

Der prophetische Weisheitslehrer Jesus von Nazareth und das frühe Christentum im Spannungsfeld zwischen hellenistischer Religionskritik und Mythologie

1. Das frühe Christentum im Spannungsfeld von "barbarischer Religion" und sektiererischer Mythologie

Das Christentum wurde von den Gebildeten erst in der Spätantike akzeptiert. Denn die klassische Antike hatte dem religiösen Schrifttum der Juden und Christen nur geringe Aufmerksamkeit entgegengebracht. Die philosophische Beachtung des Judentums bezog sich vornehmlich auf außergewöhnliche Merkmale wie Sabbat, Beschneidung, Speisetabus und Monotheismus, wobei der Monotheismus überwiegend positiv gewürdigt wurde (Pseudo-Longinos, Vom Erhabenen 9,9; Stern 1974 - 1984). Christentum und Judentum wurden aufgrund der historischen Abhängigkeit und der gemeinsamen Schrift in engem Zusammenhang gesehen und als "barbarische", wirre Mythologie verachtet (Plinius, Briefe 10,96; Tacitus, Annalen 15,44).

"Der älteste Grieche, von dem wir wissen, daß er sich gründlich mit den christlichen hl. Schriften befaßt hat, ist der zur Zeit des Marc Aurels schreibende Celsus" (v. Harnack 1912, 31; vgl. Orig., Celsus 1,12). Der aber las nicht um des Dialogs willen, sondern zum Zwecke der Bekämpfung.

Seine Einwände lauteten nach Origenes:

"Hierauf sagt Celsus: 'Die Lehre der Christen sei von ihrem Ursprung her barbarisch', er meint natürlich das Judentum, mit dem das Christentum zusammenhängt. Und recht edeldenkend macht er unserm Glauben den 'barbarischen Ursprung' nicht zum Vorwurf; er lobt vielmehr 'die Barbaren wegen ihrer Geschicklichkeit, neue

Lehren zu erfinden', fügt aber dem bei, 'die Griechen verstanden es besser, die von den Barbaren gefundenen Lehren zu beurteilen, zu begründen und für die Übung der Tugend zu befolgen' (Orig., Celsus 1,2).

"Barbarisch" wird von Kelsus ambivalent verstanden. Einerseits bringt das Christentum zusammen mit dem Judentum archaische, religiöse Lehren in die hellenistische Kultur ein. Andererseits aber widersprechen diese Lehren der hellenistischen Rationalität und bedürfen der Glättung.

Entsprechend führt Kelsus weiter aus:

"Bei welchen es damit gut steht', d. h. mit der Seele, 'die streben durchaus nach dem Verwandten', er meint aber nach Gott, 'und begehren immer etwas von jenem zu hören und sich daran zu erinnern'" (Orig., Celsus 1,8).

Im Menschen befindet sich "etwas Höheres als das Irdische" (a.a.O.). Diese religiöse Anlage strebt nach Verschmelzung mit dem Göttlichen und vermag in den Vollzügen der Religion die Stimme des Göttlichen zu hören und sich an die eigene Herkunft vom Göttlichen zu erinnern (Cramer 1993, 102).

Allerdings bedarf die religiöse Aktivität der kritischen Leitung durch die Vernunft:

"Hierauf mahnt uns Celsus, 'wir sollten der Vernunft und einem vernünftigen Führer bei der Annahme der Lehren folgen; denn wer ohne diese Vorsicht manchem zustimme, fiel durchaus dem Betrug anheim'. Er zieht zum Vergleiche 'Leute heran, die Bettelpriestern und Zeichendeutern unvernünftig Glauben schenken, und (angeblichen) Dienern des Mithras und Sabazios und (Wunderdingen) von irgendwelcher Art, auf die einer gestoßen ist, Erscheinungen der Hekate oder einer anderen Göttin oder anderer Götter'. 'Denn wie bei jenen Dingen oft schlechte Menschen die Unkenntnis der Leichtgläubigen benutzen und sie dahin führen, wohin sie wollen, so', sagt Celsus, 'gehe es auch bei den Christen zu.' Er behauptet, 'einige von ihnen hätten gar nicht die Absicht, von dem, was sie glaubten, Rechenschaft zu geben oder zu nehmen, sie folgten dem Grundsatz: 'Prüfe nicht, sondern glaube!' und 'Dein Glaube wird dich retten.' Er legt ihnen auch die Worte in den Mund: 'Ein Übel

ist die Weisheit in der Welt, ein Gut aber die Torheit.' Wir antworten darauf: Wenn es möglich wäre, daß alle Menschen sich von den Geschäften des Lebens freimachten und ihre ganze Zeit auf das Studium der Philosophie verwendeten, so dürften sie keinen anderen Weg einschlagen als diesen allein. Denn im Christentum wird sich, damit ich mich nicht zu derb ausdrücke, keine geringere Prüfung der Glaubenslehren, keine geringere Auslegung der dunklen Stellen in den Propheten und der Gleichnisse in den Evangelien und von tausend andern symbolischen Tatsachen oder gesetzlichen Anordnungen finden lassen als anderswo. Wenn aber dies nicht möglich ist, wenn wegen der Sorgen und Mühen, die das Leben mit sich bringt, und wegen mangelnder geistiger Begabung sich nur wenige der Wissenschaft widmen, welcher andere Weg, um der großen Menge zu helfen, dürfte wohl gefunden werden, der besser wäre, als der Weg, den Jesus den Völkern überliefert hat?" (Orig., Celsus 1,9).

Die kritische Religionsphilosophie der Aufklärung, einsetzend mit Reimarus und weitergehend zu Kants folgenreicher Schrift: "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793), wird von Kelsus vorbereitet (Korff in Celsus 1984, 23 ff.; Dormeyer 1989, 26 - 38). Das religiöse Streben nach dem Göttlichen findet eine unübersehbare Fülle von religiösen "Lehren", von religiösen Phänomenen vor (vgl. Orig., Celsus 8,2). Die unkritische Zustimmung setzt die Kontrolle der Vernunft außer Kraft und verführt zur Akzeptanz des Betrugers, der "pia fraus" der Priester, die hier die Träger der Orakel- und Mysterienkulte sind, die "Bettelpriester, Zeichendeuter, Mithrasdiener, Wundertäter".

Origenes stellt sich selbstverständlich den Forderungen des Kelsus und der gebildeten Hellenisten. Er greift geschickt Kelsus Forderung nach "einem vernünftigen Führer" auf. Im Neuen Testament zeigt Jesus von Nazareth den Nicht-Wissenschaftlern den Weg einer vernünftigen Religiosität, während die Wissenschaftler die Vernünftigkeit der neutestamentlichen Überlieferung auf der Metaebene der Religionsbegründung kritisch prüfen (Cramer 1993, 103).

Kelsus vermag die Nähe Jesu zu den hellenistischen Goeten, den wundertätigen Wanderlehrern, auch durchaus (mit Origenes) zu sehen, lehnt aber in rationalistischer Weise mit Tacitus (Annalen 15,44) und Lukian von Samosata (Alexander von Abonuteichos) Wundertaten, Mysterienkulte und prophetische Orakel ab (Orig., Celsus 1,68; 4,10; 7,2-12).

Allerdings war sich Kelsus in diesen Punkten nicht völlig sicher, da er zugleich um die Wunderheilungen in den Asklepiosheiligtümern (Orig., Celsus 3,24), um die hellenistischen Theogonien und ihre Mysterien (6,42) und um Gründungsorakel der Pythia von Delphi oder der Priester von Dodona (7,3) wußte.

So mußte er nachlegen und zusätzlich auf den schmachvollen Kreuzestod Jesu verweisen, der in der Tat bis in die Spätantike hinein der zentrale Skandal des Christentums blieb (1 Kor 1,18): "daß wir, indem wir den Sohn Gottes als das Wort verkündigten, nicht ein reines und heiliges Wort, sondern einen Menschen aufzeigten, der aufs schimpflichste zum Tod abgeführt und unter Martern getötet worden ist" (Orig., Celsus 2,31).

Mit der Diskussion von Kreuzestod und Auferweckung Jesu erfaßte Kelsus die zentralen Glaubensaussagen des Christentums. Allerdings verbaute er sich durch die rationalistische Entwertung von charismatischer Wundertätigkeit, Prophetie und Mysterienfeier den Zugang zu den vielfältigen Grenzformen der hellenistischen Religiosität und damit auch zu Jesus von Nazareth als religiöser, jüdischer Gründungsgestalt, dessen weisheitlicher Verkündigung er deshalb auch keine Beachtung schenkte. Erlaubt heute die Religionsphilosophie einen umfassenderen Religions-"Begriff", der den "Mythos bewahrend - thematisierend zu überschreiten" und als "übergreifende Vernunft" (Schrödter 1991a, 55 f.; 1991, 23 ff.) die eingeschränkte Vernunft des Kelsus und die "bloße Vernunft" Kants zu überwinden vermag?

Denn wie damals Kelsus von den Christen mit Recht die vernunftgeleitete Prüfung ihres Glaubens verlangte, so muß heute angesichts der neomythischen Kehre die kritische, anthropologische Selbstbegründung der Religion als bleibende Aufgabe eingefordert werden (Schrödter 1987, 256 ff.).

Jesus von Nazareth erfüllte damals nach Origenes in seinem Auftreten als prophetischer Weisheitslehrer diese Kriterien und überwand zugleich die rationalistische Engführung des Religionsbegriffes der hellenistischen Philosophen. Läßt sich diese These des Origenes für damals und heute halten oder ist sie eine reine Apologie ohne Fundament in der Sache?

2. Jesus von Nazareth als prophetischer Weisheitslehrer

- Weisheitslehrer

Jesus von Nazareth trat als Weisheitslehrer und Prophet auf. Die Anrede "Rabbi" (Lehrer) gehört zum sicheren Bestand der vor-österlichen Zeit (Bultmann 1926, 43 ff.). Rabbi beinhaltet ursprünglich nur die Ehrenbezeugung "mein Herr" (Hahn 1964, 74 - 79), hat aber in jesuanischer Zeit bereits als griechisches Hauptäquivalent "Didaskalos" = Lehrer (Riesner 1981, 272 f.; Zimmermann 1984, 70 ff.). Für die synoptische Tradition ist die Austauschbarkeit von Rabbi mit Didaskalos selbstverständlich. So hat Markus als Titel Jesu 4 x Rabbi/Rabbuni und 12 x Didaskalos. In allen Fällen bezeichnet der Titel Tätigkeiten des charismatischen Weisheitslehrers Jesu: Er lehrt durch Wort und Wunderhandlung (Normann 1967, 9 ff.).

Hauptaufgabe des frühjüdischen Weisheitslehrers zur Zeit Jesu war die Auslegung der "Schrift". Der atl. Weisheitslehrer wurde zum "Schriftgelehrten", zum Grammateus. Die Bezeichnung Grammateus führte das nachexilische chronistische Geschichtswerk ein (Esr 7,6.11.12-26; LXX 2 Esr 7,6.11.12-26 u. ö.) (Jeremias, ThWNT 1 (1933) 741). Den Titel Didaskalos verwandte es nur selten (LXX Est 6,1; 2 Makk 1,10). Im Neuen Testament werden daher Jesu schriftgelehrte Gegner als Grammateus angeredet. Jesus selbst wird aber nicht mit diesem Titel bezeichnet, wohl aber werden seine Jünger so titulierte (Mt 13,52). Seine Vollmacht unterscheidet sich von der der Grammateis (Mk 1,22), deren Benennung ja mit dem Amt des Grammatiklehrers oder Schreibers

verwechselt werden kann. Daher vermeiden auch Josephus und Philo für den Schriftgelehrten den Titel Grammateus und daher weicht später das rabbinische Judentum auf eine andere hebräische Berufsbezeichnung aus, auf Chakamim = sophoi (Jeremias, ThWNT 1 (1933) 741).

Jesus gehörte als der "Bauhandwerker" (Mk 6,3) und "Sohn des Bauhandwerkers" (Mt 13,55) zu den Schriftgelehrten mit einfacher Herkunft (Leroy 1978, 65 ff.). Doch erschöpfte sich sein Selbstverständnis nicht in der Übernahme des damaligen Rollenprofils vom Schriftgelehrten (Schweizer 1968, 18 ff.; Hengel 1968, 49 ff.). Er betonte mit der Wundertätigkeit die charismatische Unverfügbarkeit seiner Sendung durch Gott und er aktualisierte in seiner Verkündigung von der Gottesherrschaft die vorexilische Prophetie innerhalb der nachexilischen Apokalyptik (Aune 1983, 153 - 189). Diese beiden Eigenheiten waren für einen Grammateus der Zeitenwende ungewöhnlich, allerdings nicht singulär.

- *Wunder*

Neben Jesus von Nazareth haben nach der Überlieferung die Schriftgelehrten Honi, der Kreiszieher (M Taan 3,8)(Green 1979, 624 f.), Chanina Ben Dosa (bBerak 34b; bPes 112b/113a) und Eleazar (Jos, Ant 8,2,5) Wunder gewirkt.

Doch darf die Wundertätigkeit in Palästina nicht als häufiges Phänomen vorausgesetzt werden. Sie ist für den Schriftgelehrten keine selbstverständliche Qualifikation, sondern bleibt die Ausnahme (Green 1979, 646 f.; Kampling 1986, 237 - 248 ggn. Fiebig 1911, 72; Theißen 1974, 269).

Wunder wirkten wohl die hellenistischen Charismatiker, die theoi aner. Wunder wirkten auch im Alten Testament die Propheten Elija und Elischa (1 Kön 17 -2 Kön 13). Jesus selbst führte seine Wunder auf keine dieser beiden Vorbilder zurück, sondern unmittelbar auf seine Vollmacht zur Verkündigung der Gottesherrschaft (Lk 11,19 ff./Mt 12,27 f.; Mk 3,24 f.27), während die nachösterliche Wundertradition die hellenistische Gattung der

Wundergeschichte aufnahm und zusätzlich mit Motiven aus dem atl. Elija-Elischa-Erzählkranz anreicherte (Weiser 1975, 115).

- *Prophetie*

Die Propheten waren als eigener Berufsstand in der Nachexilzeit untergegangen (Hossfeldt/Meyer 1973, 156 ff.). Prophetie entstand in der Apokalyptik nicht mehr aus dem unmittelbaren Empfang des "Wortes Gottes" wie bei den atl. Propheten, sondern bildete sich sekundär aus aufgrund des schriftgelehrten Lesens der Prophetenbücher (Kippenberg 1990, 16 f.; Steck 1991, 151 ff.). Jesus aktivierte aufgrund seiner Schriftkenntnis zusätzlich zu seiner gesellschaftlich anerkannten Rolle als Weisheitslehrer die charismatische, archaische Rolle des Propheten und Wundertäters wie Elija.

Seit der Begegnung mit Johannes dem Täufer bewegte sich Jesus im Tätigkeitsbereich des Prophetischen. So weckte Jesu in der Art und Weise der Verkündigung der Gottesherrschaft Assoziationen zu einer erwarteten Heilsgestalt des Frühjudentums, zum eschatologischen Propheten, der Prophetie und Eschatologie miteinander verbindet. Doch gleichzeitig setzte sich Jesus selbstbewußt von der damaligen Vorstellung vom Propheten ab. Denn das Israel der Zeitenwende richtete an den Propheten unklare, schillernde, widersprüchliche Erwartungen (Meyer 1970, 41 - 103; Aune 1983, 159).

Jesus stellte mit singulärem Selbstbewußtsein den frühjüdischen, theologischen Randbegriff Gottesherrschaft in das Zentrum seiner Botschaft (Merklein 1978, 110 ff.). In eigenständiger Weise dynamisierte er die Metapher Gottesherrschaft zu einer personalen, aus der Zukunft andrängenden Größe, in der der kommende Menschensohn ihn bestätigen wird (Lk 12,8/Mt 10,32; Mk 8,38).

In den Sentenzen nahm er das frühjüdische *und* hellenistische Spruchgut auf, das für Frühjudentum *und* Hellenismus gesellschaftskritisch war und auf die Erfahrungsmöglichkeiten von Gottes neuem Handeln verwies.

Alle großen Themen der späteren, synoptischen Tradition mit Ausnahme der Soteriologie sind in den vorösterlichen Sentenzen enthalten und denotativ oder konnotativ mit der Gottesherrschaft

verbunden: Zuwendung zu den Sündern und Gesetzeskritik, machtvoller Anfang der Gottesherrschaft in Festfreude und Wundertätigkeit, Seligpreisungen der Armen und Machtlosen, Kritik der Reichen und Mächtigen, Bruch mit Familie und Heimatdorf, das neue Leben im Jüngerkreis, das neue Handeln in der Gottesherrschaft als Entscheidungszeit, der unbedingte Gottesglaube (Dormeyer 1993).

In diesen Themen klingt indirekt eine Soteriologie an. Jesu Proexistenz für die anderen läßt die Gottesherrschaft schon jetzt anbrechen; die Konsequenz dieser bedingungslosen Proexistenz ist aufgrund der Kritik des Gesetzes und seiner Verwalter der gewaltsame Tod Jesu, den dieser nicht sicher vorausweiß, wohl aber als Konsequenz seiner Praxis als unvermeidbar erwartet (Schürmann 1975, 16 - 66; Vögtle 1976, 79 - 98; Oberlinner 1980, 155 - 168).

Die frühjüdische Weisheitstradition konnte Jesus aufnehmen, weil die Verschmelzung von weisheitlicher Ordnung der Welt und geschichtlichem Handeln Gottes in der Gesetzesoffenbarung am Sinai bereits vom Buch Jesus Sirach geleistet worden war (Sir 32,14-33,6), und weil die Apokalyptik diese gesetzeskundige Weisheit mit der Prophetie verband.

Hellenistische Spruchweisheit konnte ebenfalls Analogien bereitstellen und zugleich als Auswahlfilter dienen. Allerdings fehlen der hellenistischen, philosophischen Religiosität der Anruf und die Führung durch einen monotheistischen, personalen Gott (Cramer 1993, 97ff. 106). Der unbewegte Bewegter des Aristoteles (Metaphysik 12,6-10) "kümmert sich so wenig um die Welt, wie umgekehrt der Mensch sich nicht opfernd und betend zu ihm verhalten kann" (Malter 1991, 63).

Polytheismus und jüdischer Monotheismus bleiben unvereinbar. Der jüdische Monotheismus hält kompromißlos den Gegensatz zum Polytheismus aufrecht gegenüber hellenistischen Rettungsversuchen wie dem aristotelischen unbewegten Bewegter oder dem stoischen Einheitsprinzip, dem Polytheismus ein theistisches Einheitszentrum zu geben. Als Lehrer kann aber Jesus von Nazareth den Geistbesitz des personalen, monotheistischen Gottes analog zu den göttlichen Kräften der Charismatiker interpretieren.

Die Rollensegmente Jesu waren so einerseits in der atl. und frühjüdischen Tradition verankert, waren aber andererseits auch offen für die parallelen, hellenistischen Rollen des philosophischen Wanderlehrers, der ebenfalls zu Wundertaten und prophetischen Orakeln befähigt sein konnte (vgl. Lukian, Alexander von Abonuteichos; Philostratos, Apollonius von Tyana).

Die Urgemeinde konnte daher weiterhin die entsprechenden hellenistischen Gattungen an die Traditionen vom Auftreten Jesu herantragen und Jesu Wirken mit ihnen interpretieren.

Inwieweit Jesus selbst sich in Parallele zu hellenistischen, charismatischen Philosophen gesehen hat, muß offen bleiben. Es ist keine Stellungnahme von ihm zur hellenistischen Literatur und Philosophie überliefert.

Wenn aber in Galiläa Bilingualität in selbstverständlicher Verbreitung vorauszusetzen ist (Schmitt 1983, 575 f.), dann muß auch Jesus die Beherrschung des Griechischen zugesprochen werden. Die Muttersprache Jesu blieb zwar das Aramäische und somit auch die Sprache seiner Verkündigung. Doch Jesus sprach ein Idiom, das in unmittelbarer Konkurrenz zur Welt- und Umgangssprache "Griechisch" stand. Unbewußte und bewußte Angleichungen des Stils und der Gedankenführung sind zu erwarten, aber auch entschiedene Abgrenzungen und zukunftsweisende, kritische Impulse. So machte Jesus keinerlei direkte und indirekte Anleihen von der griechischen hohen Literatur (Glockmann 1968, 59 ff.). Er hatte bewußt aus der Tradition Israels leben wollen. Andererseits hatte er seine Worte und Gleichnisse griechischem Stilempfinden angenähert. Seine frühjüdische Botschaft von der Gottesherrschaft und die ntl. Verkündigung nach ihm konnten auch von den Griechen verstanden werden. Denn die Nähe der jesuanischen Gnomen, Sentenzen, Prophetien, Gleichnisse und der anderen ntl. Gattungen zu den hellenistischen Kleingattungen ermöglichte es den Griechen, die Fremdartigkeit der religiösen Metaphern wie Gottesherrschaft, Evangelium, Christus zu verstehen und die Abweichungen der ntl. Gattungen vom antiken Literaturkanon zu akzeptieren. Die Botschaft und das charismatische Handeln des apokalyptischen, charismatischen Weisheitslehrers und Propheten Jesus von Nazareth war

von ihrem Ursprung und von ihrer späteren, nachösterlichen Interpretation durch die Urgemeinde her untergründig und offenkundig beeinflusst von der hellenistischen Literaturwelt und ihren mythologischen Rändern. Diese Beeinflussung ermöglichte den Griechen von Anfang an ein literarisches und theologisches Verstehen der Botschaft, zwang sie zu einer theologischen Auseinandersetzung und Entscheidung mit ihr und rang ihr später Respekt vor dem "Humanum" der christlichen Religiosität ab. In der Spätantike nannte der heidnische Historiker Ammianus Marcellinus das Christentum achtungsvoll eine "christianam religionem absolutam et simplicem" (Ammian 21,16,18).

3. Schluß

Die Wirkung des eschatologischen, prophetischen Weisheitslehrers Jesus von Nazareth hatte Kelsos durchgängig richtig eingeschätzt. "Leichtgläubige", vornehmlich aufgrund mangelnder Bildung, wie sie für Sklaven, Kinder und Frauen vorlag, folgten Jesus (Orig., Kelsos 3,44). Aufklärung tat not. Denn er sprach ihre Sprache und handelte ihrem Verstehens- und Erwartungshorizont entsprechend; er holte sie dort ab, wo sie standen. Leider übersah Kelsos seinen eigenen blinden Fleck, seine eigene eingeschränkte Rationalität. So konnte das Christentum in der Spätantike trotz Kelsos und vieler anderer Gegner die Gebildeten für sich gewinnen. Doch heute scheint Kelsos doch noch gewonnen zu haben. Das Christentum hat sich nach der Aufklärung von den "irrationalen" Elementen allmählich gelöst und sich inzwischen "innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" wohnlich eingerichtet. Dafür laufen ihm jetzt wie damals dem Kelsos die Nicht-Philosophen davon, zu Göttern der Jugendsekten, zu New-Age-Mythologen, zu halbkriminellen Kultzirkeln, zu vielfältigen Glücksverheißungen der Konsumkultur. Gibt es gegen diese Trends in der aufgeklärten Moderne Möglichkeiten, mit einem erweiterten Vernunftbegriff die ganze Fülle des Auftretens Jesu wieder zu fassen?

Auf dem Gebiet der Aneignung alter kanonisierter Texte wie der Bibel wird gegenwärtig vielfältig und fruchtbar experimentiert (Berg 1991; Dormeyer 1978; 1993a). Eine ähnliche Experimentierfreude ist bei den Rezeptionen der literarischen Klassiker und bei den Zitationen in der post-modernen Architektur und Kunst zu beobachten (Bartetzko 1991). Handelt es sich um aktionistische Praxisanpassungen oder um einen theoretischen Paradigmenwechsel?

Das letztere liegt vor. Man sollte dabei aber nicht so weit gehen wie Feyerabend und es den "Alternativen" erlauben, "sich zu vollständigen Subkulturen auszubilden, die nicht mehr auf Wissenschaft und Rationalismen beruhen" (Feyerabend 1986, 55). Vielmehr sollte der aufklärerische Wissenschafts- und Rationalismusbegriff gründlich revidiert werden, aber als kritischer Maßstab erhalten bleiben. Für den Religionsphilosophen eröffnet die Postmoderne ein reiches Feld, auf dem die alten Fragen und Anfänge wieder neu und anders verhandelt werden können und müssen.

Literatur:

- Ammianus Marcellinus: Römische Geschichte, hg. u. üb. v. W. Seyfarth, 2 Bde., Darmstadt 1970.
- Aune, D. E.: Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids 1983.
- Bartetzko, D.: Zurück in den Mythos? Postmodernes Bauen zwischen Mythensucht und Mythen-Deutung, in: H. Schrödter (Hg.), Die neomythische Kehre, Würzburg 1991, 235 - 252.
- Berg, H. K.: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München/Stuttgart 1991.
- Bultmann, R.: Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1/1921) 2/1931 = 3/1957.
- Celsus: Gegen die Christen, hg. v. F. W. Korff/E. Fuhrmann, üb. v. Th. Keim, München 1984.

- Cramer, W.: Wege, die zu Gott hinführen. Gedanken des Kelsos und des Origenes zum Weg-Motiv, in A. Angenendt/H. Vorgrimler, FS für Bischof Reinhard Lettmann, Kevelaer 1993, 93-109.
- Dormeyer, D.: Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung (Pfeiffer Werkbücher 144), München/Göttingen 1978.
- Evangelium als literarische und theologische Gattung (Erträge der Forschung 263), Darmstadt 1989.
 - Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
 - Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte, in: E. Arens (Hg.), Theologische Handlungstheorie, Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 1993 = 1993a.
- Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte, hg. u. eingel. v. H. Kraft, übers. v. Ph. Haeuser u. H. A. Gärtner, Darmstadt 1967.
- Feyerabend, P.: Wider den Methodenzwang (engl. 1983), (stw 597), Frankfurt 1/1986.
- Fiebig, P.: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1911.
- Glockmann, G.: Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus, Berlin 1968.
- Green, W. S.: Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition, ANRW II 19,2, Berlin/New York 1979, 619 - 648.
- Hahn, F.: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1/1963 = 4/1974.
- Harnack, A. v.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, (1/1920) 2/1924 + Neue Studien zu Marcion 1/1923 = Darmstadt 1985.
- Hengel, M.: Nachfolge und Charisma (BZNW 34), Berlin 1968.
- Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1/1969; 2/1973.
- Hossfeld, F. L./Meyer, I.: Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BB 9), Fribourg 1973.
- Kampling, R.: Jesus von Nazaret - Lehrer und Exorzist, BZ 30 (1986), 237 - 248.

- Kippenberg, H. G.: Apokalyptik, Messianismus, Chiliasmus, in: H. Cancik u. a., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2 (1990), Stuttgart, 9 - 26.
- Leroy, H.: Jesus (Erträge der Forschung 9), Darmstadt 1978.
- Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und deutsch, hg. u. üb. v. K. Mras, München (1/1954) 2/1980.
- Lukian: Alexander der Lügenprophet, in: Lucian's Werke, Bd. 7, üb. v. A. Pauly, Stuttgart 1827.
- Malter, R.: Das Verhältnis der Philosophie zum Mythos, in: H. Schrödter (Hg.), Die neomythische Kehre, Würzburg 1991, 56 - 79.
- Merklein, H.: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg 1978.
- Meyer, R.: Der Prophet aus Galiläa, Tübingen/Leipzig 1940.
- Normann, F.: Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts (MBTh 32), Münster 1967.
- Origenes: Acht Bücher gegen Celsus, übers. v. P. Koetschau (BKV 52 - 53), München 1926 -1927.
- Oberlinner, L.: Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung (SBB 10), Stuttgart 1980.
- Plinius d. J.: Briefe, hg. u. üb. v. H. Kasten, München (1/1968) 4/1979.
- Philostratos: Das Leben des Apollonios von Tyana, hg. u. üb. v. V. Mumprecht, München/Zürich 1983.
- Ps.-Longinos: Vom Erhabenen, hg. u. üb. v. R. Brandt (Texte zur Forschung 37), Darmstadt 1983.
- Riesner, R.: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT 2,7), Tübingen 1981.
- Schmitt, R.: Die Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches, ANRW II 29,2 (1983), 554 - 586.
- Schrödter, H.: Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie, Altenberge 1987.
- Neomythen. Überlegungen zu Begriff und Problem einer 'mythischen Kehre', in: ders. (Hg.), Die neomythische Kehre, Würzburg 1991, 1 - 33.
 - Vom Mythos zum Neo-Mythos, in: L. Hauser/H. Schrödter, Mythos. Neomythos. Neue Religiosität, Beiheft 60 (1991) der Arbeitsgruppe "Neue Religiöse Bewegungen in der Schweiz", 46 - 66 = 1991a.

- Schürmann, H.: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke, Freiburg 1975.
- Schweizer, E.: Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (Siebenstern-Tb 126), München/Hamburg 1968.
- Stadelmann, H.: Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrer (WUNT 2,6), Tübingen 1980.
- Steck, O. H.: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen 1991.
- Stern, M.: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I: From Herodotus to Plutarch, II: From Tacitus to Simplicius, III: Appendixes and Indexes, Jerusalem 1974 - 1984.
- Tacitus: Annalen, üb. v. W. Sontheimer, 2 Bde. (Reclam 2457; 2642), Stuttgart 1964 - 1967.
- Theißen, G.: Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), Gütersloh 1974.
- Vögtle, A.: Todesankündigung und Todesverständnis Jesu, in: K. Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD 74), Freiburg 1976, 51 - 113.
- Weiser, A.: Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien, Stuttgart 1975.
- Zimmermann, A. F.: Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der didaskaloi im frühen Urchristentum, (WUNT 2,12), Tübingen 1984.