

**Das Christentum der Spätantike:
Religion von „Büchern“, nicht (nur) von Texten**
Zu einem Aspekt der „Materialität von Kommunikation“¹

Tobias Nicklas, Nijmegen

Einleitende Gedanken

1. Der Koran spricht von den Christen – wie auch Juden, Zoroastriern und Sabiern – im Gegensatz zu Anhängern anderer Religionen als „Leuten des Buches“². Diese Benennung geht ganz offensichtlich nicht auf eine Selbstbezeichnung des spätantiken Christentums wie auch des Judentums zurück, sie ist vielmehr aus einer Außenperspektive formuliert: Aus islamischer Sicht werden die Christen wie auch andere religiöse Gemeinschaften der ausgehenden Antike als Gruppe angesehen, die ein in besonderem Maße „heiliges“ Buch besitzt. Umstritten dabei ist, ob damit ausgesagt werden soll, dass jede der so bezeichneten Gemeinschaften ein anderes Buch besitzt oder ob ihnen grundsätzlich das gleiche himmlische Buch offenbart wurde.³

2. Wie auch immer: Das Problem, ob und inwiefern das spätantike Christentum als eine Religion des Buches bzw. eine Religion schriftlich niedergelegter Texte bezeichnet werden kann, ist bis heute Gegenstand wissenschaftlicher Diskurse. Ich möchte mich im Folgenden auf drei Aspekte des Problems konzentrieren, sich mit verschiedenen Fragen verbinden lassen:

1. Ist das frühe Christentum wirklich „Religion des Buches“ in dem Sinne, dass ein Buch, die Bibel, tatsächlich für seine Identität konstitutiv wird? Immerhin wird das Christusereignis bereits in den frühesten Glaubensbekenntnissen mit Hilfe der „Schrift“ bzw. der „Schriften“ gedeutet (im Plural z.B. in 1Kor 15,3-5) – man berief sich also auf „Geschriebenes“ und produzierte bald selbst eigene Bücher.

Damit aber ergibt sich eine zweite Frage:

¹ Der vorliegende Beitrag ging aus einem Vortrag bei der Tagung „What Meaning Cannot Convey“ zum Werk von H.U. Gumbrecht, die am 7.-9. Dezember am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen stattfand, hervor. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, allen voran meinem Kollegen G. Essen sowie H.U. Gumbrecht bin ich für kritische Rückfragen zu Dank verpflichtet. – Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. weiterführend G. Vajda, Art. „Ahl al-kitab,“ *Encyclopedia of Islam*² I, 264-266, sowie M. Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge/Mass. 1997.

³ Vgl. z.B. den wichtigen Artikel von G.G. Stroumsa, „Early Christianity – A Religion of the Book?“, in: M. Finkelberg/G.G. Stroumsa, Hg., *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, JSRC 2, Leiden – Boston 2003, 153-174, bes. 153-155.

2. Ist das spätantike Christentum wirklich „Religion des Buches“ in dem Sinne, dass tatsächlich *ein* Buch entscheidend ist (und nicht viele, z.T. sehr unterschiedliche Bücher, von denen dann einige irgendwann als Teil der Bibliothek „Bibel“ angesehen werden)?⁴

Vor allem die dritte Frage hat schließlich mit dem Problem der „Materialität der Kommunikation“ zu tun:

3. Sollte man das spätantike Christentum nicht in erster Linie als „Religion von Texten“ bezeichnen, die mündlich oder schriftlich weitergegeben werden, anstelle von einer „Religion des Buches“ oder „Religion von Büchern“ zu sprechen? Immerhin spricht die Apostelgeschichte von den Aposteln als ἀγράμματοι und ἰδιῶται und wertet noch Papias von Hierapolis die mündliche Tradition als wichtiger denn die schriftlich niedergelegten Evangelien.⁵ Andererseits könnte gerade das Zueinander von hoher Analphabetenrate einerseits⁶ und dem offensichtlichen Interesse an Büchern andererseits Büchern eine Rolle verliehen haben, die über die reine Vermittlung von Texten hinaus ging. Genau dieser Punkt interessiert mich: Mir geht es um Aspekte der Frage, welche Rollen Bücher – als Bücher und nicht nur aufgrund ihrer Texte – im religiösen Leben des antiken Christentums spielten. Ganz wichtig ist mir also die Unterscheidung zwischen „Buch“ und „Text“.

3. Um meinen konkreten Zugang zum Thema etwas klarer zu machen, möchte ich mit zwei eher anekdotischen, unwissenschaftlichen Beobachtungen einsteigen:

1. Bereits als Kind fühlte ich geradezu magisch angezogen von der Bibliothek meines Vaters. Jedes der Bücher schien mir eine Unzahl von Geheimnissen zu bergen, jedes wirkte auf mich wie ein Versprechen darauf, in ihm unbekannte Welten entdecken und erobern zu können. Ich liebte es, einzelne Bände herauszuziehen, durchzublättern und sie wieder an ihren Platz zu stellen. Dabei fiel mir sehr schnell auf, dass mein Vater (bis heute) viel mehr Bücher kauft, als er tatsächlich liest. Darauf angesprochen pflegt er zu antworten, dass es ihm nicht nur um das *Lesen* ginge, sondern auch um das *Besitzen* der Bücher.

⁴ Vgl. auch die Kritik von H.M. Ritter, „Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung“, in: J. Assmann/A. Assmann, Hg., *Kanon und Zensur*, Archäologie der literarischen Kommunikation 2, München 1987, 93-99.

⁵ Dies ist keineswegs so abschätzig verwendet, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Hierzu weiterführend T.J. Kraus, „‘Uneducated’, ‘Ignorant’, or even ‘Illiterate’? Aspects and Background for an Understanding of ΑΓΡΑΜΜΑΤΟΙ (and ΙΔΙΩΤΑΙ) in Acts 4.13“, in: *NTS* 45, 1999, 434-449. – Zum Zeugnis des Papias weiterführend E. Norelli, „Papias de Hierápolis a-t-il utilisé un recueil « canonique » des quatre évangiles“, in: G. Aragione/ É. Junod/ E. Norelli, Hg., *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l’histoire de sa formation*, MoBi 54, Genève 2005, 35-85.

⁶ Vgl. hierzu auch die Bemerkung von H. Gamble, „Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon“, in: C. Horton, Hg., *The Earliest Gospels. The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels – The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P⁴⁵*, JSNT.S 258, London – New York 2004, 27-39, bes. 27: „On the one hand it [early Christianity; TN] was a religious movement that from the very beginning was deeply interested in books ... On the other hand, it was a religious movement of quite limited literacy: only a very small percentage of Christians could read.“

2. Da ich lange Zeit nicht das Geld verdiente, um mir neu erschienene wissenschaftliche Literatur in dem Umfang zu erwerben, in dem ich es gerne täte, habe ich vor einigen Jahren begonnen, regelmäßig Bücher zu rezensieren. In diesem Zusammenhang ist mir aufgefallen, dass ich dazu neige, Bücher mit guter Ausstattung, einem ansprechend gestalteten Einband, einem angenehmen Schriftbild und Papier von hoher Qualität, mit größerer Freude zu lesen und mit höheren Erwartungen zu verbinden als schlecht gebundene Bücher in mangelhafter Ausstattung. Ich fürchte, dass dies zumindest die eine oder andere Rezension beeinflusst hat.

4. Die Folgerung: An Büchern scheint also mehr wichtig zu sein als allein die Texte, die in ihnen zu finden sind. Dies hat auch Auswirkungen auf mein Verständnis des Faches, das ich vertrete: Das Neue Testament kann als eine Sammlung von Texten, aber auch als eine Kollektion von Büchern aufgefasst werden, natürlich auch als ein einzelnes Buch oder – noch besser vielleicht – als Teil eines Buches, der christlichen Bibel. Vor diesem Hintergrund verstehe ich meine Aufgabe als Neutestamentler nicht nur darin, möglichst sinnvolle Interpretationen der *Texte* anzubieten, die sich im Neuen Testament (und seinem literarischen Umfeld) finden. Ich beschäftige mich auch mit der antiken Überlieferung des Neuen Testaments in konkreten Manuskripten – Büchern und Resten von Büchern eben.⁷

5. Diese Handschriften – viele von ihnen nur noch in äußerst fragmentarischer Form erhalten und durch z.T. geradezu unglaubliche Verkettungen von Zufällen über Jahrhunderte überliefert⁸ – können als noch heute greifbare (und hoffentlich zumindest z.T. auch „begreifbare“) konkrete „Fingerabdrücke“⁹ real lebender Menschen einer längst vergangenen Zeit eingeordnet werden. Mit Hilfe paläographischer Beobachtungen – Aussagen über Schreibkonventionen und – gewohnheiten oder auch die Gestaltung des Textes – im Zusammenhang mit der materialen Beschaffenheit des Manuskripts – z.B. dem verwendeten Beschreibstoff, Form und Umfang der Handschrift – können vorsichtige Schlüsse auf Entstehungskontext und Verwendungszweck des

⁷ Vgl. z.B. T. Nicklas, „Zur historischen und theologischen Bedeutung der Erforschung neutestamentlicher Textgeschichte“, *NTS* 48, 2002, 145-158; ders., „Vom Umgang mit der Schrift: Zeugen der Apostelgeschichte als Quellen christlichen Kultur- und Soziallebens in der Antike“, in: T. Nicklas/M. Tilly, Hg., *The Book of Acts as Church History. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte*, BZNW 120, Berlin – New York 2003, 297-319; T.J.Kraus/T.Nicklas, Hg., *New Testament Manuscripts: Their Texts and their World*, TENT 2, Leiden – Boston 2006. – Zur Bedeutung dieses Zugangs zur neutestamentlichen Textkritik vgl. v.a. E.J. Epp, „Issues in New Testament Textual Criticism: Moving from the Nineteenth Century to the Twenty-First Century“, in: D.A. Black, Hg., *Rethinking New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids 2002, 17-76, bes. 61-70.

⁸ Ein schönes Beispiel hierfür bietet nun die Geschichte um die Wiederauffindung und Edition des apokryphen *Judasevangeliums*. Hierzu vgl. R. Kasser, „The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas“, in: ders./M. Meyer/G. Wurst, *The Gospel of Judas*, Washington D.C. 2006, 47-76.

⁹ Diesen Begriff verwendet in diesem Zusammenhang T.J. Kraus, „*Ad fontes*: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel P.Vindob. G 31974“, *Bib.* 82, 2001, 1-16, hier 1.

Manuskripts gezogen werden.¹⁰ Konkrete Bücher machen also nicht nur die in ihnen enthaltenen Texte präsent, sie haben auch etwas über die Menschen, die sie produzierten und die sie benutzten, zu sagen. *Auch auf dieser Ebene stellen sie eine Brücke in die Vergangenheit dar – machen Aspekte der Vergangenheit präsent.*

Beispiel 1: Der Codex

6. Eine der wichtigsten Innovationen in der Geschichte der Buchkultur besteht sicherlich im Übergang von der Schriftrolle zum Codex. Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass der Codex keine „christliche“ Erfindung ist,¹¹ so sind einige Zahlen doch sehr erstaunlich: Während etwa 98% der bekannten nichtchristlichen Handschriften der Zeit vor 200 n.Chr. die Form der Schriftrolle besaßen, entstammen nahezu alle erhaltenen christlichen Fragmente dieser Zeit Codices. Erst im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung steigt die Verwendung von Codices im nichtchristlichen Bereich auf 20%, im 4. Jahrhundert auf knapp die Hälfte der erhaltenen Belege.¹² Unter Codices dürfen wir uns dabei allerdings zu dieser Zeit keine Bücher im Sinne der häufig wunderbar illuminierten Bände des hohen und späten Mittelalters vorstellen.¹³ Entscheidend ist, dass die Papyrus-, Leder-, Pergament- oder später Papierbögen nun nicht mehr gerollt, sondern gefaltet, ineinander gelegt und gebunden werden.

7. Über die Gründe, warum sich die Form des Codex im frühen Christentum offensichtlich so früh und so vollständig durchsetzte, wird weiter diskutiert. Die lange Zeit so weite Verbreitung der Buchrolle lässt es jedenfalls als unwahrscheinlich erscheinen, dass sich der Codex im Christentum (aber nicht in seiner Umgebung) *allein* aufgrund von allgemein nachvollziehbaren

¹⁰ Vgl. hierzu die Aussagen von T.J. Kraus, „Pergament oder Papyrus? Anmerkungen zur Signifikanz eines Beschreibstoffes bei der Behandlung von Manuskripten“, *NTS* 49, 2003, 425-432, hier 426. Vgl. auch ebenda, 432: „Nur durch eine angemessene Berücksichtigung der Realie selbst nähert man sich sukzessive dem an, was hinter den Papyri, Pergamenten, Ostraka, Holztafeln, etc. steckt: den sozio-kulturellen Bedingungen und vor allem den konkreten Menschen einer längst vergangenen Zeit, über die wir aber dennoch viel mehr wissen möchten, als bislang bekannt ist.“

¹¹ So spricht schon Martial, *Ep.* 1,2 und 14,184-192, zwischen 84 und 86 n.Chr. von Pergament-Codices für Reisende.

¹² Die Zahlen stammen aus H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven 1995, 49. Vgl. auch A.R. Millard, *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*, Gießen – Basel 2000, 58; T.C. Skeat, „The Origin of the Christian Codex“ [1994], in: *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat*, introduced and edited by J.K. Elliott, NT.S 113, Leiden – Boston 2006, 79-87, bes. 79. – Die genauen statistischen Werte sind natürlich mit etwas Vorsicht zu beachten – einerseits ist die Zahl christlicher Handschriften aus der Zeit so gering, dass sie kaum in ein angemessenes Verhältnis zu den nichtchristlichen gesetzt werden kann, andererseits kann sich die Zahl durch Neufunde verschieben. Zudem ist daran zu denken, dass die frühesten christlichen Handschriften nahezu alle aus Oberägypten stammen und nichts Sicheres etwa über die Situation im Westen des Reiches gesagt werden kann.

¹³ Zur Entwicklung in diese Richtung vgl. weiterführend C. Gastgeber, „Die Bibel auf dem Weg zum Prunkexemplar“, in: ders./H. Froschauer/H. Harrauer, Hg., *Ein Buch verändert die Welt. Älteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentums in Ägypten*, Nilus 7, Wien 2003, 47-57.

praktischen Vorteilen *so schnell und so allgemein* durchgesetzt hat. Zwar liegen einige Nachteile der Rolle auf der Hand: Sie war vor allem deswegen, weil sie (meist) nur einseitig beschrieben wurde, kostspieliger als der Codex¹⁴ und wurde bei längeren Texten schneller unhandlich.¹⁵ Aber: Diese Unterschiede sind rein graduell – sie können nicht erklären, warum sich nahezu *alle* erhaltenen christlichen Manuskripte ab dem 2. Jahrhundert auf Codices finden, aber nahezu *alle* paganen und jüdischen auf Rollen.¹⁶ Vorgeschlagen werden deswegen auch soziale Hintergründe der Durchsetzung des Codex.

8. Hierzu einige Vorbemerkungen: Das lateinische Wort *Codex* meinte ursprünglich ein „Büchlein“ aus mehreren Holztafeln, das durch einen Riemen, den man durch Löcher in den Tafeln führte, zusammengehalten wurde. Die Tafeln wurden mit einer Wachsschicht überzogen, in die man mit Hilfe eines *Stilus* Notizen einritzen konnte, die sich leicht wieder entfernen ließen, um die Tafel erneut zu gebrauchen.¹⁷ Womöglich bildeten auch die so genannten *membranae* (vgl. 2Tim 4,13), einfache Notizbücher aus zusammengehefteten Blättern, einen Hintergrund der Entstehung des Codex. *In jedem Falle aber entwickelte sich der Codex aus Büchlein, die man nicht für die dauerhafte Niederschrift hoher Literatur verwendete, sondern aus Notizbüchern für den alltäglichen Gebrauch.*

9. Damit verbinden sich verschiedene Thesen: Das möglicherweise niedrigere Bildungsniveau der frühen Christen gegenüber ihrer Umgebung habe dazu geführt, dass diese ihre Texte nicht als „hohe Literatur“ verstanden, sondern als Gebrauchstexte, die man in „Notizbuchform“ niederschrieb. Die Form des Codex habe dem christlichen Wandermissionar erlaubt, wichtige Texte, die er zu seiner Argumentation brauchte, ohne größere Probleme mit sich zu führen.¹⁸ Zudem mag auch die Idee vieler früher Christen, für eine Art von „Gegenkultur“ zur herrschenden Kultur des Imperiums zu stehen, es ihnen leichter gemacht haben, Konventionen der Buchkultur zu durchbrechen und auch auf diese Weise die „Neuigkeit“ ihrer Bewegung zum Ausdruck zu bringen.¹⁹ Schließlich wirkten Codices bei möglichen Verfolgungen womöglich auch unauffälliger als Buchrollen. *Zumindest im 2. und 3. Jahrhundert scheint das Christentum noch mehr an preiswerten und leicht handhabbaren Büchern für den praktischen Gebrauch interessiert gewesen zu sein als an wertvoll geschmückten Rollen für Kult und Liturgie.*²⁰

¹⁴ Die größere Wirtschaftlichkeit des Codex sollte aber aufgrund der leichteren und weniger zeitaufwändigeren Herstellung der Rolle nicht überbewertet werden. So z.B. W.V. Harris, „Why Did the Codex Supplant the Book-Roll?“, in: J. Monfasani/R.G. Musto, Hg., *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of E.F. Rice, Jr.*, New York 1991, 71-84, bes. 73-74. Optimistischer ist T.C. Skeat, „The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex“ [1982], in: *Collected Biblical Writings*, 65-70.

¹⁵ Vgl. z.B. W.V. Harris, „Why did the Codex“, 78-79; A.R. Millard, *Pergament und Papyrus*, 60.

¹⁶ Vergleichbar formuliert auch T.C. Skeat, „Origin of the Christian Codex“, 79.

¹⁷ Vgl. G.N. Stanton, „Early Christian Preference for the Codex“, in: C. Horton, Hg., *The Earliest Gospels*, 40-49, bes. 44-45.

¹⁸ Vgl. v.a. G.N. Stanton, „Early Christian Preference for the Codex“, 47-48; ders., *Jesus and Gospel*, Cambridge 2004, 84-85.

¹⁹ Vgl. z.B. G.N. Stanton, „Early Christian Preference for the Codex“, 43.

²⁰ So etwa M. McCormick, „The Birth of the Codex and Apostolic Life-Style“, *Scriptorium* 39, 1985, 150-158; G.G. Stroumsa, „Early Christianity“, 168.

10. Andere Argumente verbinden die Übernahme des Codex stärker mit Fragen der Anerkennung als autoritativ empfundener Schriften. Die entstehende Sammlung der Paulusbriefe – womöglich in einer festen Reihenfolge – habe das Fassungsvermögen einer Rolle überstiegen, so dass man sich für ihre „Edition“ im Codexformat entschied,²¹ eine ähnliche Rolle könnte das Aufkommen der Sammlung der vier kanonischen Evangelien gespielt haben, wie v.a. T.C. Skeat vermutete.²² Da die beiden zuletzt genannten Lösungsvorschläge mit einer Reihe von umstrittenen Hypothesen zur Entstehung des Kanons operieren, sind sie (m.E. zu Recht) allerdings bei Weitem nicht allgemein akzeptiert.²³ Zudem können sie nicht beantworten, warum schon die frühesten Fragmente – deutlich vor einem anzunehmenden Abschluss des Kanons entstanden – auf Codices niedergeschrieben wurden und warum man die Codexform auch für die Niederschrift apokryph gewordener Texte verwendete.²⁴

11. Wie dem auch immer sei: Die Verwendung des Codex anstelle der Rolle bedeutete eine Revolution in der spätantiken Medienlandschaft,²⁵ sie veränderte das Erscheinungsbild von Büchern, die Möglichkeiten der Aufbewahrung und Ordnung von Texten, aber auch das Lesen selbst: Man rollt ein Buch nun nicht mehr auf, man blättert in ihm und wendet seine Seiten um. Der Leseprozess wird dadurch – anders als bei der Lektüre eines Texts auf einer Rolle – immer wieder unterbrochen, der Überblick über das Gesamt des Textes ist beschränkter als bei einer

²¹ Vgl. H.Y. Gamble, *Books and Readers*, 58-65. Die konkrete Entstehung der Paulusbriefsammlung ist aber noch immer Gegenstand kontroverser Debatten. Hierzu in letzter Zeit v.a. Überblick und Synthese bei S.E. Porter, „When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories“, in: ders. Hg., *The Pauline Canon*, Pauline Studies 1, Leiden – Boston 2004, 95-127.

²² Vgl. C.H. Roberts/T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, London 1983, 62-66; T.C. Skeat, „Irenaeus and the Four-Gospel Canon“ [1992], in: *Collected Biblical Writings*, 73-78; ders., „Origin of the Codex“. In diesem Zusammenhang muss auch auf D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NTOA 31, Freiburg/CH – Göttingen 1996, verwiesen werden. Allerdings ist auch in der Frage nach der Art und Weise wie auch dem Zeitpunkt der Durchsetzung des „Vierevangelienkanons“ bisher kaum ein Konsens erreicht. Relativ optimistisch, was seine frühe Durchsetzung betrifft, ist T. Heckel, „Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium“, *WUNT* 120, Tübingen 1999.

²³ Weiteres zur Forschungsgeschichte findet sich bei E.J. Epp, „The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble’s *Books and Readers in the Early Church*“, in: *Critical Review of Books in Religion* 10, 1997, 15-37, bes. 17-26; sowie G.N. Stanton, *Jesus and Gospel*, Cambridge et al. 2004, 167-169.

²⁴ Beispiele von Fragmenten apokryph gewordener Evangelien auf Codices: P.Ryl. 463 (*Evangelium der Maria*, Anfang 3. Jh.), P.Oxy. I 1 (*Thomasevangelium*; Anfang 3. Jh.); P.Egerton 2 + P.Köln VII 255 (unbekanntes Evangelium; um 200), P.Oxy. V 840 (unbekanntes Evangelium, 4./5. Jh.); P.Oxy. X 1224 (unbekanntes Evangelium; 4. Jh.). Weiterführend vgl. u.a. D. Lührmann, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, MThSt 59, Marburg 2000.

²⁵ G.G. Stroumsa, „Early Christianity“, 167, schreibt: „The importance of the replacement of roll by codex can hardly be overemphasized. This might be considered as one of the most momentous developments in the history of the book, perhaps as important as Gutenberg’s invention of printing.“ Ähnlich G.N. Stanton, *Jesus and Gospel*, 165.

Rolle.²⁶ Aufgrund der notwendigen Faltungen ist man nun gezwungen, auch die schlechter zu beschreibende Seite des Pergaments oder Papyrus zu verwenden. Stellen, die man miteinander vergleichen möchte, werden nun nachgeschlagen, können damit wohl leichter ausfindig gemacht werden als in einer Rolle. In einem Codex, der bei guter Bindung einen erheblichen Umfang erreichen kann, können verschiedene Texte in einer ohne Anwendung von Gewalt nicht veränderbaren Reihenfolge hintereinander zusammengebunden werden. Neue literarische Sammlungen können dabei entstehen²⁷ – und es ist nicht auszuschließen, dass diese Möglichkeit auch in ganz konkreter Weise Einfluss auf die Idee eines Kanons biblischer Bücher in einer mehr oder weniger festen Reihenfolge hatte.²⁸

12. Dies sollte aber nicht zu dem Fehlschluss verleiten, dass mit der Geburt des Codex auch die „Vollbibel“ in unserem Sinne geboren war. Im Gegenteil: Die ältesten Fragmente der Texte, die wir heute als Teile des Neuen Testaments ansehen, stammen nicht aus Vollbibeln, sondern aus Codices, die nur einen Teil der Schriften enthielten, die mehr und mehr als „kanonisch“ anerkannt wurden. Dies liegt daran, dass „Vollbibeln“ nicht nur äußerst unhandlich, sondern extrem kostspielig waren.²⁹ Für eine Bewegung am Rande der Gesellschaft, die sich immer wieder Verfolgungen ausgesetzt sah, bei denen es auch zur Zerstörung ihrer Schriften kommen konnte (z.B. während der Verfolgung unter Diokletian 303-312 n.Chr.), waren solche Bücher nicht nur zu teuer und unpraktisch, sondern zudem auch zu groß, um verborgen gehalten zu werden. So findet sich die älteste bekannte Nachricht über die Herstellung von Vollbibeln bei Eusebius von Cäsarea, der in seiner *Vita Constantini* 3,1; 4,36-37 über den Auftrag des Kaisers Konstantin berichtet, für die Kirchen von Konstantinopel 50 solcher Bibeln produzieren zu lassen.³⁰ Die ersten uns weitgehend erhaltenen Vollbibeln in unserem Sinne stammen zwar wahrscheinlich nicht aus dieser „Bestellung“,³¹ gehen aber tatsächlich erst auf das 4. Jahrhundert zurück – und auch sie unterscheiden sich in Reihenfolge und Inhalt noch durchaus von dem, was wir heute als „Bibel“ bezeichnen würden. Dies liegt womöglich auch daran, dass diese ersten „Vollbibeln“ noch aus einer ganzen Bibliothek von Texten, die in kleineren Codices niedergeschrieben waren, zusammengestellt wurden.³² So enthält Codex Sinaiticus (4. Jh.) neben den Schriften des Alten Testaments mit dem *Barnabasbrief* und dem *Hirten des Hermas* auch

²⁶ Zu dem Vorteil der Rolle, einen kontinuierlichen Lesevorgang bieten zu können vgl. T.C. Skeat, „Roll versus Codex – A New Approach“ [1990], in: *Collected Biblical Writings*, 71-72.

²⁷ Dabei konnte durchaus auch der Zufall eine Rolle spielen, die persönlichen Interessen des/der Besitzer oder auch einfach auch die Möglichkeiten, bestimmte Werke abschreiben zu können. Vgl. z.B. T. Nicklas/W. Wasserman, „Theologische Linien im *Codex Bodmer Miscellani*?“, in: T.J. Kraus/T. Nicklas, Hg., *New Testament Manuscripts*, 161-188 [dort auch andere Beispiele].

²⁸ Vgl. hierzu R.A. Kraft, „The Codex and Canon Consciousness“, in: L.M. McDonald/J.A. Sanders, Hg., *The Canon Debate*, Peabody 2002, 229-233.

²⁹ Um das notwendige Pergament für den Codex Sinaiticus herstellen zu können, mussten die Häute von mehr als 350 Ziegen und/oder Schafen präpariert werden.

³⁰ Zum Bibelauftrag Konstantins vgl. M. Frenschkowski, „Die Geschichte der Bibliothek von Cäsarea“, in: T.J. Kraus/T. Nicklas, Hg., *New Testament Manuscripts*, 53-104, bes. 91-93.

³¹ Vgl. aber T.C. Skeat, „The Codex Sinaiticus, The Codex Vaticanus and Constantine“ [1999], in: *Collected Biblical Writings*, 193-235.

³² Vgl. hierzu auch T.S. Pattie, „The Creation of the Great Codices“, in: J.L. Sharpe III/K. Van Kampen, Hg., *The Bible as Book. The Manuscript Tradition*, London 1998, 61-72, bes. 61.

zwei Texte, die heute unter die „Apostolischen Väter“ gerechnet werden und finden sich im Codex Alexandrinus des 5. Jahrhunderts der 1. und 2. *Clemensbrief*, während im Codex Vaticanus (4. Jh.) die Pastoralbriefe, der Brief an Philemon und die Offenbarung des Johannes fehlen.³³

13. Ich schließe diesen Abschnitt mit drei ersten Thesen:

1. *Das frühe Christentum kann spätestens ab dem 2. Jahrhundert als eine Religion bezeichnet werden, in der Bücher eine wichtige Rolle spielen. Ich würde allerdings zögern, von einer Religion „des“ Buches in dem Sinne zu sprechen, dass „die“ Bibel zu „dem“ für das Christentum entscheidenden Buch wurde.*
2. *Das frühe Christentum kann in dem vielleicht völlig überraschenden Sinne als Religion „des Buches“ bezeichnet werden, als es sicherlich bei der Durchsetzung der Form von „Buch“, die wir heute kennen und verwenden, eine große, wenn nicht die entscheidende Rolle spielte.*
3. *In der Wahl des Codex, der wohl aus antiken Notizbüchern bzw. Büchern für Alltagstexte hervorgegangen ist, zeigt sich aber auch Interessantes auf anderer Ebene: Das frühe Christentum ist – provozierend gesagt – vielleicht nicht Religion des „Notizbuchs“, so doch Religion praktischer Bücher von Texten für den Alltagsgebrauch³⁴, mit deren Verwendung man sich gleichzeitig überraschend weit von den Konventionen der jüdischen und paganen Umwelt absetzt.*

Beispiel 2: Amulette – die Kraft des geschriebenen Wortes

14. Noch in unserem heutigen Denken spielt die Idee, dass das „geschriebene Wort“ eine besondere Kraft hat, eine – wenn auch kleiner werdende – Rolle. Am ehesten findet sie sich vielleicht in dem Ausdruck wieder, dass die Unterschrift unter einen Vertrag diesen „in Kraft“ setzt. Natürlich kann ein Vertrag auch weiterhin durch Handschlag besiegelt werden, doch in wichtigen Fällen vertrauen wir doch lieber dem schriftlich niedergelegten Dokument, dessen bleibende „Präsenz“ dafür steht, dass die Vertragspartner dem Vertrag bei seinem Abschluss nicht nur zugestimmt haben, sondern bei seinem Abschluss „präsent“ waren. Besonders wichtige Dokumente werden dann gerne auch auf besonders wertvollem Papier, vielleicht mit Wasserzeichen, niedergelegt.

15. In der Antike, in einer Zeit, in der bei Weitem weniger Menschen lesen und schreiben konnten, als dies in unseren heutigen westlichen Zivilisationen der Fall ist, scheint vom geschriebene Wort ein noch größerer „Zauber“ ausgegangen sein, als dies heute der Fall ist³⁵ –

³³ Weitere Beispiele bei E.J. Epp, „Issues in the Interrelation of New Testament Textual Criticism and Canon“, in: L.M. McDonald/J.A. Sanders, Hg., *The Canon Debate*, Peabody 2002, 485-515, bes. 491-505. Dort (505-508) sind auch Beispiele für die variierende Ordnung der Zusammenstellung der Bücher zu finden.

³⁴ Vgl. auch G.G. Stroumsa, „Early Christianity“, 173, der von einer „religion ... of the paperback“ schreibt.

³⁵ W. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, MA 1989, geht davon aus, dass etwa 10% der Bevölkerung des römischen Reiches lesen konnten. Die Rate in den christlichen Gemeinden dürfte sich kaum merklich davon unterschieden haben.

und dies konkreter, als man sich das heute vorstellen würde. Ich denke hier an die Rolle, die biblische Texte, Ausschnitte biblischer Texte oder Namen der Bibel – darunter „Salomo“, „Yao (Sabaoth)“ oder „Jesus“ – auf Schutzamuletten spielten.

16. Mehrfach spricht die Apostelgeschichte davon, dass die Jünger „im Namen Jesu (Christi)“ Heilungen vollbringen (vgl. z.B. 3,6; 4,10.30; 16,18). Welche Tücken die unbedachte Verwendung des Namens Jesu bei der Vertreibung böser Geister aber haben kann, erfahren „die sieben Söhne des Skeuas“ (19,14), als sie, angeregt durch die Heilungen des Paulus, mit Hilfe des „Jesus, den Paulus verkündet“ (19,13), einen Besessenen heilen wollen.³⁶ Von dem bösen Geist übel zugerichtet, werden sie nicht nur zur Flucht gezwungen, sondern müssen auch erfahren, dass der Name „Jesus Christus“ nicht wie andere Namen von Geistern, Dämonen, Zwischenmächten oder Gottheiten zur Anwendung in der Magie taugt (19,15-16). Apg 19,11-20 reagiert hier offensichtlich auf Praktiken, deren Spuren wir auch in (zumeist deutlich später zu datierenden) magischen Papyri Ägyptens gespiegelt finden: Die Namen von Gottheiten, Geistern oder Dämonen werden auf Amuletten niedergeschrieben, um mit ihrer Hilfe Schutz gegen Krankheiten oder Bedrohungen zu erhalten (Schutzzauber) oder Böses auf Gegner herabzuwünschen (Schadenszauber).³⁷ Dabei können christliche, jüdische oder pagane Vorstellungen miteinander vermischt werden – die Hauptsache ist, es handelt sich um „Machtnamen“ („*Names of Power*“), auf die man durch das Niederschreiben günstigen Einfluss nehmen kann. Wichtig daran ist die Idee, dass der Name einer Person, eines Dämons oder einer Gottheit nicht allein eine Möglichkeit bedeutet, diese(n) anzusprechen, sondern einen essentiellen Teil ihres bzw. seines Wesens ausmacht. So enthält das Gebet des Dioskoros von Aphrodito (P.Cair. 67188 verso) um Schutz gegen böse Geister Anrufungen Christi, aber auch des Yao Sabao (also Jahwe Sabaoth), P.Oxy. VII 1060, ein Amulett zum Schutz eines Hauses vor Skorpionen und Schlangen (6. Jh.), ruft nebeneinander die griechische Göttin Aphrodite, den ägyptischen Gott Horus, den jüdisch-christlichen Gott Yao Sabaoth Adonai sowie den christlichen Heiligen St. Phocas an.³⁸ Auf P.Osloensis I 5 (5. Jh.) finden sich die Namen ägyptischer Gottheiten neben einer Anrufung „des Herrn, des Sohnes Davids dem Fleische nach, der aus der heiligen Jungfrau Maria geboren ist,“ und dem bekannten Fisch-Akrostichon. Eine ganze Liste biblischer „Machtnamen“ und ihrer Übersetzung bietet P.Heidelberg G 1359, ein Amulett des 3./4. Jahrhunderts.³⁹ Andere Amulette zitieren gerne die Überschriften bzw. die ersten Zeilen der Evangelien, so z.B. P.Berol. 954 (Mt 1,1 und Joh 1,1 neben dem Vaterunser u.a.), P.Berol. 9096 (Mt 1,1; Mk 1,1; Lk 1,1 neben Ps 18,2; 91,1; 118,6-7 und Mt 4,23) und P.Ianda 14, der mit den Worten „Evangelium nach Matthäus“ einsetzt und daneben

³⁶ Zum Verhältnis von „Magie“ und „Wunder“ in der kanonischen Apostelgeschichte vgl. u.a. D. Marguerat, „Magic and Miracle in the Acts of the Apostles“, in: T. Klutz, Hg., *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, JSNT.S 245, London – New York 2003, 100-124.

³⁷ Zur Definition vgl. T.H. Gaster, „Amulets and Talismans“, in: L.E. Sullivan, Hg., *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and the Occult*, New York – London 1989, 145: „An amulet is an object, supposedly charged with magical power, that is carried on the person or displayed in a house, barn, or place of business in order to ward off misadventure, disease, or the assaults of maling beings, dmonic or human.“

³⁸ Weiterführend M. Meyer, „A Sixth-Century Christian Amulet“, *Bulletin of the Institute for Antiquity and Christianity* 8, 1981, 9.

³⁹ Alle Beispiele und noch viele weitere finden sich in M.W. Meyer/R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999.

Anspielungen auf Mt 6,9-13; Ps 91,13 bietet.⁴⁰ Das Zitieren der Evangelienüberschriften auf Amuletten ist ein Zwischenschritt zur Formulierung so genannter *historiolae*, Erzählungen, in denen Dinge geschehen, die nun auch wieder mit Hilfe des Amuletts bewirkt werden sollen.⁴¹ Auch hier spielt die Vorstellung eine Rolle, dass in der niedergeschriebenen Erzählung einer großen Machttat etwas von der Macht dieser Tat präsent wird. Ein sehr schönes Beispiel hierfür bietet P.Oxy. VIII 1077, ein Papyrusblatt vom Format 6 x 11,1 cm, das wohl auf das 6. Jahrhundert zurückgeht und aus dem oberägyptischen Oxyrhynchos, dem heutigen Behnesa, stammt.⁴² Auf dem Manuskript finden sich insgesamt fünf Kolumnen, die jeweils auf waagrechter Ebene noch in drei Quadrate geteilt sind. Die Ecken der Quadrate sind ausgeschnitten, der Text innerhalb der Quadrate in Kreuzform geschrieben. Dabei sind die Kreuze der ersten und der letzten Kolumne ausgezeichnet, sie ergeben sich in den anderen Kolumnen durch die Anordnung der Buchstaben. Das Manuskript, das ursprünglich entlang der senkrechten und waagrechten Gliederungen gefaltet war, trägt folgenden Text, der den in Mt 4,23-24 zu findenden Sammelbericht leicht abändert: „*Heilendes* Evangelium nach Matthäus: Und Jesus zog in ganz Galiläa umher, lehrte und verkündete das Evangelium vom Reich und heilte jede Krankheit *und jede Krankheit* und alle Leiden im Volk. Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien und sie brachten zu ihm die, die Krankheiten hatten und Jesus heilte sie.“ Ich will hier nicht auf alle Unterschiede zum uns bekannten Text von Mt 4,23-24 eingehen. Interessant sind auf jeden Fall zwei Dinge: Der Text beginnt mit der Überschrift des Matthäusevangeliums – allerdings dieser in deutlicher Abänderung. Das Evangelium wird konkret als „heilendes“ Evangelium begriffen. Um welche Form des „Heilens“ es geht, macht der Text deutlich. Hinweise auf die Lehre Jesu – im Original „in den Synagogen“ – werden verkürzt, während die Rede von der Heilung „jeder Krankheit“ verdoppelt ist. Bei dem Manuskript handelt es sich mit Sicherheit um ein Amulett, das mit Hilfe der erzählten *historiola* Krankheiten abwenden sollte. Interessant daran ist, dass die Handschrift – wie in vielen anderen Fällen – gefaltet und um den Hals getragen oder in die Kleidung eingenäht wurde.⁴³ *Ihr Text musste dann nicht mehr unbedingt gelesen oder gar interpretiert werden – er wirkt bereits durch seine bloße Präsenz.* Daneben hätte es aber auch andere Möglichkeiten gegeben: Das „Amulett“ kann auch z.B. als eine Art von „Haussegen“⁴⁴ über der Tür angebracht oder neben dem Bett aufgehängt werden.⁴⁵

⁴⁰ Beispiele nach T. Nicklas, „Vom Umgang mit der Schrift: Zeugen der Apostelgeschichte als Quellen christlichen Kultur- und Soziallebens in der Antike“, in: T. Nicklas/M. Tilly, Hg., *Apostelgeschichte als Kirchengeschichte/The Book of Acts as Church History*, BZNW 120, Berlin – New York 2003, 312 n. 62.

⁴¹ Häufig begegnen auch Ausschnitte aus Ps 90 LXX. Hierzu v.a. T.J. Kraus, „Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial“, *BNF* 125, 2005, 39-73.

⁴² „Edition: 1077. Amulett: St Matthew’s Gospel iv“, in: *The Oxyrhynchus Papyri* VIII, London 1911, 10-11. Eine kurze Besprechung dieses Manuskripts habe ich bereits in meinem Artikel T. Nicklas, „Zur historischen und theologischen Bedeutung der Erforschung neutestamentlicher Textgeschichte“, *NTS* 48, 2002, 145-158, bes. 150-151, geboten.

⁴³ Diese Praxis bezeugt auch Johannes Chrysostomus, *PG* 49, 196, Z. 37-40: „Siehst du nicht, wie die Frauen und Kinder wie einen großen Schutz Evangelien um den Hals hängen und überall, wohin sie auch gehen, diese mit sich herumtragen!“ Vgl. auch *PG* 58, 669, Z. 28-34.

⁴⁴ Hierzu z.B. zur Rezeption von Ps 120,8a LXX vgl. T.J. Kraus, „Der Herr wird deinen Eingang und deinen Ausgang bewahren‘: Über Herkunft und Fortleben von LXX Psalm CXX 8a“, *VT* 56, 2006, 58-75.

17. Dass diese Ideen nicht alleine in synkretistischen Zirkeln oder ungebildeten Kreisen der Dörfer Oberägyptens eine Rolle spielten, dass sie sich nicht allein auf Amulette, sondern auf alle Bücher „geistlichen Inhalts“ beziehen konnten, zeigt ein Zitat des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus (*De Lazaro Concio* III, PG 48, 994, Z. 7-28; vgl. auch *Homilie zu Johannes* PG 59, 187, 18-27).⁴⁶ Dieser schreibt über die Bedeutung des Besitzes „geistiger Bücher“ (bibli, pneumatika): „Wie dort, wo immer kaiserliches Kriegsgerät aufbewahrt wird, selbst wenn es keinen gibt, der es benützt, den darin Wohnenden großer Schutz geboten wird und kein Dieb, Einbrecher oder sonst ein Übeltäter das Haus zu betreten wagt, so wird auch dort, wo sich geistige Bücher befinden, jegliche Wirksamkeit des Teufels vertrieben, und die Bewohner erhalten eine große Ermunterung zur Tugend. Denn der Anblick der Bücher an sich macht uns zögerlich gegenüber der Sünde. Wenn wir nämlich etwas Verbotenes wagen und uns unrein machen, dann jedoch nach Hause kommen und die Bücher sehen, dann verurteilen wir uns selbst eher wegen unseres Gewissens und zögern, in eben diese Situation zu geraten. Leben wir hinwiederum in frommer Heiligkeit, so erhalten wir aus den Büchern noch größeren Nutzen. Denn sofort mit der Berührung des Evangeliums verändert man seine Gesinnung und wendet sich von dem Irdischen ab, und zwar nur aufgrund dieses Anblicks.“

18. Ich kann hier nicht die komplexe Frage nach dem Verhältnis zwischen „Religion“ und „Magie“ oder besser zwischen den verschiedensten Auffassungen von Christentum und den unterschiedlichen Spielarten magischer Ideen und Praktiken beantworten,⁴⁷ möchte aber vielleicht die These vorausschicken, dass es so etwas wie ein „reines“ Christentum, in dem Vorstellungen und Praktiken, die nichts mit Magie zu tun haben, wohl nie gegeben hat, geben wird (und vielleicht auch nicht geben kann).⁴⁸ So möchte ich die oben genannten Praktiken und Vorstellungen in keiner Weise werten, sondern ein weiteres Fazit im Hinblick auf meine Fragestellung ziehen:

Das frühe Christentum kennt und verwendet Textträger – Bücher im weitesten Sinne des Wortes –, deren Texte als Texte nicht mehr gelesen oder interpretiert werden müssen, sondern denen alleine aufgrund ihrer Präsenz Kraft, Wirkung und Macht zugeschrieben wird. Auch aufgrund dieser Praktiken kann es als „Religion von Büchern“, nicht (allein) von Texten beschrieben werden.

⁴⁵ Zum Aufhängen neben dem Bett vgl. wiederum Johannes Chrysostomus, PG 61, 373, Z. 1-5.

⁴⁶ Die Stelle wird auch bei H. Harrauer/C. Gastgeber, „Bibeltexte im Alltag: Schutzamulette“, in: dies./H. Froschauer, Hg., *Ein Buch verändert die Welt. Älteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentums in Ägypten*, Nilus 7, Wien 2003, 35-45, bes. 35, zitiert.

⁴⁷ Hierzu weiterführend u.a. die Beiträge in C.A. Faraone/D. Obbink, Hg., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford 1991; J.N. Bremmer, „The Birth of the Term ‚Magic‘“, *ZPE* 126, 1999, 1-12; ders., „Magic and Religion“, in: ders./J.R. Veenstra, Hg., *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Groningen Studies in Cultural Change 1, Leuven et al. 2002, 267-271. Eher konservativ fällt dagegen die Unterscheidung von H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart 1995, 174-175, aus. – Zur Forschungsgeschichte vgl. auch J. Middleton, „Theories of Magic“, in: L.E. Sullivan, Hg., *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and Culture*, New York – London 1989, 85-96.

⁴⁸ Weiterführendes werden die Beiträge in dem derzeit vorbereiteten Sammelband T.Nicklas/T.J. Kraus, Hg., *New Testament and Magic*, ASE 26.2, Bologna 2007, bieten.

Beispiel 3: Das *Staurogramm* – Visualisierung

19. Obwohl die ältesten erhaltenen christlichen Manuskripte kaum den wunderbar illuminierten Codices des Mittelalters entsprechen, zeigen sie – neben der Codexform – einige Eigenschaften, an denen sie auch jenseits des Textes, den sie tragen, als christlich zu identifizieren sind:⁴⁹ Das bekannteste Merkmal christlicher Handschriften besteht in der Abkürzung bestimmter Ausdrücke im Text – vor allem der Wörter für „Gott“, „Herr“, „Jesus“ und „Christus“ – und ihrer Markierung durch eine horizontale Linie über den entsprechenden Buchstaben. Ich kann und möchte hier nicht die Diskussion aufrollen, worin die Ursprünge und die genaue Funktion dieser so genannten *Nomina Sacra* bestehen, aber zumindest auf die Möglichkeit hinweisen, dass in ihnen bedeutende „heilige Namen“, die im Text begegnen, hervorgehoben – visualisiert – sind.⁵⁰ Noch deutlich interessanter für unsere Diskussion ist nämlich ein anderes „Erkennungszeichen“, das sich zumindest in manchen frühchristlichen Handschriften wiederfindet, das so genannte *Staurogramm* oder *Kreuz-Monogramm*.⁵¹ Dieses „Monogramm“, also eine Kombination von zwei Buchstaben, um den Namen oder Titel einer Person anzudeuten, setzt sich so aus den griechischen Majuskeln T und R zusammen, dass die beiden vertikalen Linien aufeinander liegen, aber der „Kopf“ des R oberhalb des Querbalkens des T steht. Vielleicht noch stärker als die anderen in frühchristlichen Manuskripten zu findenden Monogramme lässt sich das Staurogramm als Zeichen einer aufkommenden „Kultur der Visualisierung“⁵² jenseits der Bedeutung der verwendeten Buchstaben begreifen: Andere Monogramme zur Andeutung des Jesusnamens oder des Christustitels sind die bis heute zu findende Kombination aus C und R, die Kombination aus I und C oder aus I und H. Während jedes von ihnen sich aus Buchstaben zusammensetzt, die in den Worten ΙΗΣΟΥΣ und/oder für ΧΡΙΣΤΟΣ stehen, trifft dies für das eigentliche Staurogramm selbst nicht direkt zu. In den ältesten uns bekannten christlichen Manuskripten, in denen das Staurogramm begegnet (P⁴⁵, P⁶⁶, P⁷⁵), steht es für die Wörter *stauroj* oder *stauroqh/nai*, also „Kreuz“ und „kreuzigen“. Die

⁴⁹ Hierzu vgl. z.B. A.R. Millard, *Pergament und Papyrus*, 66-71.

⁵⁰ Zur Diskussion um die *Nomina Sacra*, ihre Herkunft und Funktion vgl. v.a. die kontroversen Beiträge von L.W. Hurtado, „The Origin of the Nomina Sacra. A Proposal“, *JBL* 117, 1998, 655-673, und C.M. Tuckett, „Nomina Sacra: Yes and No?“, in: J.-M. Auwers/H.J. De Jonge, Hg., *The Biblical Canons*, BETHL 163, Leuven 2003, 431-458.

⁵¹ Hierzu vgl. v.a. K. Aland, „Bemerkungen zum Alter und Entstehung des Christogramms anhand von Beobachtungen bei P66 und P75“, in: ders., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin 1967, 173-179; M. Black, „The Chi-Rho – Christogram and/or Staurogram?“, in: W.W. Gasque/R.P. Martin, Hg., *Apostolic History and the Gospel: Essays presented to F.F. Bruce*, Grand Rapids 1970, 319-327; sowie E. Dinkler-von Schubert, „STAUROS: Vom ‚Wort vom Kreuz‘ (1Kor. 1,18) zum Kreuz-Symbol“, in: D. Mourinki et al., Hg., *Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of K. Weitzmann*, Princeton 1995, 29-39. In neuester Zeit sind v.a. die Arbeiten von L.W. Hurtado zu erwähnen: Vgl. z.B. ders., „The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture. The Codex, the *Nomina Sacra* and the Staurogram“, in: S.G. Wilson/M. Desjardins, Hg., *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, ESCJ 9, Waterloo/Ont. 2000, 271-288, bes. 279-282; sowie ders., „The Staurogram in Early Christian Manuscripts: The Earliest Visual Reference to the Crucified Jesus?“, in: T.J. Kraus/T. Nicklas, Hg., *New Testament Manuscripts*, 207-226. Ich beziehe mich im Folgenden v.a. auf den aktuellen Beitrag Hurtados.

⁵² Vgl. L.W. Hurtado, „The Staurogram in Early Christian Manuscripts“, 211.

voneinander unabhängige Verwendung des Staurogramms in diesen Handschriften, die auf das (z.T. frühe) 3. Jahrhundert zurückgehen, scheint auf eine damals bereits seit einiger Zeit gebräuchliche Praxis zu deuten.⁵³ Dabei scheint das Staurogramm weder von einem der anderen Monogramme abgeleitet zu sein, die für den Christusnamen stehen, noch sich als Übernahme des hieroglyphischen *Ankh*-Zeichens zu erklären.⁵⁴ Stattdessen könnten die Ursprünge des Staurogramms auf die symbolische Deutung des Buchstaben T zurückzuführen sein, der schon früh als Zeichen für das Kreuz Jesu angesehen wurde (vgl. *Barn.* 9,7-9; Justin, *1 Apol.* 55 und 60; Tertullian, *Contra Marcionem* 3,22).⁵⁵ Mit Hilfe des hochgestellten Buchstabe R könnte dann eine – überaus einfache, doch wirksame – Visualisierung des gekreuzigten Christus erzeugt worden sein, die bereits innerhalb der frühesten Manuskripte an einigen Stellen zu finden ist, an denen von der Kreuzigung Christi die Rede ist.⁵⁶ Das T stünde dann für das Kreuz, das R visualisiere den Kopf des Gekreuzigten.

20. Dies lässt ein weiteres Fazit zu:

Bereits die frühesten christlichen Bücher transportieren nicht nur Text, sie visualisieren – zumindest an einigen wenigen Stellen – einen entscheidenden Aspekt des christlichen Bekenntnisses: In der Darstellung des Staurogramms wird auf einfachste Weise das Heilsgeschehen am Kreuz vor Augen geführt und damit präsent gemacht. So bieten die ältesten christlichen Bücher wohl auch die frühesten (erhaltenen) Visualisierungen des Gekreuzigten.

Zum Abschluss: Die „Worte der Prophetie dieses Buches“ – oder: Ohne Text kein Buch

21. Bücher machen also – auf ganz unterschiedliche Weise – Texte präsent, sie erzählen aber auch (bruchstückhaft) über die Menschen, die sie herstellten, die sie lasen und durch deren Hände sie gingen. Obwohl sich zeigte, dass die Bezeichnung des spätantiken Christentums als „Religion des Buches“ in vielerlei Hinsicht präzisiert und hinterfragt werden muss, konnten doch Dimensionen aufgewiesen werden, aufgrund derer das frühe Christentum ganz zu Recht *auch* als Religion von Büchern, nicht nur von Texten bezeichnet werden kann. Und doch sollten ganz am Ende die Texte selbst nicht ganz vergessen werden: Wie sehr es gerade den Büchern der Bibel

⁵³ L.W. Hurtado, „The Staurogram in Early Christian Manuscripts“, 214, datiert diese auf spätestens die letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts. Damit widerlegt er die Annahmen von M. Sulzberger, „Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens“, *Byzantion* 2, 1925, 337-448, der – allerdings noch ohne die Papyrusfunde des 20. Jh.s zu kennen – mit dem Aufkommen des Staurogramms in der postkonstantinischen Periode rechnete.

⁵⁴ Auch hier folge ich L.W. Hurtado, *The Staurogram in Early Christian Manuscripts*, 216-218, gegen J. de Savignac, *Les Papyrus Bodmer XIV et X*, *Scriptorium* 17, 1963, 50-55, bes. 51.

⁵⁵ Vgl. die Beispiele bei L.W. Hurtado, „The Staurogram in Early Christian Manuscripts“, 220.

⁵⁶ So bereits K. Aland, *Bemerkungen zum Alter*; E. Dinkler, *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 177-178, und jetzt wieder – mit neuem Material – L.W. Hurtado, „The Staurogram in Early Christian Manuscripts“, 223.

auch auf den Wortlaut des geschriebenen Textes im Detail ankommt, macht eine kurze Passage ganz am Ende des letzten Buches des Neuen Testaments, der Apokalypse oder Offenbarung des Johannes, deutlich. Im Epilog der Offenbarung wird noch einmal auf den Inhalt des Buches Bezug genommen. Wenn man die Bibel nicht nur als eine Sammlung von verschiedenen Büchern, sondern als „ein“ Buch lesen möchte, kann man die hier zu lesenden Worte auf die gesamte Bibel Alten und Neuen Testaments beziehen.⁵⁷

Ich bezeuge jedem, der die prophetischen Worte dieses Buches hört: Wer etwas hinzufügt, dem wird Gott die Plagen zufügen, von denen in diesem Buch geschrieben steht. Und wer etwas wegnimmt von den prophetischen Worten dieses Buches, dem wird Gott seinen Anteil am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt wegnehmen, von denen in diesem Buch geschrieben steht (Offb 22,18-19).

22. Die im *Buch* niedergeschriebenen *Worte* sind prophetische Worte, Worte, in denen *Gott* durch seinen Geist Bleibendes zum Ausdruck bringen möchte: In den Worten drückt sich – auf geheimnisvolle Weise – Gottes Wille aus, deshalb darf ihnen nichts zugefügt, aber auch nichts weggenommen werden. Das Buch, in dem sie unverändert bewahrt sind, trägt sie weiter und sichert ihre Präsenz auch in ferner Zukunft.

© Copyright TC: A Journal of Biblical Textual Criticism, 2008.

⁵⁷ Zur Interpretation des Schlusses der Offenbarung des Johannes als Schluss der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments vgl. T. Hieke/T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen“, *BThSt* 62, Neukirchen-Vluyn 2003. Zur Textsicherungsformel Offb 22,18-19 vgl. ibidem, 70-82.88-89.110, sowie M. Tilly „Textsicherung und Prophetie: Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f“, in: F.W. Horn/M. Wolter, Hg., *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 232-247.