“, „Volkspoesie“, „Geist“, „Sprache“ und „Ursprung“ werden genauso untersucht wie die Idealisierung „wilder Völker“ sowie Konzepte volkstümlicher Kulturschöpfung und mündlicher Überlieferung. W. verfolgt die Intention, zu erklären, wie es in späteren form- und redaktionskritischen Arbeiten zur Entindividualisierung der Evangelisten kommen konnte. Die Annahme disparater, zu den Ursprüngen zurückführender Überlieferungen, die in den als weitgehend ungebildet imaginierten Gemeinden tradiert worden seien, habe zu einer Kollektivierung von Autorschaft geführt. Dadurch seien die Evangelisten zu bloßen „Sprechern“ („spokespersons“) dieser Gemeinden geworden. Das Kapitel endet mit einer kritischen Erörterung der von der Romantik mitbeeinflussten normativen Begriffe „Urchristen“ und „Urchristentum“ (erkennbar an der Vorsilbe „Ur-“, im Englischen übersetzt mit „primitive Christians“ bzw. „primitive Christianity“). R. Bultmann ist hier der primäre Referenzautor (97–103).

Im Rest des Buches präsentiert W. ihren eigenen Entwurf. Zunächst skizziert sie im dritten Kapitel die soziokulturellen und bildungsmäßigen Voraussetzungen der griechisch-römischen Literaturproduktion, -publikation und -distribution

(105–133). Neben dem Elementar-, Grammatik- und Rhetorikunterricht geht W. auf Intellektuellennetzwerke, Bibliothekennutzung sowie Faktoren der Buchveröffentlichung ein. W. nimmt ein Spektrum höherer und niedrigerer literarischer Bildung an, in dem auch die Verfasser von Jesusbiographien als kompetitive (vgl. 164) „elite cultural producers“ (110) zu gelten hätten. Vergleichbar mit Philon von Alexandrien seien auch sie autonome, d. h. von bestimmten Adressatengruppen unabhängige Autoren, die auf der Basis griechischer *paideia*, in Nähe zum Judentum und aus persönlichem Interesse an subversiven, ethnischen, philosophischen, esoterischen und paradoxographischen Themen ihre Viten über einen jüdischen Lehrer und Wundertäter namens Jesus geschrieben hätten (127–133). Die Sachkenntnis der Evangelisten erklärt W. mit in „künstlerischer Freiheit“ vorgenommenen (vgl. 139: „creative license“) intertextuellen Bezugnahmen, nicht mit mündlicher Überlieferung. So habe etwa Markus die Paulusbriefe gekannt und durch den Austausch mit anderen Schriftstellern Zugang zu weiterem Jesus-Material haben können (132; vgl. 55). Im vierten Kapitel nimmt W. eine Kontextualisierung der Evv. im literarischen Kosmos des 1. und 2. Jahrhunderts vor (134–169). Durch den Vergleich mit Petrons *Satyrica*, Charitons *Kallirhoe*, den *Mirabilia Phlegons* von Tralleis und einigen Plutarch-Schriften zeigt sie auf, dass Motive und Begriffe, die lange als Alleinstellungsmerkmale der Evv. gegolten hätten oder auf mündliche Traditionen zurückgeführt worden seien, in der kaiserzeitlichen Literatur begegnen: Mahlszenen, Salbungsrituale, Hahnkrähen als Todesomen, Kannibalismuskurse, die Testament- und Kreuzigungsthematik, römische Soldaten am Kreuz, Begräbnissitten, vermisste Leichen von Gekreuzigten sowie das Motiv vom leeren Grab, das in den Evv. den Göttlichkeitsstatus Jesu zum Ausdruck bringe. Der Rekurs auf Augenzeugen und mündliche Überlieferung sei in der Historiographie als literarische Strategie üblich, weshalb der Lukasprolog nicht wörtlich zu nehmen sei. Steht in Kapitel vier v. a. die Romanliteratur als Vergleichsfolie im Vordergrund, behandelt W. im letzten Kapitel die Evv. im Kontext der Biographik (170–194). Hierbei geht sie auf Xenophons „*Memorabilien*“, den Alexander-Roman, die Homerviten und insbesondere den Äsop-Roman ein, die sie alle – wie auch die Evv. – als subversive Biographien deutet. Darunter versteht W. (zusammen mit David Konstan) Viten, die nicht primär die herrschenden gesellschaftlichen Werte vertreten, sondern Außenseiterfiguren präsentieren, die u. a. eine besondere Weisheit besitzen (z. B. im Umgang mit Gegnern) und eines frühen oder unnatürlichen Todes sterben. Die Zuordnung zum Typus der subversiven Biographien versteht W. dabei auch als Ablehnung der These, die Evv. seien primär als Geschichtsschreibung zu lesen (192–193).

W. hat eine klar gegliederte, gut geschriebene und überaus stimulierende Arbeit zu den synoptischen Evv. vorgelegt. Insgesamt hätte freilich eine weniger einseitige Argumentation den berechtigten Anliegen der Arbeit mehr gedient.

So wird etwa W.s Verständnis von Autorschaft im Sinne eines eigenständigen, „rational agierenden“ Verfassers („rational agent“) den antiken Gegebenheiten nicht immer gerecht. Dass das Konzept z. B. auf Musonius Rufus oder Epiktet (vgl. 15–16) nicht zutrifft, deren mündliche (!) Vorlesungen von Schülern wie Lucius und Arrian aufgezeichnet und ediert worden sind, reflektiert W. genauso wenig wie die problematische Textüberlieferung des Äsop-Romans, der in mehreren Fassungen vorliegt (vgl. B. Nongbri, BMCR 2021.09.11). Die These, es habe im 1. Jahrhundert zwar „Jesus people“ (133), aber keine kohäsiven christlichen Gruppen gegeben, ist haltlos angesichts der mit Paulus einsetzenden impliziten und expliziten Ekklesiologie(n) des Neuen Testaments (inklusive Tauflehren, Abendmahlsüberlieferungen, Charismenpraxis und ekklesialer Ämter und Dienste). Wer die Belege aus den Paulusbriefen und den Evv., die W. selektiv und teils nicht gründlich genug bespricht (37–49, 164–165), für mehr als referenzlose Rhetorik hält und dabei Literarizität (vgl. 195–200) nicht gegen die lebensweltliche Einbettung von Literatur ausspielt, wird jedenfalls zu anderen Schlüssen gelangen. Wo sollte Markus Zugang zu Briefen des Paulus an Christusgläubige (!) gehabt haben (vgl. 132), wenn es keine Gemeinschaften von Christusgläubigen gegeben haben soll? Denn dass Quellen über Jesus, die zum Abfassen von Biographien geeignet gewesen wären, in nicht-christlichen (Intellektuellen-)Netzwerken des 1. und frühen 2. Jahrhunderts kursiert sein sollen, steht im Widerspruch zu den spärlichen, sehr kurzen und keineswegs ins inhaltliche Detail gehenden außerneutestamentlichen Zeugnissen über Jesus, die wir bei Mara bar Sarapion, Flavius Josephus, Plinius dem Jüngeren, Tacitus, Sueton und wahrscheinlich auch bei dem Historiker Thallus finden. Kollektive Rezeptionskontexte von Literatur sind u. a. für Rhetorik- und Philosophenschulen bezeugt – ein Vergleichspunkt, den die Verfasserin übersieht und somit nicht heuristisch für das Thema einer kollektiven Rezeption der Evv. nutzen kann. W.s Vorschlag zur Entstehung des Christentums im 2. Jahrhundert leidet an einer teils unausgewogenen und oberflächlichen Argumentation (z. B. mit Blick auf die Datierung der Apg und deren historischen Gehalt) und bleibt mit seinem Postulat unbestimmter Mythenschöpfer erstaunlich thetisch. Des Weiteren unterschätzt W. die Evangelisten als autoritätsgebundene Theologen: Die vergleichsweise exzessive Rezeption der *Septuaginta* als religiös (!) verbindlichen Referenztext durch die Synoptiker legt nahe, dass deren alleinige Beurteilung nach den Gepflogenheiten griechisch-römischer Literaturproduktion zu kurz greift, weil eine explizite Rezeption des griechischen Alten Testaments durch pagane Autoren im 1. Jahrhundert äußerst selten begegnet (vgl. Ps.-Long. Subl. 9,9). Ein weiteres Monendum betrifft die von W. gepriesene schriftstellerische Kreativität. Ganz gleich, ob man die Zwei-quellentheorie oder die Farrer-Goulder-Hypothese favorisiert: Die nicht zu leugnenden literarischen Beziehungen, die unter der Bezeichnung „Synoptisches

Problem“ firmieren, lassen – mit Ausnahme des markinischen, mattheischen und lukanischen Sonderguts – eine künstlerische Freiheit erkennen, die sich selbst gewisse Grenzen setzt, weil sie sich an Quellen gebunden weiß. Anders liegen die Dinge freilich beim Johannesevangelium, das im Buch leider keine maßgebliche Rolle spielt. Eine tiefgreifende Reflexion der Synoptischen Frage lässt W. jedenfalls vermissen, obwohl sie relevant für ihr Thema gewesen wäre.

Trotz der genannten Kritikpunkte liefert die Monographie zahlreiche anregende und weiterführende Impulse. Begrüßenswert, wenngleich nicht ganz neu (vgl. S. Alkier, *Urchristentum*, Tübingen 1993), ist die hermeneutisch-wissenssoziologische Metakritik an den Denkvoraussetzungen und Begriffen früherer Epochen, die mithin bis heute (oft unbemerkt) methodischen Einfluss ausüben. Neben der Romantik spielen hier freilich auch die Aufklärung und der Idealismus eine bedeutende Rolle (dazu jetzt E. D. Schmidt, *Jesus in Geschichte, Erzählung und Idee*, Tübingen 2022). W. ist darin zuzustimmen, dass die Exegese sich selbst viel zu lange durch Textfragmentierung und Spekulationen über Schichten, Überlieferungs(vor)stufen und Gemeindebildungen den Blick auf die Literarizität der Evv. verstellt hat. Selten hat ein Buch mit einer solchen Vehemenz dazu aufgerufen, die Evv. als kunstvolle Literatur und die Evangelisten als literarisch gebildete Schriftsteller im Kontext der griechisch-römischen Kultur ernst zu nehmen. Breitenwirksam in die Forschungspraxis umgesetzt ist dieser Ansatz in der deutschen und internationalen Exegese sicherlich noch nicht, was dem Buch eine berechtigte Weckruffunktion verleiht. In diesem Sinne schließt die Studie erfreulich gut an neuere Forschungen zur Bildungsaffinität der frühen Christen und zum Bildungsniveau der neutestamentlichen Autoren an. Gerade die These, dass die Thematisierung von ruraler Einfachheit, Unkultiviertheit und Bildungsmängeln in den Evv. und der Apg ein Topos in Texten der kaiserzeitlichen Gebildeten ist (vgl. dazu M. Becker, *Lukas und Dion von Prusa*, Paderborn 2020, 614–624), harrt vielerorts noch der Entdeckung, wo wörtliche oder sozialgeschichtliche Lektüren dominieren. Schließlich leistet Walsh einen gewichtigen Beitrag zur Kontextualisierung der Evv. innerhalb der antiken Romanliteratur und Biographik. Vor allem die Deutung der Evv. als subversive Biographien zeigt für die Erforschung der Evv. neue Perspektiven auf.