

Kritik der Formkritik¹

von

Walter Schmithals

Fast alle fundamentalen Ansätze der theologischen Arbeit Rudolf Bultmanns sind noch zu seinen Lebzeiten, und zwar zu einem großen Teil durch seine eigenen Schüler, vorab Ernst Käsemann, in Frage gestellt worden: die existenziale Interpretation²; die »negative« Lösung des Problems des sogenannten »historischen Jesus«³; die Interpretation des Johannesevangeliums⁴; die historische und systematische Problematik von Apokalyptik und Eschatologie⁵; die religionsgeschichtliche Beurteilung der vorchristlichen Gnosis⁶; die Deutung der »Gerechtigkeit Gottes« bei Paulus⁷ usw.

Unbestritten blieb der formgeschichtliche Ansatz, in dessen Rahmen Bultmanns »Geschichte der synoptischen Tradition« sogar ein sachliches Prae gegenüber den etwas früher erschienenen Arbeiten von Karl Ludwig Schmidt und Martin Dibelius gewann. Das Ergänzungsheft zu Bultmanns Untersuchung, von Gerd Theißen und Philipp Vielhauer bearbeitet, beginnt mit dem lapidaren Satz: »Die formgeschichtliche Methode ist heute fast allgemein anerkannt.« Und Ulrich Wilckens schreibt zu Anfang einer Besprechung der wieder erschienenen »Formgeschichte« von Martin Dibelius: »Die Formgeschichte hat sich in einer Breite zu fast allgemeiner Anerkennung durchgesetzt wie s. Zt. in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die literarkritische Methode und die durch sie gewonnene Zweiquellentheorie. Es ist von daher bezeichnend, daß G. Iber in seinem knapp gefaßten forschungsgeschichtlichen Anhang an fundamentaler Kritik an der Formgeschichte als sol-

¹ Durch Anmerkungen und Erläuterungen ergänzter Vortrag auf der Tagung »Alter Marburger« im Januar 1978 in Hofgeismar. Der Vortragscharakter wurde teilweise beibehalten.

² E. KÄSEMANN, Zur paulinischen Anthropologie (in: Paulinische Perspektiven, 1969, 9–60).

³ E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus (1954; in: Exeget. Versuche und Besinnungen I, 1960, 187–214).

⁴ E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1966.

⁵ E. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik (1962; in: Exeget. Versuche und Besinnungen II, 1964, 105–131).

⁶ Exemplarisch: M. HENGEL, Der Sohn Gottes, 1975.

⁷ E. KÄSEMANN, Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961; aaO [s. Anm. 5] 181 bis 193).

cher nur nichtdeutsche Autoren nennen kann.«⁸ Auch wer sich gegen die historische Skepsis der führenden Formgeschichtler zur Wehr setzt, verläßt doch den Ansatz der Formgeschichte nicht grundsätzlich, wenn er angesichts der Jesusüberlieferung der überliefernden Gemeinde weniger schöpferische als vielmehr bewahrende Kraft zuschreibt⁹.

Ich halte die Kritik an den zuerst genannten Ansätzen Bultmanns im Prinzip für nicht gerechtfertigt, so gewiß man die mancherlei kritischen Fragen hören und bedenken muß; schon Bultmann hat in seinen Antikritiken, seine Position festhaltend, Mißverständnisse zu beseitigen und Gedanken zu präzisieren versucht¹⁰. Dagegen kann ich nicht umhin, der Formkritik im Rahmen der synoptischen Tradition mit grundsätzlicher Kritik zu begegnen.

Das »im Rahmen der synoptischen Tradition« will beachtet sein. Natürlich bestreite ich nicht überhaupt die Richtigkeit der formgeschichtlichen Fragestellung, um deren konsequente Anwendung es mir vielmehr geht.

Die formgeschichtliche Fragestellung wird m. E. durch drei wesentliche Gesichtspunkte konstituiert. Das einschlägige Material zeichnet sich aus 1. durch eine jeweils eigentümliche Form (formaler Gesichtspunkt); 2. durch einen festen »Sitz im Leben« (soziologischer Gesichtspunkt); 3. durch eine von diesen beiden Gesichtspunkten bestimmte Überlieferungsgeschichte (traditionsgeschichtlicher Gesichtspunkt). Wer könnte daran zweifeln, daß z. B. ein urchristliches Taufbekenntnis eine eigentümliche Form, einen festen »Sitz im Leben« und eine dementsprechende Überlieferungsgeschichte besitzt und sich demzufolge einer formgeschichtlichen Untersuchung erschließt.

Ich ziehe aber die Anwendung dieser formgeschichtlichen Methode auf die synoptische Tradition in Zweifel, also auf jenes Gebiet, in dem sie nicht zuletzt durch Bultmanns Arbeit besonders einflußreich geworden ist.

⁸ ThLZ 86, 1961, (272–276) 273.

⁹ Beispielhaft im deutschsprachigen Raum z. B. J. ROLOFF, *Das Kerygma und der historische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, 1970; R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HThK II/1.2), 1976/77. Prinzipieller: H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of »Formgeschichte«*, London 1957; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, 253 ff.

¹⁰ Z. B. in GuV IV, 190–198; *Exegetica*, 445–469. 470–475. 476–482. KÄSEMANNs Kritik war manchmal in ihrer Emotionalität nicht leicht erträglich, blieb wissenschaftlich jedoch stets besonnen. Die Wissenschaftlichkeit wurde von denen, die KÄSEMANNs Kritik weiterzutreiben versuchten, nicht immer festgehalten, wie als eklatantes Beispiel H. E. TÖDT, *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie* (GTB 440), 1978, zeigt (vgl. meine Besprechung in RKZ 1979, 259–262).

Dabei muß ich freilich den Bereich der Kritik nochmals eingrenzen.

Die klassischen Werke der Formgeschichte haben unbeschadet der Zwei-Quellen-Theorie das gesamte synoptische Material gleichmäßig bearbeitet. Martin Dibelius¹¹ und Rudolf Bultmann¹² gingen davon aus, daß aus dem diffusen mündlichen Überlieferungsstrom einerseits das Spruchgut herausgefiltert und in der Logienquelle Q gesammelt, andererseits die erzählenden Stoffe mit einigen »Dubletten« aus der Logienüberlieferung im Markusevangelium zusammengestellt wurden.

Dibelius ist dezidiert der Auffassung, »daß Markus nicht bereits eine erzählende Darstellung übernommen, sondern daß er seine Sammlertätigkeit selbständig ausgeübt hat«¹³. Nachdem Dibelius den Stoff und – in Abschnitt VIII – die »Sammlung« des Markusevangeliums behandelt hat, bespricht er in Abschnitt IX die Spruchquelle. Dabei gibt er dem Leser über die damit auftauchende Problematik Rechenschaft¹⁴: Wenn Markus aus dem mündlichen Traditionsstrom im wesentlichen die Erzählungen, Q aber die Sprüche herausgefiltert hat: muß dann nicht der eine den anderen – Markus die Spruchquelle oder die Spruchquelle Markus – gekannt haben¹⁵? Wie wäre sonst die sich so auffallend *ergänzende* Überlieferung möglich? Dibelius freilich löst das richtig erkannte Problem anders. Er urteilt: »Offenbar *untersteht die Überlieferung der Jesus-Worte einem anderen Gesetz als dem, das die Sammlung des Markus-Stoffes regierte.*«¹⁶ Dieses Gesetz wird von der urchristlichen *Paränese*, der Halacha, diktiert. Die Logien wurden »ursprünglich zu paränetischem Zweck gesammelt«¹⁷, so daß »Erzählungsstoff und Redestoff ursprünglich ganz verschieden orientierte Traditions-Komplexe waren«¹⁸. Daß Markus, der die »geheime Epiphanie« des Messias berichten will¹⁹, beide Traditionen (noch) nicht zusammenfügt, ist also »gar nicht so befremdlich«²⁰.

Bultmann sieht die Problematik offenbar ähnlich an, ohne sie freilich selbständig zu reflektieren²¹.

¹¹ Die Formgeschichte des Evangeliums, 1959³, 234 ff.

¹² Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957⁸, 348 ff.

¹³ (s. Anm. 11), 219.

¹⁴ Ebd. 237.

¹⁵ Das Problem J. WELLHAUSENS, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, 73 ff!

¹⁶ (s. Anm. 11), 238 f.

¹⁷ Ebd. 247.

¹⁸ Ebd. 259.

¹⁹ Ebd. 232 ff. 260.

²⁰ Ebd. 260.

²¹ (s. Anm. 12), 373.

Den Verlauf der Traditionsgeschichte hat man sich also so vorzustellen, daß in der *einen* überliefernden Gemeinde auf der mündlichen Überlieferungsstufe das Material zunächst nach Logien und Erzählgut auseinanderdividiert wurde, um sich dann über die getrennten literarischen Sammlungen Mk und Q bei Mt und Lk wieder zusammenzufinden.

Neuere Untersuchungen zur Spruchquelle haben gezeigt, daß diese überaus merkwürdige Traditionsgeschichte, deren Seltsamkeit die Formgeschichtler nur unzureichend reflektiert haben, in dieser Weise nicht zutreffen kann.

Dibelius konnte seine Behauptung, Q gehe auf eine zum Zweck der Paränese tradierte Auswahl aus dem im übrigen kerygmatischen Überlieferungsstrom zurück, nur aufstellen, weil er sich mit der Behauptung, bei Q sei »eher von einer *Schicht* als von einer *Schrift* zu reden«²², einer präzisen Bestimmung von Q entzog. Tatsächlich aber ist Q ein sehr komplexes theologisches Dokument mit einer durchaus selbständigen Theologie. Man wird mit einer alten, in sich wahrscheinlich wiederum differenzierten (Apokalyptik – Schöpfungsfreude) Überlieferungsschicht rechnen müssen (Q¹), die in unserer Spruchquelle (Q) in einer redaktionellen Bearbeitung herausgegeben wurde. Diese Bearbeitung läßt sich an dem in einer Logienquelle formal fremden Gut (Erzählungen, Wundergeschichten, Apophthegmen) deutlich erkennen und von ihm her in ihrer Tendenz erschließen, beschränkt sich freilich nicht auf dieses »fremde« Gut.

Über einzelnes kann man verschieden denken, doch muß man generell dem Urteil von Siegfried Schulz folgen: »Die sachgemäße Erforschung von Q wird demnach die folgenreiche Erkenntnis zu akzeptieren haben, daß hinter Q *eine* bestimmte Gemeinde als Traditionsträger steht. Diese Q-Gemeinde, die die verschiedenen Traditionen formulierte bzw. tradierte, hat ihren ganz bestimmten Platz in der Traditionsgeschichte und ihren eigenen historischen Ort in der Geschichte des Urchristentums überhaupt. Daß diese Q genannte urchristliche Überlieferung ihre eigene Geschichte, einen Überlieferungsprozeß durchgemacht hat, der von palästinensischen über hellenistisch-judenchristliche Traditionen und ersten Sammlungen bis hin zu einer bewußten Q-Redaktion reicht, ist deutlich und kann heute nicht mehr bestritten werden.«²³

²² (s. Anm. 11), 236.

²³ Q – Die Spruchquelle der Evangelisten, 1972, 42. Vgl. im übrigen D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle, 1969, 15.17; H. E. TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959, 214 ff; P. HOFFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle, 1972, 4.331 ff; H. KÖSTER u. J. M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971,

Die unterschiedliche Form – das Evangelium des Markus und die Spruchsammlung Q – signalisiert also verschiedene Tradenten mit unterschiedlicher Theologie.

Nicht haltbar ist demgegenüber die Ansicht von Dibelius und Bultmann, Q (bzw. Q¹) habe aus einer kerygmatischen Gemeindeüberlieferung das (vorgeblich paränetische) Material herausgefiltert, schon deshalb, weil dann dies Material auch selbst – jedenfalls im Prinzip – kerygmatisch geprägt sein müßte. Das ist indessen nicht der Fall. Dem in Q¹ gesammelten Material fehlen nicht nur die Passions- und Ostergeschichte, sondern auch das Passions- und Osterkerygma und damit auch eine Christologie, wie vor allem Athanasius Polag gezeigt hat²⁴. Jesus begegnet als Prophet. Erst die Redaktion der Spruchquelle (Q) trägt – und das ist ihr Sinn! – die Christologie in das vor-kerygmatische Material ein. Mit dieser Einsicht bestätigt sich, daß für die in Q aufgenommene alte Logienüberlieferung Q¹ von vornherein ein anderer Überlieferungsträger als für das durch das Markusevangelium überlieferte kerygmatische Material anzusetzen ist, »eben die Q-Gemeinde mit einem selbständigen . . . Entwurf«²⁵ unchristologischer und insofern vor-

107 ff; W. SCHENK, Naherwartung und Parusieverzögerung (Theol. Versuche 4, 1972, 47–69), bes. 55 f. – Das pauschale Verdikt W. G. KÜMMELS, bei dergleichen Erwägungen handle es sich um »phantastische Konstruktion«, die sich »an den Quellen nicht verifizieren« lasse (Heilsgeschehen und Geschichte II, 1978, 182), ist zu bedenken-los.

²⁴ Die Christologie der Logienquelle, 1977, passim. POLAG beobachtet richtig, daß außer der Christologie auch andere grundlegende Erfahrungen und Handlungen der frühen christlichen (= christologischen) Gemeinden noch in der »Hauptsammlung« (= Q¹) nicht begegnen, z. B. Taufe, Abendmahl, Glaubensbekenntnisse, Pneumatologie u. a. (180), und er urteilt mit gutem Grund: »Das Vorstellungsfeld der Primärtradition von Q in seiner eigentümlichen Abgrenzung ist als solches in der Geschichte der frühen Gemeinde nicht einzuordnen.« (187) Der Versuch POLAGS, diesen Sachverhalt durch einen frühchristlichen »Historismus« der Gemeinde zu erklären, die Erinnerungen als solche ohne Beziehung zu ihrem akuten Glauben tradierte und konservierte (131), kann nicht überzeugen, und zwar auch dann nicht, wenn POLAG eine »starke Applikationskraft der Hörer« (143) annimmt, die Unchristologisches dennoch christologisch verstanden, wofür POLAG zu Unrecht den Vortrag des (schriftlichen und für die Christen christologischen!) Alten Testaments als Analogie heranzieht. Aber derart unterschiedliche Traditionen müssen verschiedene Trägerkreise haben, ein Gesichtspunkt, der in POLAGS (bereits 1969 als Dissertation angenommener) Arbeit nicht in den Blick tritt; denn POLAG geht mit unreflektierter Selbstverständlichkeit von der lukanischen Vorstellung der *einen* Urgemeinde aus, die auf dem christologischen Bekenntnis erbaut war. Indessen kann nur eine Gemeinschaft, die Jesus noch nicht als den Christus bekennt, eine unchristologische Überlieferung als solche pflegen.

²⁵ SCHULZ (s. Anm. 23), 20.

kirchlicher Ausrichtung, so daß sich erst bei Mt und Lk eine definitive (vgl. aber schon die »Dublekten« bei Mk) Vereinigung ursprünglich getrennter Überlieferungen vollzieht.

Verhält es sich aber so, darf man nicht unbesehen dieselben formgeschichtlichen Regeln und Bedingungen für die Q-Traditionen und für die Mk-Traditionen voraussetzen²⁶.

Die im folgenden vorgelegte Kritik der synoptischen Formkritik gilt deshalb nicht der Logienüberlieferung, wie sie in Q gesammelt wurde, und den dazugehörenden Dubletten in Mk, sondern dem für Mk eigentümlichen, im wesentlichen erzählenden Stoff. Für die Q-Überlieferung sind gesonderte Untersuchungen erforderlich.

Der kritischen Analyse ist eine weitere Überlegung vorzuschicken.

Es besteht ein *notwendiger* Zusammenhang zwischen der von Bultmann vorgelegten und weithin in Geltung stehenden »Geschichte der synoptischen Tradition« und der in der Schule Bultmanns aufgeworfenen »Neuen Frage nach dem historischen Jesus«. Denn Bultmanns »Geschichte der synoptischen Tradition« einerseits und sein an Paulus und Johannes orientiertes Desinteresse an dem »historischen Jesus« andererseits lassen sich nicht miteinander vereinen, wenn man, wie Bultmann mit Recht tut, an einem einheitlichen Ursprung der kirchlichen (= christologischen) Theologiebildung festhält. Die von Bultmann untersuchte synoptische Tradition widerlegt *als solche* – jedenfalls in ihrem von Bultmann vorgetragenen Verständnis – das von ihm behauptete fundamentale urchristliche Desinteresse am »historischen Jesus«, eine Diskrepanz, auf die ich Bultmann manchmal angesprochen habe, um jedesmal denselben Unwillen hervorzurufen: An dieser Stelle sah er kein Problem oder wollte er keines sehen.

Aber Günter Bornkamm hatte Recht, wenn er, von Bultmanns formgeschichtlicher Position ausgehend, der neuen Frage nach dem historischen Jesus den Weg mit Feststellungen öffnete wie: »Erstaunlich ist für uns in höchstem Maße, daß in den Evangelien nun doch eine Tradition erhalten blieb und gestaltet wurde, die an dem Einst der Worte und Taten Jesu ein offenkundiges Interesse nahm . . . Erstaunlich aber bleibt, daß die Evangelien-Überlieferung die Erinnerung an Jesu vorösterliche Geschichte gleichwohl aufbewahrt haben [sic!] . . . Selbstverständlich ist dies alles keineswegs.«²⁷ Die neue Frage nach dem historischen Jesus

²⁶ Vgl. schon DIBELIUS (s. Anm. 11), 26 f.

²⁷ Glaube und Geschichte in den Evangelien (in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hg. v. H. RISTOW u. K. MATTHIAE, 1960, 281 bis 288), 283.

trägt, diesem Urteil entsprechend, Bultmanns »Geschichte der synoptischen Tradition« Rechnung, freilich auf Kosten der Frage nach »Paulus (bzw. Johannes) und der historische Jesus«, die für Bultmann bis zuletzt gegenüber der synoptischen Tradition Vorrang behalten hat.

Hält man mit Bultmann an dem Vorrang dieser Frage und der ihr entsprechenden Antwort (»Im Anfang war das Kerygma«) fest, muß man freilich konsequenterweise Bultmanns Ansatz in der »Geschichte der synoptischen Tradition« in Zweifel ziehen. In dieser Konsequenz liegt die folgende Kritik der synoptischen Formkritik. Ihre systematischen Implikationen liegen also am Tage, auch wenn sie keineswegs den Ausgangspunkt der folgenden kritischen Anfrage bilden, sondern, die Richtigkeit der Kritik vorausgesetzt, mit dieser gegeben sind.

I. Der formale Aspekt

1. Sieht man von dem (freilich umfangreichen) Komplex ab, den Bultmann unter »Geschichtserzählungen und Legenden« zusammenfaßt und der sich von Anfang an gegen den formgeschichtlichen Formalismus gesperrt hat, so ist unbestreitbar, daß die synoptische Tradition sich aus wenigen festen Formen aufbaut.

Die zum Teil unterschiedliche Benennung und Beschreibung einzelner formgeschichtlicher Phänomene durch Dibelius und Bultmann mag die eine oder die andere Einzelbehauptung problematisch machen, problematisiert die Formgeschichte der synoptischen Tradition *als solche* aber nicht. Die Fragen nach Analogien und nach reinen bzw. idealen Formen sind angemessen.

Nur ergeben sich aus diesen formalen Erkenntnissen nicht unbedingt die soziologischen (II) und traditionsgeschichtlichen (III) Aufstellungen der Formgeschichte. Die synoptische Tradition muß wegen ihrer Formen nicht notwendig auf mündliche Einzeltraditionen mit einem entsprechenden »Sitz im Leben« zurückgehen. Auch ursprüngliche literarische Produktion kann sich solcher Formen bedienen; man vergleiche nur die zweifellos mündlich überlieferten Sprichwörter mit den literarischen Sinnsprüchen. Auch die rabbinischen Lehr- und Streitgespräche dürften im wesentlichen literarischen Ursprungs sein²⁸.

Nun gilt aber als *communis opinio* der Form-Analyse, daß der verbindende Rahmen des Evangeliums gegenüber den selbständigen Formen

²⁸ Zur Diskussion dieser Frage vgl. CH. ALBECK, Einführung in die Mischna, 1971, 94 ff.

sekundär sei. Wenn die »älteste Jesusüberlieferung . . . »Perikopen«-Überlieferung« war, wie Karl Ludwig Schmidt²⁹ schreibt, muß der Rahmen in der Tat sekundär sein. Aber entspricht dem auch die literarische Verfassung des Markusevangeliums? Wer Proseminare hält, weiß, wie schwierig es ist, den Studenten klarzumachen, daß aus formgeschichtlichen Prämissen Rahmen und einzelne Form getrennt werden müssen, auch wenn es dafür keine deutlichen literarischen Kriterien gibt.

Bei Bultmann liest sich das z. B. so: »In V. 35 f steckt die redaktionelle Arbeit des Mk, die nicht mehr reinlich auszuscheiden ist.«³⁰ Oder: »Am Anfang wird die redaktionelle Tätigkeit des Mk eingegriffen haben.«³¹ Es »muß am Anfang irgendeine redaktionelle Verknüpfung vorliegen, die genau abzugrenzen für unseren Zusammenhang nicht nötig ist.«³² »Von V. 21 dürfte etwa der Anfang . . . Bildung des Mk sein . . .«³³ usw.

Der Befund ist deutlich: In den genannten (typischen) Fällen legen nicht literarische Gründe die Trennung von Rahmen und »Form« nahe, sondern die *vorausgesetzte* Selbständigkeit der Form postuliert einen sekundären Rahmen! Zu diesem Rahmen gehören unter solcher Voraussetzung verständlicherweise »fast alle Orts- und Zeitangaben, die die einzelnen Stücke zu einem größeren Zusammenhang fügen«³⁴, obschon *literarische* Gründe auch diese These so wenig nahelegen, daß z. B. Gottfried Schille zufolge, der in seiner Weise streng formgeschichtlich arbeitet, die Personen- und Ortsangaben »zum härtesten Gestein zu rechnen sind«, nämlich zu den »Gemeindegründungstraditionen«³⁵. Erfordert auch Bultmann zufolge »die Geschichte [! sc. Mk 2, 1–12], daß der Aufenthalt Jesu in einem Hause berichtet gewesen sein muß«³⁶, so ist, sieht man von den formgeschichtlichen Prämissen einmal ab, nicht einzusehen, warum »am Anfang irgendeine redaktionelle Verknüpfung vorliegen« muß³⁷, die sekundär Einzelüberlieferung in das Evangelium einbaute, und warum es sich in Mk 2,1 f nicht von Anfang an um das Haus des Petrus handeln soll, in das Jesus Mk 1,29 zufolge geht und vor dessen Tür sich schon Mk 1,33 zufolge die ganze Stadt drängt, zumal Jesus Mk 2,1 zufolge nach Kafarnaum *zurückgekehrt* ist und man von

²⁹ Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, V.

³⁰ (s. Anm. 12), 230; zur Sturmstillung Mk 4,37–41.

³¹ Ebd. 231; zur Speisung Mk 6,34–44.

³² Ebd. 227; zur Heilung des Paralytischen Mk 2,1–12. Vgl. 365.

³³ Ebd. 223; zur Heilung des Besessenen Mk 1,21–28.

³⁴ BULTMANN, GuV IV, 9.

³⁵ Anfänge der Kirche, 1966, 13.

³⁶ (s. Anm. 12), 227; vgl. 12.

³⁷ Ebd.

seiner Anwesenheit »im Haus« hört. Die *Form* des Rahmens legt jedenfalls *ursprüngliche*, nicht sekundäre literarische Einheit nahe.

Schon Christian Gottlob Wilke hat mit Grund von der »Fassung der einzelnen evangelischen Erzählungen« geurteilt: »Sie sind Theile eines Ganzen, und haben daher weder die historische Umständlichkeit, noch die Anfänge und Schlüsse, die sie haben müßten, wenn sie einzeln für sich entstanden wären.«³⁸

In diesem Zusammenhang verdient das selten bedachte Phänomen Beachtung, daß die *Anfänge* der Perikopen kaum jemals Jesus mit Namen einführen, sondern sich mit einem Pronomen begnügen. Welchen Grund könnte der Redaktor Markus gehabt haben, den Namen Jesu, der in selbständigen Überlieferungen im Eingangsrahmen zweifellos genannt gewesen sein mußte, stereotyp zu streichen³⁹?

Oder: *Was* beobachtet man, wenn man beobachtet, daß das Schiff Mk 6,45 zufolge nach Betsaida aufbricht, aber in der Landschaft Genesar ankommt und erst in 8,22 – unmotiviert – plötzlich in Betsaida landet? Man beobachtet keineswegs ortlose Einzelüberlieferungen, die von dem Evangelisten sekundär in einen geographischen Rahmen gestellt wurden, sondern einen durchgehenden literarischen bzw. geographischen Zusammenhang, der bei Markus schon gestört ist⁴⁰!

³⁸ Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien, 1838, 657.

³⁹ G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 1974, erwähnt dies Problem neben entsprechenden anderen und urteilt zusammenfassend: »Unser Ergebnis ist nicht eindeutig: Mk scheint die Einleitungen gestaltet zu haben. Sie restlos als seine Schöpfungen zu erklären, ist unmöglich. Nun braucht zwischen Tradition und Redaktion keine scharfe Alternative zu bestehen: Die Wundergeschichten könnten in mündlicher Tradition durch »Überschrift« eingeleitet worden sein, welche den Namen Jesu und (hin und wieder) eine Ortsangabe enthielt. . . . Dieser traditionelle »mündliche Rahmen« wäre dann von Mk in die Erzählung integriert worden, um eine zusammenhängende Komposition zu schaffen; er hätte innerhalb seines Evangeliums ein traditionelles Moment neu »reproduziert«. Nun sind Vermutungen über die Gestalt mündlicher Tradition immer etwas hypothetisch.« (132) Das ist Ausdruck exegetischer Verlegenheit. Zwar sind Überschriften sonst – allerdings literarisch! – bezeugt, z. B. in der *vita Apollonii* (THEISSEN, 132). In der synoptischen (und der johanneischen) Tradition fehlen sie aber auch andeutungsweise. Also werden sie, und zwar gleich für die *mündliche* Überlieferung, postuliert. Stimmen die formgeschichtlichen Prämissen (einschließlich der von THEISSEN in sie eingeführten »Überschriften« in der mündlichen Tradition!), ist solches Postulat einigermaßen zwingend; stehen aber die Prämissen selbst in Frage, kann ein solches Postulat sie nur als unhaltbar erweisen.

⁴⁰ Die Verlegenheit der formkritischen Analytiker ist groß. Ein Urteil wie das von SCHMIDT (s. Anm. 29) spricht für sich: »Die . . . in dieser Reiseroute als solcher liegende Schwierigkeit läßt sich, wie die Erklärung der Einzelheiten

2. Zur Erzählung vom blinden Bartimäus Mk 10,46–52 lesen wir bei Bultmann: »... die enge Verflechtung der Geschichte in den Zusammenhang scheint zu zeigen, daß sie in der vorliegenden Form eine späte Bildung ist.«⁴¹ Die Logik dieses Satzes verlangte statt »späte Bildung« eine »redaktionelle Bildung«; jedenfalls haben wir es mit einer streng auf ihren Rahmen bezogenen Geschichte zu tun. Ähnlich urteilt Bultmann zu Mk 5,21 ff: »Eigenartig ist die Verflechtung zweier Wundergeschichten, die dem Mk schon vorgelegen zu haben scheint, wie auch die redaktionelle Verknüpfung mit dem vorigen V.21 nicht erst von ihm stammen wird.«⁴²

Damit tritt das Problem vormarkinischer Sammlungen in den Blick, für die über das von Bultmann genannte Beispiel hinaus in der Tat das oft zu beobachtende Faktum vormarkinischer Rahmung spricht⁴³. Aber diese Sammlungen haben ihrerseits keine Form! Nie findet sich ein Eingangs- oder Ausgangsrahmen, und dementsprechend läßt sich weder ein »Sitz im Leben« noch eine spezifische Redaktion noch eine Traditionsgeschichte dieser postulierten Sammlungen erheben. Will man deshalb an den genannten Beobachtungen, die in der Tat für einen vormarkinischen literarischen Zusammenhang sprechen, festhalten, so hilft nur die Flucht nach vorne: Die scheinbar selbständigen Einzelsammlungen sind in Wahrheit von Anfang an Teil eines umfassenden Evangeliums, das Markus bereits vorgelegen hat. Die These von vormarkinischen Einzelsammlungen ist dagegen ein unbegründetes Hilfspostulat der Formgeschichte.

3. Eine Betrachtung der beiden »vormarkinischen Sammlungen«, die einer Auflösung in Einzelüberlieferungen überhaupt widerstehen – die markinische Vorgeschichte bis hin zur Berufung der ersten Jünger und die Passions- und Ostergeschichte –, bestätigt dies Urteil.

Bultmann hat die Gefahr beobachtet, die von diesen beiden Textkomplexen für den strengen formgeschichtlichen Ansatz ausgeht, weil ihre einzelnen Stücke »ihre Pointe erst durch die Beziehung auf einen Zusammenhang erhalten«⁴⁴. Dennoch bzw. deshalb löst Bultmann die

noch zeigen wird, durch Ausdeutungen und Hineinlesungen unsererseits schließlich beheben.« (182) Zu Mk 8,22 urteilt BULTMANN (s. Anm. 12), die Ortsangabe »sie kommen nach Betsaida« »gehört der Redaktion, die die Einzelgeschichten in den geographischen und chronologischen Zusammenhang fügt« (227); SCHMIDT, der solchen Zusammenhang mit Grund nicht erkennt, schreibt: »Mk hat wohl die Ortsangabe Bethsaida schon in der Tradition vorgefunden...« (207)

⁴¹ (s. Anm. 12), 228.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. H.-W. KUHN, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 1971.

⁴⁴ (s. Anm. 12), 260.

entsprechenden Zusammenhänge so weit wie möglich in *einzelne* Erzählungen auf, die »zwar nicht alle, aber zum großen Teil unabhängig von einer zusammenhängenden Darstellung«⁴⁵ entstanden sind. Bultmanns literarisches Zugeständnis, »ein kurzer Bericht geschichtlicher Erinnerung von Jesu Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung«⁴⁶ – den er literarisch freilich gar nicht nachweisen kann! – habe außerdem existiert, weist Eta Linnemann in beachtlicher Konsequenz des formgeschichtlichen Ansatzes zurück: Die Passionsgeschichte »ist von Anfang bis Ende vom Evangelisten aus selbständigen Einzeltraditionen komponiert«⁴⁷.

Aber diese bewunderungswürdige formgeschichtliche Konsequenz widerspricht dem literarischen Befund. Eine von einseitigen formgeschichtlichen Prämissen unabhängige Betrachtung der Passionsgeschichte muß sogar Dibelius über Bultmann hinaus recht geben: Die Passionsgeschichte hat schon von Anfang an die Begebenheiten im größeren Zusammenhang dargestellt⁴⁸. Inwiefern aber hebt sie sich im übrigen von dem vorhergehenden Evangelium formgeschichtlich ab? Wächst die Passionsgeschichte nicht organisch und ohne sichtbaren Übergang aus dem Evangelium heraus?

Entsprechendes gilt von der markinischen Vorgeschichte: Der Täufer bereitet das Auftreten Jesu vor; die Messiasberufung Jesu informiert den Leser des *Evangeliums*, von wem in diesem Evangelium durchgehend gehandelt wird; die sogenannte Versuchungsgeschichte erprobt den nach seiner Taufe Berufenen für sein im folgenden erzähltes Werk; die Jünger werden zu den Begleitern Jesu während seiner Wirksamkeit berufen usw.

Weisen die markinischen Vorgeschichten vorbereitend in das Evangelium ein, ohne doch erst redaktionell zu sein, so vollendet die Passionsgeschichte ohne ersichtlichen literarischen Bruch dies Evangelium. So wenig es einen literarischen Abschluß der Vorgeschichte gibt, so wenig einen literarischen Anfang der Passionsgeschichte⁴⁹. Die Einzugs-geschichte hängt an der Heilung des blinden Bartimäus, diese an Jesu Weg durch das Ostjordanland usw.⁵⁰.

⁴⁵ Ebd. 297.

⁴⁶ Ebd. 298.

⁴⁷ Studien zur Passionsgeschichte, 1970, 173 f.

⁴⁸ (s. Anm. 11), 178 ff.

⁴⁹ Der Todesanschlag Mk 14,1–2, von DIBELIUS (181 f) und BULTMANN (300) notgedrungen als Anfang betrachtet, ist in Wahrheit erst redaktionell! Vgl. W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus, 1979, 586 ff.

⁵⁰ Ganz abwegig, aber methodisch gesehen höchst aufschlußreich urteilt PESCH (s. Anm. 9) II,1: »Mit 8,27–33 setzt im Mk-Ev der Faden der vormk Passionsgeschichte ... ein, dem der Evangelist nun (mit Unterbrechungen beim Einschub weiterer Traditionsstoffe in Kap. 8–13) bis zum Schluß seines Wer-

Verbinden wir diese Beobachtungen mit dem zum vormarkinischen Rahmen und zu vormarkinischen Sammlungen Gesagten, so ist der Schluß unausweichlich, daß Markus nicht Einzelüberlieferungen zusammengefügt hat, sondern ein vom Auftreten des Täufers bis zu den Ostergeschichten durchgehendes Evangelium – zwar nicht geschrieben; denn seine das Überkommene typisch bearbeitende redaktionelle Hand ist unverkennbar, wohl aber – (eine Grundschrift) vorgefunden hat.

4. Dafür, daß diese Grundschrift ihrerseits keine Sammlung von Einzelüberlieferungen, sondern ein ursprünglich einheitliches und ursprunghaft literarisches Werk war, sprechen neben den bisher aufgedeckten, am Rahmen des Evangeliums gewonnenen Gründen auch andere formale Beobachtungen.

Ich verweise zunächst auf die von Dibelius so genannten Novellen. Er beschreibt sie – zehn Wundergeschichten bei Markus, dazu fünf bei Johannes – folgendermaßen: »Breite, die eine paradigmatische Verwendung unmöglich macht, Technik, die eine gewisse Lust zu fabulieren verrät, Topik, die diese Erzählungen solchen literarischen Gattungen näher rückt, wie sie außerhalb des Christentums in der ›Welt‹ gepflegt werden. . . . Denn hier ist ein literarischer Name an Platz; die Gattung, die es zu beschreiben gilt, hat mehr Anteil an der Welt und ihren literarischen Formen als das Paradigma.«⁵¹ Dibelius sieht richtig, daß die einschlägigen Stücke *literarischen* Charakter tragen, wenn er auch meint, die von ihm vermutete Weiterbildung von Paradigmen zu Novellen setze »nicht immer einen literarischen Prozeß« voraus⁵².

Bultmann hat versucht, sich solcher »literarischen« Konsequenz dadurch zu entziehen, daß er die »Novellen«, soweit es möglich schien, auf »einfache« Wundergeschichten reduzierte. So sollen in der Erzählung vom Epileptischen (Mk 9,14–27) zwei ursprünglich selbständige »einfache« Wundergeschichten verbunden worden sein⁵³. Die Heilung des

kes in 16,8 folgt.« Nun ist Mk 8,27–33 überhaupt kein literarischer Anfang, erst recht kein Anfang einer Passionsgeschichte (der Abschnitt ist redaktionell [s. Anm. 49], 377 ff). Daß diese vormarkinische Passionsgeschichte vor 37 von Augenzeugen geschrieben wurde (so PESC, 21,23), ist eine abenteuerliche Behauptung, und die unter dieser Voraussetzung durchgeführte Scheidung von Quelle und markinischer Bearbeitung erscheint als eine Kette von Willkürlichkeiten. Wie es sich damit aber auch verhält: Dieser Augenzeugenbericht mit seinen »für den Erzählzusammenhang bestimmte(n) Erzähleinheiten« (I, 65) enthält (im Sinn der Formgeschichte klassische) Wundergeschichten und Apophthegmen, ohne daß PESC dem Leser Auskunft über das Wesen der im übrigen von ihm festgehaltenen Formgeschichte gibt.

⁵¹ (s. Anm. 11), 67.

⁵² Ebd. 96.

⁵³ (s. Anm. 12), 225 f.

Paralytischen (Mk 2,1–12) lasse die sekundäre Ergänzung einer einfachen Wundergeschichte durch eine Debatte erkennen⁵⁴ usw.

Dies zweifelhaftes Rezept läßt sich aber nicht immer durchführen, z. B. nicht bei dem Besessenen von Gerasa oder bei dem blinden Bartimäus, zu dessen Heilungsbericht Bultmann bedauernd feststellt: »Es ist kaum möglich, eine ursprüngliche, stilgemäß erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen«⁵⁵; und dort, wo Bultmanns formale Reduktion gelingt, folgt er eher einer formgeschichtlichen Prämisse als literarkritischen Hinweisen.

So hat man mit der gleichen formgeschichtlichen Konsequenz, mit der Bultmann annimmt, zwei ursprünglich selbständige Wundergeschichten seien kombiniert worden, die Geschichte von der Heilung des Epileptischen auch so analysiert, daß *eine* Wundergeschichte nachträglich erweitert wurde, wobei wiederum die einen in Jesu Gespräch mit dem Vater den Kern dieser alten Wundergeschichte erkennen⁵⁶, andere dagegen gerade dies Gespräch für die wesentliche Erweiterung des alten Bestandes halten⁵⁷. Jede dieser Analysen hat indessen zur Folge, daß eine theologisch durchdachte Erzählung zugunsten formalisierter »reiner« Formen preisgegeben wird.

Das wäre auch der Fall, wollte man die Mischform von Wundergeschichte und Apophthegma (Die gelähmte Hand, Mk 3,1–6; Die Syrophönizierin, Mk 7,24–31; Der Hauptmann von Kafarnaum, Mt 8,5–13par) in die »reinen« Formen auflösen. Das geht indessen schon formal so wenig, daß Bultmann sich zu Recht darum gar nicht bemüht, ohne sich freilich der Tatsache zu stellen, daß damit der formgeschichtliche Ansatz im strengen Sinn preisgegeben wird. Kann es sich bei den Mischformen denn um anderes handeln als um ursprünglich literarische Stücke?

Man muß die damit anvisierte Aporie scharf formulieren: Entweder hat die mündliche Tradition sich der kleinen stilgemäßen Formen bedient – dann muß man fragen, warum sie diese »Schablonen« überhaupt überlieferte. (Paulus hätte sie dann mit gutem Grund ignoriert!) Oder die Tradition kannte von Anfang an die uns vorliegenden theologisch reflektierten Erzählungen – dann muß man fragen, wie diese kunstvollen Schöpfungen in freier Überlieferung weitergegeben worden sein sollen.

Es ist deshalb schwerlich ein Zufall, daß es bisher aus der Feder Bult-

⁵⁴ Ebd. 12 f.

⁵⁵ Ebd. 228.

⁵⁶ (s. Anm. 49), 407 ff.

⁵⁷ Ebd.

manns oder seiner Schüler keinen formgeschichtlich orientierten Kommentar zu einem synoptischen Evangelium gibt – mit einer gewissen Ausnahme der beiden Bände von Eduard Schweizer im NTD. Auch die »Neue Frage nach dem historischen Jesus« war ja nicht von einem spezifischen Interesse an der Theologie der synoptischen Tradition geleitet, sondern von dem historischen, literarischen und nicht zuletzt auch apologetischen Interesse an der Kontinuität (Käsemann) von historischem (also historisch rekonstruiertem) Jesus und Kerygma.

Der Grund für dies theologische Desinteresse an der synoptischen Tradition in ihren einzelnen Stücken liegt nicht nur und auch nicht primär in dem Erbe Luthers, der in seinen Vorreden zum Neuen Testament neben Paulus nur das Johannesevangelium zur Lektüre empfahl, weil es, da es Reden statt Erzählungen bringt, als das zarte und rechte Hauptevangelium den drei andern weit vorzuziehen sei. Der Grund liegt auch nicht nur in der Reaktion gegenüber der einseitig synoptisch orientierten Leben-Jesu-Theologie; denn dieser Grund kam spätestens mit der »Neuen Frage nach dem historischen Jesus« in Fortfall. Der Grund liegt wesentlich in der Formgeschichte selbst, die theologische Erzählungen im einzelnen und im ganzen unter weitgehendem Verlust ihrer ursprünglichen theologischen Substanz in vermeintlich ursprüngliche »reine Formen« auflöste.

Dibelius hat richtiger als Bultmann gesehen, daß wir es bei der synoptischen Tradition wenigstens teilweise mit von Anfang an literarischen Kunsterzählungen zu tun haben⁵⁸. Damit aber werden die traditionsgeschichtlichen Aufstellungen der Formgeschichte gesprengt, und *wenn* wir es bei der Vorlage des Markus, der »Grundschrift«, mit einem von seinem Ursprung her zusammenhängenden und einheitlichen erzählerischen Werk zu tun haben – und das ist meine Überzeugung –, muß diese Grundschrift als ganze literarischen Ursprungs sein, das heißt auch in jenen Teilen, die sich einer Zurückführung auf die einfache Form möglicher mündlicher Überlieferung nicht überhaupt widersetzen.

5. Bultmann löst nicht selten *ursprüngliche* theologische Zusammenhänge auf, um reine Formen der mündlichen Überlieferung zu gewinnen.

Die Predigt und die Heilung in der Synagoge von Kafarnaum (Mk

⁵⁸ Vgl. E. LOHMEYERS Synoptiker-Kommentare. Heute spricht PESCH (s. Anm. 9) von einzelnen theologisch-symbolischen Erzählungen, so bei der Heilung des Aussätzigen (Mk 1,40–45), der Sturmstillung (Mk 4,35–41) u. ö. Wenn er andererseits die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46–52) für einen ursprünglich literarischen Augenzeugenbericht hält (s. Anm. 50), wird die Selbstauflösung der formgeschichtlichen Methode evident.

1,21–28) gehören *wesentlich* zusammen⁵⁹; anders Bultmann⁶⁰. Die Klage über das orientierungslose Volk und die wunderbare Speisung der 5000 sind *ursprünglich* aufeinander bezogen und nur *miteinander* überhaupt zu verstehen⁶¹; anders Bultmann⁶². Die Debatte mit den Schriftgelehrten ist ein von Anfang an integrierender Bestandteil der Erzählung vom Paralytischen (Mk 2,1–12)⁶³; anders Bultmann⁶⁴.

Bultmanns Analysen sind in diesen und anderen Fällen formal korrekt und haben deshalb allgemeinen Anklang gefunden. Stets tauscht er aber, wie die Auslegung zeigt, eine theologische Erstgeburt gegen das Linsengericht reiner Formen ein, aus denen theologische Aussagen kaum noch gewonnen werden können.

6. Schließlich weise ich auf ein mit dem Siegeszug der Formgeschichte zu Unrecht in Vergessenheit geratenes Phänomen hin. Das vormarkinische Erzählgut weist einen im wesentlichen einheitlichen Erzählstil auf, der in den Geschichten selbst, nicht in einer sekundären Redaktion sitzt. Das hat vor allem Wendling in einer insoweit gelungenen philologischen Untersuchung nachgewiesen⁶⁵; auch Bultmann hatte von Wendlings Buch das Empfinden, daß es »wohl nicht genügend Berücksichtigung gefunden« habe⁶⁶, konnte es selbst aber erst recht nicht berücksichtigen. So stammen z. B. die Einzugsgeschichte und die Erzählung von der Auffindung des Abendmahlssaales, die Berichte von der Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kafarnaum und des Dämonischen von Gerasa, die Heilung des Epileptischen und die des blinden Bartimäus jeweils und insgesamt von derselben Hand. Dazu gibt es übergreifende *theologische* Zusammenhänge, in welchen die scheinbar selbständigen Einzelüberlieferungen des Markusevangeliums ursprünglich miteinander verbunden waren. So sind die Himmelsstimme bei der Berufung und bei der Ver-

⁵⁹ (s. Anm. 49), 116 ff.

⁶⁰ (s. Anm. 12), 223 f.

⁶¹ (s. Anm. 49), 320 ff.

⁶² (s. Anm. 12), 231 f.

⁶³ (s. Anm. 49), 148 ff.

⁶⁴ (s. Anm. 12), 227.

⁶⁵ EMIL WENDLING, *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, 1908.

⁶⁶ (s. Anm. 12), 2. Zwischen BULTMANN'S Einschätzung, daß viele der »literargeschichtlichen und kritischen Beobachtungen« WENDLING'S »ausgezeichnet« sind (ebd.), und der Tatsache, daß er diese ausgezeichneten Beobachtungen ignoriert, besteht unter den Prämissen der Formgeschichte ein ebenso notwendiger Zusammenhang wie zwischen dem Lob, das auch DIBELIUS der Arbeit von WENDLING zukommen läßt (s. Anm. 11), 38, und der faktischen Ignoranz. So war das Lob der führenden Formgeschichtler der sicherste Weg, WENDLING'S methodisch ganz anders ansetzende Untersuchung in das Dunkel der Vergessenheit zu tauchen (s. u.).

klärung (= österliche Proklamation) Teile *einer* christologischen Konzeption (nicht des Markus)⁶⁷. Die Darstellung des Petrus von seiner Berufung an über sein Wirken mit Jesus und seine Verleugnung bis hin zu seiner österlichen Zeugenschaft bildet einen von Anfang an geschlossenen und nur in solchem Zusammenhang verständlichen Entwurf des exemplarischen Jüngers bzw. Christen. Theologische Begriffe wie »Sünde« oder »Glaube« werden einheitlich verwendet und in Abfolge und (ursprünglichem) Aufbau einzelner Erzählungen *zusammenhängend*, aber außerhalb der markinischen Redaktion entfaltet.

Solche Beobachtungen, deren exegetische Verifizierung hier natürlich nicht geleistet werden kann⁶⁸, weisen darauf hin, daß dem Evangelisten Markus nicht formgeschichtlich erhebbare Einzelüberlieferungen vorgelegen haben, die er in einen dürftigen Rahmen faßte, sondern daß er ein einheitliches, ursprünglich literarisches Evangelium benutzte, das sich als solches freilich auch bestimmter Formen bediente, nicht aber entsprechender mündlicher Überlieferungen (s. III).

II. Der soziologische Aspekt

Im Rahmen der Formgeschichte gehört der »Sitz im Leben« gleich ursprünglich und gleich wesentlich mit der Form selbst zu den einzelnen Formstücken. So ist denn auch bei Bekenntnissen, Hymnen, Katechismus-sätzen usw. der »Sitz im Leben« meist auf Anhieb zu erkennen.

Sucht man nach vergleichbarem Material innerhalb der markinischen Erzählungen, so bietet sich nur *ein* Stück an: die Abendmahlsworte. Sie geben nicht nur eine eigentümliche Form und eine deutlich sichtbare Traditions-geschichte zu erkennen (vgl. 1Kor 11,23 ff), sondern sie haben auch einen unverkennbaren kultischen »Sitz im Leben«. So und damit fallen die Abendmahlsworte aber aus der übrigen markinischen Tradition heraus; sie wirken im Markusevangelium, formgeschichtlich gesehen, als Fremdkörper, der fragen läßt, ob das übrige Material dann einer entsprechenden formgeschichtlichen Betrachtungsweise überhaupt offensteht.

⁶⁷ Daß PH. VIELHAUER (Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 199–214) die ursprünglich selbständigen Traditionsstücke (205) Mk 1,9–11 (Taufe Jesu) und 9,2–8 (Verklärung), die dennoch eng verwandt miteinander sind (207), »zumal in 1,11; 9,7 die Formelsprache des Inthronisationsrituals verwendet ist« (212 f), zusammen mit 15,39 (Wort des Centurio), dessen Herkunft VIELHAUER offen läßt, in den erst redaktionellen Zusammenhang von Adoption, Proklamation und Akklamation bringt, weist auf die vorliegende traditions- und formgeschichtliche Problematik und zugleich auf ihre unzureichende Reflexion durch VIELHAUER hin.

⁶⁸ (s. Anm. 49).

Dibelius hat für seine Formengeschichte des Evangeliums bekanntlich die konstruktive Methode gewählt, die beim soziologisch erhebaren »Sitz im Leben« ansetzt und versucht, »Lebensbedingungen und Lebensfunktionen der ersten christlichen Gemeinden zu erschließen«⁶⁹, um so die einzelnen Formen auf dem Hintergrund der geschichtlich-sozialen Lage zu analysieren. Dibelius stellt dabei den Grundsatz auf: »die Mission bot den *Anlaß*, die Predigt das *Mittel* zur Verbreitung« des einschlägigen Materials⁷⁰.

Dibelius behandelt zuerst die Paradigmen, die als *Predigtbeispiele* ihren »Sitz« im Leben der Gemeinde haben: »Man muß also gelegentliche Einschaltungen von Erzählungen aus dem Leben Jesu in den Zusammenhang der Predigt annehmen.«⁷¹ Die Paradigmen können in der Tat als Predigtbeispiele dienen. Sie können aber ebensowohl – wie für uns – Predigttext gewesen sein. Es kann sich bei ihnen aber auch um katechetisches Material handeln, sei es für den Schulbetrieb, sei es für die Mission. Bultmann wiederum hält sie – jedenfalls die Streitgespräche – für Exempel aus der Polemik und Apologetik der Gemeinde⁷² usw.

Das heißt: Die Paradigmen selbst geben ihren »Sitz im Leben« gar nicht zu erkennen! Dibelius konstruiert den »Sitz« Predigtbeispiel deshalb auch aus seiner allgemeinen Predigttheorie.

Nun besitzen wir aus frühchristlicher Zeit nicht wenig an Predigtmaterial (im weitesten Sinn). Nirgendwo (!) begegnet in solchem Zusammenhang ein Paradigma. Man vergleiche nur die (angeblichen) Predigtparadigmen, die Lukas in seinem Evangelium überliefert, mit den Predigten in der Apostelgeschichte, die nie ein Paradigma aufgreifen. Lukas kennt das Paradigma also als Predigtbeispiel nicht, sondern nur als literarische Größe.

Dibelius verweist allerdings auf eine Analogie. In 1Clem 4,1–7 belegt der Verfasser die Verderblichkeit von Eifersucht und Neid mit der ausführlich dargebotenen Erzählung von Kain und Abel. Diese Analogie eines *literarischen* alttestamentlichen Textes ist freilich für eine *formgeschichtliche* Untersuchung recht weit hergeholt. Immerhin wird man der Folgerung, die Dibelius zieht, nicht zu widersprechen brauchen: »In solcher Weise etwa konnten auch die christlichen Prediger einen Bericht von Jesu Taten in ihre Rede verflechten.«⁷³ Nur sind sie nach Ausweis unserer Quellen allem Anschein nach so nicht verfahren! Deshalb stellte

⁶⁹ (s. Anm. 11), 9.

⁷⁰ Ebd. 12.

⁷¹ Ebd. 22.

⁷² (s. Anm. 12), 41.49 ff. 63 f.

⁷³ (s. Anm. 11), 23.

schon Bultmann lapidar fest: »Daß die Apophthegmata in der Predigt eine Rolle gespielt haben, wie M. Dibelius meint, glaube ich nicht.«⁷⁴

Nach den Paradigmen behandelt Dibelius die Novellen; »ihre Formung verrät deutlich, daß sie nicht für die Zwecke der Predigt geschaffen, nicht bei Gelegenheit der Predigt als Beispiele vorgetragen wurden«⁷⁵. Für die Novellen rechnet Dibelius mit dem Stand eines christlichen Erzählers, von dem wir aber in der frühchristlichen Literatur nie etwas erfahren. Der von Dibelius für die »Novellen« angenommene »Sitz im Leben« ist also ein weder von den Novellen selbst noch von unseren sonstigen Quellen gedecktes reines Postulat. Indessen verlangt die unterschiedliche Form von Paradigma und Novelle nach den formgeschichtlichen Prämissen auch einen unterschiedlichen »Sitz im Leben«, der frei konstruierend ersonnen wird.

Die danach von Dibelius besprochenen »Legenden« stehen »an der Peripherie der evangelischen Überlieferung«⁷⁶ in schon eher literarischem Feld; das erlaubt Dibelius, in ihrem Fall von der Frage nach dem »Sitz im Leben« überhaupt abzusehen.

Für die zusammenhängende Passionsgeschichte stellt Dibelius dagegen diese Frage präzise. Ausgehend von den passionskerygmatischen For-

⁷⁴ (s. Anm. 12), 395; vgl. 42. Vgl. auch R. P. CASEY, Some Remarks on Formgeschichtliche Methode (in: *Quantulacumque. Studies presented to K. Lake, 1937, 109–116*), 115 f; K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954, 13 ff; RIESENFELD (s. Anm. 9), 12.16: »Thus, with the helps of Acts and of certain echoes in the New Testament Epistles, we can construct notions of the early Christian missionary preaching to Jews and Gentiles alike. And, as we have already said, we have fragments of kerygmatic formulae about the saving work of Christ. But of anything which recalls the materials from which our Gospels were constructed we have, alas! not the least trace. ... The »Sitz im Leben« and the original source of the Gospel tradition was neither mission preaching nor the communal instruction of the primitive Church.« E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970, 190 ff; J. M. ROBINSON, *Das Geschichtsverständnis des Markus-evangeliums*, 1956, 55 f; U. WILCKENS, *Die Missionsreden in der Apostelgeschichte*, 1961, 72 ff; DERS. (s. Anm. 8). WILCKENS bemerkt ebd. 274 zusätzlich: »Übrigens erweist sich, wie oft mit Recht gegen Dibelius geltend gemacht worden ist, auch der zugrundegelegte Begriff von Predigt als in sich unklar. Dibelius selbst hatte zwar kritischen Anfragen dieser Art gegenüber in der zweiten Auflage eingeräumt, unter Predigt sei eben nicht nur die Missionspredigt (S. 12), sondern auch die davon unterschiedenen Verkündigungsgestalten kultischer und katechetischer Gemeindepredigt zu verstehen (S. 13 u. ö.). Aber bezeichnet dann der Begriff Predigt überhaupt noch ein bestimmtes historisches Phänomen, – wie es doch andererseits bei dem Urteil über die Predigt als Sitz im Leben jedenfalls vorausgesetzt ist?«

⁷⁵ (s. Anm. 11), 67.

⁷⁶ Ebd. 130.

meln postuliert er ein »Bedürfnis« der frühen Gemeinde nach einem entsprechenden Text, »um so mehr als nur die Darstellung der Folge von Passion und Ostern die Paradoxie des Kreuzes auflöst, nur die Verbindung der Ereignisse dem Bedürfnis nach Deutung Genüge tut, nur die Verknüpfung der einzelnen Vorgänge die Schuldfrage beantworten kann. Es sind die Interessen der Erbauung, primitivster Theologie und einfachster Apologetik, die hier zusammenkommen . . . So müssen wir die frühe Existenz einer geschlossenen Leidensgeschichte voraussetzen, da die Predigt, Missions- wie Gemeindepredigt, einen solchen Text brauchte.«⁷⁷ Doch auch abgesehen davon, daß nur eine formgeschichtlich verformte Passionserzählung als Ausdruck »primitivster Theologie« gelten kann: nirgendwo begegnen wir in der frühen Missions- und Gemeindepredigt dem von Dibelius postulierten »Text«, wohl aber allerorten den passionstheologischen Formeln! Die Auffassung der Leidensgeschichte als »Kultgeschichte«⁷⁸ gibt nicht von ungefähr schon 1922 eine wesentlich andere Antwort als Dibelius auf die Frage nach dem »Sitz im Leben«.

Greift man nun nach Bultmanns »Geschichte der synoptischen Tradition«, so findet man überhaupt keine deutliche Behandlung des soziologischen Gesichtspunktes. Das Sachregister enthält den Begriff »Sitz im Leben« überhaupt nicht. Er begegnet allerdings sachgemäß in der Einleitung, wenn auch in sehr allgemeiner Fassung: »Jede literarische Gattung hat . . . ihren »Sitz im Leben« (Gunkel), sei es der Kultus in seinen verschiedenen Ausprägungen, sei es die Arbeit, die Jagd oder der Krieg.«⁷⁹ Bei der Analyse wird diese Einsicht aber nur gelegentlich auf den synoptischen Stoff angewandt, namentlich bei den Apophthegmen: Die Streitgespräche gehören in die Apologetik und Polemik der palästinischen Gemeinde⁸⁰, wenn es auch durchaus möglich ist, »daß manche Streitgespräche aus Debatten *innerhalb* der Gemeinde entstanden sind«⁸¹. Über den Ort der Schulgespräche im Gemeindeleben äußert sich Bultmann nicht ausdrücklich⁸², doch dürfte schon der Begriff »Schulgespräch« auf theologische Debatten innerhalb der Gemeinde hinweisen, während im Blick auf die »biographischen Apophthegmata« nach Bultmanns Überzeugung »Dibelius' Theorie von den Predigt-Paradigmen ihr größtes Recht zu haben« scheint⁸³.

Erst am Schluß seiner Untersuchung kommt Bultmann auf die Frage

⁷⁷ Ebd. 21.

⁷⁸ G. BERTRAM, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922.

⁷⁹ (s. Anm. 12), 4.

⁸⁰ Ebd. 41.

⁸¹ Ebd. 56.

⁸² Ebd. 56 ff.

⁸³ Ebd. 64.

nach den Motiven der Traditionsbildung zurück – der Begriff »Sitz im Leben« begegnet bezeichnenderweise nicht mehr –, und nun heißt es hinsichtlich des uns interessierenden Überlieferungsgutes: »Daß man auch Geschichten von Jesus – biographische Apophthegmata, Wundergeschichten und anderes – in der Gemeinde erzählte und überlieferte, ist nur natürlich. Und so gewiß man etwa die Wundergeschichten für Apologetik und Propaganda als Messiasbeweise benutzt haben wird, so wenig ist es möglich, ein spezielles Interesse als beherrschenden Faktor anzusehen; wie es denn überhaupt nicht richtig ist, *nur* nach Zweck und Bedürfnis zu fragen; denn ein geistiger Besitz objektiviert sich auch ohne spezielle Zwecke.«⁸⁴ Etwas später heißt es: Es »ist freilich schwer im einzelnen zu sagen, welche bestimmten Stücke der Tradition in konkreten Situationen des Gemeindelebens eine Rolle spielten«. Vieles hat Bultmann zufolge »ganz wesentlich eine literarische Existenz geführt . . . Im übrigen gilt, daß das Schwergewicht der einmal vorhandenen Tradition für ihre Fortpflanzung sorgt, auch wenn ein konkretes Bedürfnis für manche ihrer Bestandteile nicht mehr vorhanden ist.«⁸⁵ Schon früher hatte es zu den Apophthegmen geheißen: »Dabei halte ich die Frage, wieweit solche Formung in der mündlichen oder in der schriftlichen Tradition erfolgt ist, für relativ nebensächlich. Beide Stufen der Tradition kommen in Betracht.«⁸⁶

Solche die einzelnen Analysen des umfangreichen Stoffes zusammenfassenden Urteile bedeuten offensichtlich eine durch diesen Stoff erzwungene und durch Dibelius' konstruktive Methode nur verdeckte praktische Resignation gegenüber der für die angewandte formgeschichtliche Methode an sich als notwendig anerkannten Frage nach dem »Sitz im Leben«, auch wenn Bultmann sich diese Frage für jenen Stoff immerhin offen hält, dessen Ursprung er – mit schlechten Gründen – in das überlieferungsgeschichtliche Dunkel der palästinischen Gemeinden verlegt, in denen er in formgeschichtlicher Inkonsequenz derselben Form – dem Apophthegma – ganz unterschiedliche »Sitze im Leben« zuweist. Die Texte selbst verraten auch in Bultmanns Analyse ihren »Sitz im Leben« offenkundig nicht, so daß er auf bloße Vermutungen angewiesen bleibt, und sofern diese Vermutung auf *literarische* Formung geht, entfällt die formgeschichtliche Fragestellung im wesentlichen überhaupt.

Man muß deutlich sehen, welches Phänomen hier zu beobachten ist: Weder Dibelius noch Bultmann gelingt es auch nur an einem einzigen Text der synoptischen Überlieferung – von den Abendmahlsworten

⁸⁴ Ebd. 393.

⁸⁵ Ebd. 395.

⁸⁶ Ebd. 50.

abgesehen –, die Frage nach dem »Sitz im Leben« anders als hypothetisch zu beantworten. Und prüft man die vorgetragenen Hypothesen an den uns zur Verfügung stehenden Quellen nach, lassen sie sich in keinem Fall verifizieren, vielmehr nur als unwahrscheinlich oder als unhaltbar erweisen. Entsprechendes gilt übrigens für analoge, der Predigttheorie von Dibelius aber kritisch begegnende Thesen wie die Ansicht Riesenfelds⁸⁷, die synoptische Tradition sei im Gottesdienst der Gemeinde als »heilige Schrift« vorgelesen worden, oder die Meinung Stendahls⁸⁸, die Jesusüberlieferung sei von besonderen »Dienern« außerhalb des Gottesdienstes den Gemeinden lehrmäßig mitgeteilt worden.

Man soll sich nicht scheuen, aus diesem Sachverhalt die notwendige Konsequenz zu ziehen: Wenn und weil der »Sitz im Leben« für die formgeschichtliche Analyse ebenso konstitutiv ist wie die Form selbst, läßt sich die formgeschichtliche Fragestellung auf das einschlägige markinische Material aufs Ganze gesehen überhaupt nicht anwenden. Formen ohne »Sitz im Leben« sind keine Formen im Sinne der Formgeschichte.

Einen »Sitz im Leben« bloß zu postulieren, weil es zur Formgeschichte der synoptischen Tradition keine Alternative gibt, geht nicht an. Der exegetische Befund verlangt statt dessen, eine Alternative zu finden.

Übrigens verrät auch unsere Begrifflichkeit das hier vorliegende Dilemma. Seit Joachim Jeremias vom »Sitz« eines Gleichnisses *im Leben Jesu* gesprochen hat, den er von einem anderen »Sitz« desselben Gleichnisses *im Leben und Denken der Urkirche* unterschied⁸⁹, gebrauchen wir diese untechnische Redeweise auch sonst. Man redet vom »Sitz« in der palästinischen und vom »Sitz« in der paulinischen Gemeinde usw. H. Schürmann⁹⁰ spricht im Blick auf die Worte Jesu vom »inneren Sitz im Leben« des Jüngerkreises, nämlich in der Bekenntniskontinuität mit Jesus, und vom »äußeren Sitz im Leben«, nämlich in der Situation der (vor Ostern) zur Verkündigung ausgesandten Jünger, den er zugleich den »ersten Sitz im Leben« nennt, dem nachösterliche »Sitze im Leben« folgen. Diese Redeweise wäre undenkbar, wenn der Begriff »Sitz im Leben« eine einsichtige formgeschichtliche Bedeutung im Rahmen der synoptischen Tradition besäße! Er besitzt solche Bedeutung so wenig, daß er

⁸⁷ (s. Anm. 9); vgl. schon G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946.

⁸⁸ (s. Anm. 74).

⁸⁹ J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 1952², 16; in 1962², 19 spricht er vom »Ort« im Leben Jesu.

⁹⁰ Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition (in: DERS., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 39–65), 51 ff.

frei geworden ist und für eine ganz un-formgeschichtliche Verwendung zur Verfügung steht, die sich freilich insofern formgeschichtlich gibt, als sie den traditionsgeschichtlichen Prozeß markiert, der das dritte Kriterium der Formgeschichte darstellt.

III. Der traditionsgeschichtliche Aspekt

Der traditionsgeschichtliche Gesichtspunkt fordert freilich, wann immer er auf die synoptische Tradition des Markusevangeliums angewandt wird, erst recht eine Kritik der Formkritik heraus.

1. Die Kritik an der Predigttheorie von Dibelius entzündet sich durchweg an der Beobachtung, daß das einschlägige Gut im Umkreis der frühchristlichen Predigtüberlieferung nicht begegnet. Aber es begegnet auch andernorts nicht!

Darum hilft es nichts, wenn Bultmann damit rechnet, die Überlieferung habe auf hellenistischem Boden schon bald »eine literarische Existenz geführt«⁹¹, Stendahl das entsprechende Material in die Katechese verweist, Riesenfeld dessen liturgische Verwendung als Schriftverlesung annimmt, Güttgemanns von »»urgeschichtlichem« Dunkel« spricht⁹².

In allen diesen Fällen müßte es das synoptische Gut *als lebendig tradiertes* gegeben haben. Es müßte also zumindest partiell und sporadisch außerhalb der synoptischen Evangelien auftauchen und den formgeschichtlichen Regeln zufolge auch selbst in solchem Traditionsprozeß »gezeichnet« worden sein. Aber es begegnet bis weit in das zweite Jahrhundert hinein nirgendwo vor, neben und nach der synoptischen Tradition selbst, und es zeigt dementsprechend auch nicht den geringsten Einfluß z. B. der paulinischen Theologie oder der spezifischen Probleme, die in der paulinischen Gemeinde aufgebrochen sind.

Paulus kennt nur ein Stück des hierher gehörenden Materials, die Abendmahlsworte, also jenes Stück, das als einzige einschlägige Überlieferung im Markusevangelium dem formalen, dem soziologischen und dem traditionsgeschichtlichen Kriterium der Formgeschichte gewachsen ist. In den Deutero-Paulinen, im 1. Petrus- und Jakobusbrief, in der (außersynoptischen) johanneischen Tradition usw. sieht es nicht anders aus. Noch Ignatius steht deutlich außerhalb sowohl der mündlich tradierten wie der schriftlich fixierten synoptischen Tradition, die in ihren erzählenden Stücken zuerst bei Justin aufgenommen wird, und zwar aus der literarischen Überlieferung.

Das notwendige formgeschichtliche Kriterium, demzufolge wir es in

⁹¹ (s. Anm. 12), 395.

⁹² (s. Anm. 74), 195 ff.

der erzählenden synoptischen Tradition mit alten, in der Gemeinde nach deren lebendigen Bedürfnissen überlieferten und vermehrten Stoffen zu tun haben, und die unbestreitbare Tatsache, daß wir diesen Stoffen in den Quellen, die uns das gemeindliche Leben vielfältig widerspiegeln, außerhalb der Evangelien selbst nicht begegnen, lassen sich nicht miteinander ausgleichen.

Man mache die Gegenprobe. Helmut Köster hat »Die synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern«⁹³ untersucht. Die Zusammenstellung des nach seinem Urteil »freien«, von den synoptischen Quellen unabhängigen Traditionsgutes enthält ausschließlich Logien- und Bekenntnisgut; die für Markus typische Erzählüberlieferung fehlt völlig. Diese Erkenntnis bestätigt nicht nur überhaupt die Notwendigkeit, unsere synoptischen Quellen Mk und Q unter traditionsgeschichtlichem Aspekt unterschiedlich zu behandeln und zu beurteilen, sondern zerstört auch hinsichtlich des wesentlichen Markusstoffes den für die Formgeschichte wichtigen traditionsgeschichtlichen Aspekt und erweist damit die übliche formgeschichtliche Fragestellung diesem Stoff gegenüber als unangemessen. Die formgeschichtliche Methode läßt sich bei diesem überlieferten Gut überhaupt nicht anwenden.

Die damit zu bedenken gegebene Einsicht in den frühen Traditionsprozeß war vorzeiten eine grundlegende Erkenntnis der kritischen Theologie. An ihr ist z. B. die Traditionshypothese gescheitert, welche die drei synoptischen Evangelien aus einem mündlichen Urevangelium (oder aus einzelnen mündlichen Diegesen) herleiten wollte. Die Argumente, die Christian Hermann Weiße in seinem die Zwei-Quellen-Theorie begründenden Werk gegen die Traditionshypothese vorbrachte, haben gegenüber der Formgeschichte, welche die Traditionshypothese in ihrer Weise erneuerte, nichts an Durchschlagskraft verloren. Weiße blickt auf die vermutete Entstehung der schriftlichen (synoptischen) Evangelien aus der mündlichen Tradition und schreibt⁹⁴: »Wir finden nämlich nicht etwa, daß von jener Zeit an diese Urkunden sämtlichen Gliedern der Gemeinde in die Hände gegeben und zur Grundlage des mündlichen Unterrichts gemacht worden wären; noch weniger finden wir, daß sich neben diesen Urkunden eine mündliche Überlieferung ausdrücklich ihres Inhalts, nämlich eben der evangelischen Geschichte, erhalten und fortgepflanzt hätte . . . Was aber für jene Hypothese unstreitig das Bedenklichste ist: so entsteht hier die Frage, wie es denn zugegangen sei, daß der geschichtlich referierende Vortrag der evangelischen Begebenheiten

⁹³ TU 65, 1957.

⁹⁴ Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde, 1838.

und Reden, wenn er in der apostolischen Gemeinde einen so wesentlichen Theil des Unterrichts und der Verkündigung bildete, so sehr in den Hintergrund zurücktrat, nachdem sein Inhalt in Schriften niedergelegt war, die von der Kirche in die Reihe der heiligen Bücher aufgenommen wurden. Man wird doch nicht meinen wollen, daß er durch diese Schriften als überflüssig gemacht erscheinen konnte, nachdem man zuvor eingestanden hat, daß die Bekanntschaft der Mehrzahl der Gemeindeglieder mit diesen Büchern eine gar geringe war und bis auf die Reformation herab, zum Theil selbst durch den ausdrücklichen Willen der kirchlichen Macht, eine gar geringe geblieben ist.«⁹⁵

Weiße behauptet deshalb, daß die Annahme eines entsprechenden mündlichen »Lehrvortrags in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, der zu seinem Inhalte die evangelische Geschichte gehabt hätte, einer zureichenden historischen Begründung durchaus ermangelt«⁹⁶, und er argumentiert: »Wenn ein Hauptmoment der evangelischen Verkündigung der Detailbericht der Begebenheiten aus dem Leben Jesu, seiner Wunderthaten, seiner Reden und Gespräche war: wie stimmt dazu der Inhalt und Charakter sämtlicher außer den vier Evangelien auf uns gekommenen Schriften des apostolischen Zeitalters? . . . In den ausführlichsten und bedeutendsten dieser Schriften, denen des Apostels Paulus, (findet sich) nicht das geringste Zeichen einer Annäherung an jenen Lehrtypus, der . . . den Aposteln unstreitig zur andern Natur hätte werden müssen . . . – Was aber von den paulinischen, ein Gleiches gilt im Wesentlichen auch von allen übrigen apostolischen und nächstapostolischen Schriften.«⁹⁷

Weiße verweist auch auf die frühesten Nachrichten über den Ursprung der Evangelien-Überlieferung⁹⁸, und in der Tat ist das Argument nicht zu verachten, daß Papias – wie übrigens schon Lukas in 1,1–4! – von mündlicher Gemeindefradition nichts zu wissen scheint.

Eine Generation vorher urteilte der Katholik Leonhard Hug im Prinzip ebenso: »Wenn die Apostel etwa auf besondere Theile der Geschichte ausgleiteten, so war es bei den vorzüglichen gottesdienstlichen Einrichtungen der christlichen Schule, wie z. B. des Abendmahls, 1Kor 11, 23 f, oder auch der Taufe. Ausführliche Historie zu docieren war viel zu entfernt von dem Zwecke ihrer Sendung und des Christenthums überhaupt . . .«⁹⁹

⁹⁵ Ebd. 18 f.

⁹⁶ Ebd. 20.

⁹⁷ Ebd. 22.25.

⁹⁸ Ebd. 28 ff.

⁹⁹ L. HUG, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, 1808, 102; vgl. II, 1821², 81 ff. 120 ff.

Die Leben-Jesu-Theologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hielt diese Einsicht im Prinzip fest und interessierte sich wenig für eine mündliche Überlieferungsstufe: Der Weg von den Augenzeugen zu den ältesten Quellen Mk und Q wurde im allgemeinen *literarisch* («Petrusmemoiren«, «Spruchsammlung des Mt») kurzgeschlossen.

Die Einsicht, daß das für die Leben-Jesu-Theologie fundamentale Überlieferungsgut für die Urchristenheit insgesamt keineswegs fundamental war, wurde freilich verdrängt, so daß sie den führenden Formgeschichtlern am Anfang unseres Jahrhunderts nicht mehr präsent war und diese das hier liegende traditionsgeschichtliche Problem unbeachtet lassen konnten; dazu trug natürlich bei, daß die theologische Entwicklung nach dem ersten Weltkrieg ohnedies auf eine »Kerygma-Theologie« hin tendierte.

Das durch William Wredes »Paulus« 1905 heraufgeführte Zwischenpiel »Jesus und Paulus« führte zu keiner gründlichen Aufnahme der auch von Wrede vernachlässigten traditionsgeschichtlichen Problematik, und auch die »Neue Frage nach dem historischen Jesus« hat sich ihr, die zuvor z. B. Albert Schweitzer an bemerkenswerter Stelle durchaus noch im Rahmen der Einsichten des frühen 19. Jahrhunderts scharf formuliert hatte¹⁰⁰, unverständlicherweise nicht gestellt¹⁰¹.

Man räumt ein: »Natürlich trifft es zu, daß sich außerhalb der Evangelien im Neuen Testament nur wenige eindeutige Bezugnahmen auf Geschehnisse des Wirkens Jesu oder auf Worte Jesu finden«¹⁰²; indessen sei doch nicht zu bestreiten, meint Kümmel, »daß sich solche Bezugnahmen in geringem Umfang bei Paulus, im Hebräerbrief und (spät) im 2. Petrusbrief finden«. Man kann sich über die grenzenlose Bescheidenheit dieser Argumentation nur wundern, die für »natürlich« hält, was doch nur nicht anders sein darf, und die ihrer Sache offenbar selbst so unsicher ist, daß sie selbst 2 Petr als Notanker nicht verschmäht. Aber sollte sich im 2 Petr eine Anspielung auf die »Verklärungsgeschichte« finden, ist diese »natürlich« literarisch vermittelt. Für Hebr beruft sich Kümmel auf seinen Schüler Erich Gräber, bei dem man indessen liest: »Nirgends wird ein geschichtliches Herrenwort zitiert . . . Nirgends auch begegnen wir dem synoptischen Erzählstoff.«¹⁰³ Und daß man bei Paulus sogar *Anklänge* an das synoptische Erzählgut vermißt, liegt am Tage. Dagegen

¹⁰⁰ Geschichte der paulinischen Forschung, 1911, 33 ff.

¹⁰¹ Vgl. W. SCHMITHALS, Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche, 1972, 36 ff. 60 ff.

¹⁰² W. G. KÜMMEL, Heilsgeschehen und Geschichte II, 1978, 181 f.

¹⁰³ Text und Situation, 1973, 157.

begegnet das einzige Stück, das bei Markus den formgeschichtlichen Kriterien gewachsen ist: die Abendmahlsworte (1Kor 11,23 ff)¹⁰⁴.

Den Grund für das Fehlen der synoptischen Tradition in den sonstigen frühkirchlichen Zeugnissen nannte schon Leonhard Hug: »In wie weit der Unterricht bloß historisch war, ging er nur auf die Hauptmomente der Geschichte: auf das Leiden, den Tod des Herrn und den Pfeiler der ganzen Lehre, seine Wiederauferstehung.«¹⁰⁵ Weiße pflichtet ihm unter Berufung auch auf Lessing bei und erklärt, daß die Gemeindeunterweisung »jenes Glaubenssymbol, jene regula fidei zum Gegenstand hatte, die unabhängig von den schriftlichen Urkunden entstanden« sei¹⁰⁶. Dem stelle ich ein Urteil aus unseren Tagen zur Seite: »The content of this early kerygma . . . consisted of brief statements that Jesus is the Christ, the Son of God, and Lord, that as the prophets had predicted in the Scriptures, he had died according to God's foreknowledge and plan, had been raised from the dead, had ascended to heaven, and would return. This oral tradition contains no words of Jesus and no events in his career before his death. . . . The NT and the Apostolic Fathers show that the synoptic gospels did *not* become standard in the churches before the middle of the second century.«¹⁰⁷

Kurzum: Eine mündliche Überlieferungsschicht, das Fundament aller formgeschichtlichen Arbeit, läßt sich für das synoptische Erzählgut nicht nachweisen; alles spricht vielmehr dafür, daß es diese Schicht nachweislich nicht gegeben hat.

Die wenigen Stücke erzählenden Sondergutes – nur bei Lukas –, die auf »freie« Überlieferung hinweisen könnten, vermögen dies Ergebnis nicht umzustoßen, wie freilich eine durchgehende Exegese des Lukas-evangeliums zeigen müßte¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Eventuelle Anknüpfung an die Logienüberlieferung würde schon wegen der genannten besonderen traditionsgeschichtlichen Verhältnisse nicht weiterführen, trägt aber auch für sich nichts aus. Vgl. SCHWEITZER (s. Anm. 100), 33 f: »Merkwürdig ist, daß die meisten Darsteller dem Problem seine Schärfe zu nehmen glauben, wenn sie in den Briefen möglichst viele Anklänge an synoptische Herrenworte nachweisen. Dadurch wird es doch nur komplizierter. Schweben dem Paulus so viele Aussprüche Jesu vor, wie kommt es dann, daß er sie immer paraphrasiert statt sie als solche anzuführen und sich mit ihrer anerkannten Autorität zu decken? Diejenigen, die etwas von dem Problem entdecken, denken nur daran, es möglichst schnell zu lösen, statt es vorerst in seinem ganzen Umfang klarzulegen.«

¹⁰⁵ (s. Anm. 99), 102.

¹⁰⁶ (s. Anm. 94), 18.

¹⁰⁷ H. M. TEEPLE, *The Oral Tradition that never Existed* (JBL 89, 1970, 56–68), 56.70; vgl. auch WILCKENS (s. Anm. 8), 276.

¹⁰⁸ Zu Lk 5,1–11 s. (Anm. 49), 107 ff; zu Lk 7,36–50 s. ebd. 593 ff. Die Vorgeschichten des LkEv sind von Anfang an literarisch konzipiert. Bei Lk

2. Was sich so dem von der synoptischen Tradition aus nach *außen* gerichteten Blick zeigt, korrespondiert Beobachtungen, die der nach *innen*, auf diese Tradition selbst gerichtete Blick macht.

Die Formgeschichte baut mit Recht auf der Markus-Priorität auf; Markus ist das älteste Evangelium. Gleichgültig, ob Markus mehr mündliche Einzelüberlieferungen oder mehr kleine Sammlungen (Diegesen) zusammenstellt: Das von ihm komponierte Material war, folgt man den formgeschichtlichen Prämissen, im Bewußtsein und in den entsprechenden Begehungen der Gemeinde fest verankert, während das Evangelium des Markus ein Novum war, dessen unmittelbarer Einfluß zunächst nur gering und lokal begrenzt gewesen sein kann. Die größere Bedeutung muß weiterhin der frei tradierte Stoff an seinen verschiedenen »Sitzen« im Leben der Gemeinde gehabt haben, den Markus *sekundär* für ein lokal vermutlich sehr begrenztes Gebiet der Kirche zusammenstellt.

Tatsächlich aber müßte ganz Unwahrscheinliches geschehen sein: Markus müßte das von ihm gebotene Traditionsgut nicht nur gesammelt, sondern auch weltweit in sein Evangelium hinein aufgesogen haben. Denn in welchem urgeschichtlichen Dunkel wir es vor Markus auch vermuten mögen: nach Markus finden wir es nur noch bei Markus! Er muß also alles allerorts Vorhandene verschluckt haben. Das von Markus gesammelte Gut begegnet uns nach Markus nur noch als markinisches, und zwar auch innerhalb der synoptischen Tradition selbst.

Mattäus und Lukas haben ja nicht die in ihren Gemeinden nach den formgeschichtlichen Prämissen primär verbreiteten und benutzten »freien« Überlieferungen benutzt, sondern haben sich an das literarische Produkt »Markusevangelium« angeschlossen. Ja, es gibt nicht einmal deutliche Anzeichen dafür, daß sie den von Markus gestalteten Stoff nach der normativen Überlieferung in ihren Gemeinden korrigiert haben, während redaktionell-tendenziöse Bearbeitungen durchgehend und in großem Maße feststellbar sind. Auch bei den Dubletten der Erzählüberlieferung (Speisung: Mk 6,32–44 und 8,1–9; Salbung: Lk 7,36–50 und Mk 14,3–9; Berufung: Lk 5,1–11 und Mk 1,16–20; Blindenheilung: Mt 20,29–34 und 9,27–31) erweist sachgemäße Exegese den jeweils zweiten Text als redaktionell markinisch oder mattäisch.

Die einzige und zugleich deutliche Ausnahme sind wiederum die Abendmahlsworte, die Lukas ersichtlich nach der in seinen Gemeinden üblichen Fassung korrigiert (Lk 22,19 f).

7,11–17; 9,52–56; 13,10–17; 14,1–6; 17,11–19 handelt es sich um redaktionelle Bildungen. Die für Lukas typischen Beispielgeschichten stammen aus der hellenistischen Synagoge. Vgl. zu diesem Komplex W. SCHMITHALS, Lukas-Evangelium (ZBK; in Vorbereitung).

Mit anderen Worten: Die synoptische Tradition des Markusevangeliums ist *vor* ihrer literarischen Fassung überhaupt nicht nachgewiesen, *nach* dieser literarischen Fassung begegnet sie *nur* literarisch. Daraus ergibt sich der zwingende Schluß: Wir haben es – die Abendmahlsworte ausgenommen – bei der Erzählüberlieferung des Markusevangeliums mit einem ursprünglich und wesentlich literarischen Stoff zu tun.

Auch das traditionsgeschichtliche Kriterium zeigt also: Die formgeschichtliche Fragestellung kann auf die synoptische Tradition des Markusevangeliums nicht angewandt werden. Das einschlägige Überlieferungsgut hält keinem der drei notwendigen formgeschichtlichen Kriterien stand. Deshalb müßten wir die Formgeschichte für das Erzählgut des Markusevangeliums auch dann preisgeben, wenn es keine Alternative zu ihr gäbe.

IV. Erwägungen zu einer Alternative

Die Tatsache, daß die Formgeschichte sich in ihrer Anwendung auf das synoptische Überlieferungsgut seit über 50 Jahren, kaum angefochten, behauptet – auch Erhard Güttgemanns stellt mit seinen offenen Fragen zur Formgeschichte¹⁰⁹ diese keineswegs prinzipiell in Frage, sondern fragt innerhalb ihres Rahmens, und die »Neue Frage nach dem historischen Jesus« trieb in ihrer Weise gerade konsequente Formgeschichte –, und zwar unbeschadet allen theologischen Wandels behauptet, hängt sicherlich auch damit zusammen, daß eine Alternative zur Formgeschichte der synoptischen Tradition nicht im Blick ist, wenn man nach der vormarkinischen Überlieferung fragt. Die vereinzelt begegnenden Versuche, die synoptische Tradition auf schriftliche Aufzeichnungen der Jünger zurückzuführen¹¹⁰, sind eine solche Alternative gewiß nicht. Auch *begründete* Kritik an den formgeschichtlichen Aufstellungen im einzelnen und im ganzen würde darum an der praktischen Geltung der Formgeschichte wenig ändern; denn solche Kritik träfe ohne Alternative ins Leere.

Indessen läßt sich zumindest die Möglichkeit einer konkreten Alternative nicht bestreiten.

Die formgeschichtliche Schule knüpfte nach der Periode der Leben-Jesu-Forschung wieder an David Friedrich Strauß an und führte dessen

¹⁰⁹ (s. Anm. 74), *passim*.

¹¹⁰ So wieder R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Leiden 1967, 189–193; P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953; E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (WUNT 18), 1978, 257 ff.

Ansätze unter den eigenen Bedingungen weiter. Strauß stand auf dem Boden der »Traditionshypothese«, mit welcher sich die Formgeschichte in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht trifft, und untersuchte die einzelnen Überlieferungen der vorliterarischen Schicht, die er »als geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage« verstand¹¹¹. Er verneint also die produktive Kraft Einzelner, plädiert für »Gemeindebildung« und spricht mit »urchristlichen Ideen« das sich von Mund zu Mund fortpflanzende »Kerygma« an¹¹².

Dem widerspricht sein Lehrer Ferdinand Christian Baur. Die »Kritik der Schriften« müsse der »Kritik der Geschichte« vorausgehen, weil nur das, was der Persönlichkeit des Schriftstellers nicht zugeschrieben werden könne, der unbewußt wirkenden Kraft des Mythischen angehöre. Er gibt Strauß zu bedenken, »ob nicht da, wo man bisher einen Mythos annehmen zu müssen glaubte, die evangelische Tradition im Interesse der schriftstellerischen Tendenz des Verfassers modificirt worden ist, oder sogar eine freie Fiction stattgefunden hat«¹¹³.

Baur plädiert also für den Vorrang der Literatur vor der mündlichen Überlieferung, der schöpferischen Persönlichkeit des Schriftstellers vor der zeugenden Kraft einer anonymen Gemeinschaft. Er behandelt die Evangelien¹¹⁴ dementsprechend »tendenzkritisch«, und zwar auf der Basis der Griesbachschen Quellenhypothese in zeitlich umgedrehter Reihenfolge – je später, desto »geistvoller« –, nämlich zuerst Johannes, das besonders geschätzte Logosevangelium, bei dem »zuletzt sogar die geschichtliche Wirklichkeit nur eine äußere, das an sich Wahre für das Bewußtsein vermittelnde Form ist«¹¹⁵, dann Lukas, das paulinische Evangelium, weiter Markus, den neutralen Auszug aus Mattäus und Lukas, und schließlich Mattäus, das früheste, judenchristlich beeinflusste Evangelium. Aber auch »dieses Evangelium ist schon ein sekundärer Be-

¹¹¹ Das Leben Jesu I, 1835, 75.

¹¹² Der »demokratische« Ansatz seiner Überlieferungsgeschichte entspricht durchaus der »systematischen« Auflösung der Theologie durch Strauß: »... die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere?« (II, 1836, 734) »Über die geschichtliche Erscheinung Christi hinausgehen, heißt also nicht zum Wesen Christi sich erheben, sondern zur Idee der Menschheit überhaupt.« (Ebd. 717) Dagegen protestierte schon WEISSE sowohl aus traditionsgeschichtlichen Gründen wie mit Hinweis auf die »Persönlichkeit« Jesu; mit beidem bereitete er der Leben-Jesu-Theologie den Boden.

¹¹³ Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, 1862, 398.

¹¹⁴ Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847.

¹¹⁵ Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, 407.

richt, dessen Verhältnis zu dem objektiven Thatbestand nur annäherungsweise bestimmt werden kann«¹¹⁶. Hier schloß sich das Feld an, das Strauß beackert hatte, das Feld der mündlichen (?) Tradition. Baur versuchte sich an der Bestellung dieses Feldes, ganz an den schriftstellerischen Tendenzen interessiert, jedoch weder methodisch noch inhaltlich¹¹⁷. Strauß hat ihm in seinem »Abschiedsbrief« wohl nicht von ungefähr vorgehalten, damit versuche er seine historische Skepsis nur zu verschleiern¹¹⁸.

Christian Hermann Weißer hatte sich im Rahmen seiner Begründung der Zwei-Quellen-Theorie dieser Frage gestellt. Aus den oben bereits genannten, durchaus überzeugenden Gründen widerspricht er der mündlichen Traditionshypothese in ihren unterschiedlichen Gestalten (Gieseler, Strauß, Baur). Statt dessen rechnet er mit einem literarischen Ursprung unserer Evangelien. Die Spruchquelle geht auf die vom Apostel Mattäus in hebräischer Sprache verfaßte Sammlung von Reden und Aussprüchen Jesu zurück, und was aus ihr stammt, »das ist ächter und unverfälschter Ausspruch des Herrn«¹¹⁹. Das Markusevangelium hat Mar-

¹¹⁶ (s. Anm. 114), 621.

¹¹⁷ WEISSE charakterisiert BAURS Position dahingehend, »daß die geschichtliche Forschung über den Ursprung des Christentums nicht weiter vordringen kann, als bis zu der Tatsache eines urchristlichen, dem Auftreten des Apostels Paulus vorangehenden Gemeindebewußtseins, welches in Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten und (im Bewußtsein der Gläubigen) Auferstandenen den Messias des jüdischen Volkes ganz nur im Sinne *des* Glaubens, der nach Maaßgabe der prophetischen Verkündigungen bereits unter diesem Volke festgestellt war, zu erblicken meinte. Wie vielen Antheil an diesem Glauben Der selbst, dessen Persönlichkeit der Glaube solchergestalt zu seinem Gegenstande gemacht, und wie vielen anderseits die Ereignisse, die nach seinem Tode den Zusammenschluß der ersten Gemeinde bewirkten, daran gehabt haben mögen, das ist und bleibt in ein für alle Forschung undurchdringliches Dunkel gehüllt. Das Matthäusevangelium aber stellt uns vor allen übrigen am meisten und am vollständigsten den Inhalt jenes Urbewußtseins dar.« (Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856, 74)

¹¹⁸ »... es ist ein falscher Paß, den Sie den Zionswächtern vorweisen, wenn Sie immer und immer wieder versichern, daß Ihre Kritik nicht wie die Ihres verrufenen Schülers, mit welchem verwechselt zu werden, Sie sich höchlich verbitten müßten, eine negative sei. Denn – wieso? wird der Wächter fragen, Sie lassen also die evangelischen Geschichten als historisch stehen? Das zwar auch nicht, werden Sie wohl am Ende antworten müssen, aber ich weise zum Überfluß nach, wo und von wem sie erdichtet worden sind, und dies, womit ich mir so viele Mühe gebe, ist doch wohl ein positives Geschäft. Eine saubere Position das, wird der Visitor rufen; der Eine sagt: es ist nicht wahr, der Andre sagt: es ist gelogen und ich weiß den namhaft zu machen, der es erlogen hat! Fort mit beiden ins gleiche Loch!« ZKG 73, 1963, 118. Der Brief stammt vom 17. 11. 1846.

¹¹⁹ (s. Anm. 117), 133.

kus, der Begleiter des Petrus, aufgezeichnet¹²⁰. Diese beiden Überlieferungen stehen ihm fest wie die Säulen des Herkules und begründen seinen historischen Positivismus.

Auf dieser Basis konnte die liberale Leben-Jesu-Theologie sowohl den literarischen Ansatz Baur's wie den mythischen von Strauß ignorieren und Markus (nebst Q) wesentlich als historische Darstellung verstehen.

Es war aber in den ersten beiden Jahrzehnten unseres Jahrhunderts keineswegs ausgemacht, daß mit dem Scheitern des Positivismus der Leben-Jesu-Theologie die Formgeschichte zum Zuge und damit die Linie Herder–Strauß–Gunkel zu Ehren kommen sollte. Die Alternative zwischen dem »literarischen« Historismus, der von Weiße zur Leben-Jesu-Theologie führte, und dem »romantischen« Gedanken der freien, gemeindegemäßen Überlieferung war und ist nur eine scheinbare. Grundsätzlich wäre in den damaligen diffusen Tendenzen auch der zeitgemäße Ausbau des (literarischen) Ansatzes von Baur möglich gewesen, dem sich erst die moderne »Redaktionsgeschichte«, allerdings auf der Basis der Formgeschichte, wieder genähert hat. Ich nenne zu jener möglichen Entwicklung drei Namen: Gustav Volkmar, William Wrede und Emil Wendling.

Von Gustav Volkmar stammt ein heute vergessener Kommentar zum Markusevangelium¹²¹, ein Buch, das Wrede nicht ohne Grund »das geistreichste und scharfsinnigste und m.E. überhaupt das bedeutendste, das wir über Markus besitzen«, genannt hat¹²². Volkmar steht in der Nachfolge Wilkes ganz auf dem Boden der Markuspriorität. Er behält die alte Beobachtung bei, daß die ältesten Dokumente des Urchristentums, die authentischen Paulusbriefe, das synoptische Material (noch) nicht enthalten. Zugleich meint er erkennen zu können, daß Markus von paulinischem Gedankengut bestimmt wird. Er hält das Markusevangelium deshalb für eine um 73 verfaßte »Lehrschrift des wahren Christentums«¹²³, in welcher die heidenchristliche Theologie des Paulus in die

¹²⁰ Hinsichtlich dieser Quelle räumt WEISSE 1856 einen möglichen Einfluß mündlicher Überlieferung ein: »Petrus war, als Marcus sein Evangelium schrieb, bereits gestorben. Das Werk des Apostelschülers war der Controlle entzogen, welche der lebende Apostel darüber hätte ausüben können, und Plan und Beschaffenheit dieses Werkes machen die Annahme zu einer sehr wahrscheinlichen, daß sein Verfasser zur Ergänzung und Vervollständigung der fragmentarischen Erinnerungen, die ihm aus den Mittheilungen des Apostels geblieben waren, die Beiträge nicht verschmäht haben wird, welche ihm die mündliche Überlieferung anderer, dem Gegenstande und ihm selbst näher oder ferner stehender Kreise darbot...« (s. Anm. 117), 134.

¹²¹ Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, (1870) 1876².

¹²² Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, 283.

¹²³ (s. Anm. 121), VIII.

Gestalt von Erzählung transformiert wurde. Das Markusevangelium ist bis ins einzelne ein Werk überlegter Kunst, »eine selbstbewußte Lehrpoesie auf historischem Grunde«¹²⁴, und der »Inhalt der Erzählungen ist durchweg als sinnbildliche Darstellung paulinischer Lehre zu begreifen, so viel Überlieferungsstoff darein verwebt sein mag«¹²⁵. Der Verfasser – »einer der geistvollsten und einflußreichsten Schriftsteller, die es nach Paulus gegeben hat«¹²⁶ – benutzt außer der grundlegenden paulinischen Theologie für seine Darstellung auch das Alte Testament, mündliche Überlieferung aus dem Mund der Gemeinde und eigene kirchliche Erfahrung, nicht aber eine ältere Vorlage. »Seine christliche Lehrpoesie ist ein Original in sich«¹²⁷, und »diese großartige Lehrschrift ist die Grundlage für alle weitem Lehrschriften ähnlich evangelischer Gestalt geworden«¹²⁸.

Markus ist also nicht nur der erste Evangelist, der Schöpfer der Gattung »Evangelium«, sondern weitgehend auch der Schöpfer der »synoptischen Tradition«, die nur scheinbar aus selbständigen Einzelüberlieferungen besteht, sondern, wenn Volkmar Recht hat, primär als »sinnbildlich-erzählende Lehrschrift«¹²⁹ angesehen werden muß, wieviel Erinnerungen auch immer in sie eingeflossen sein mögen. Auf diese Weise vermochte Volkmar die weitgehende theologische und stilistische Einheit des Markusevangeliums gut zu erklären. Die historische Frage nach dem, was wirklich gewesen ist, muß dagegen als dem Stoff des Evangeliums gegenüber im wesentlichen unangemessen bezeichnet werden.

Strauß schreibt am 7. 2. 1861 an Vatke: »Einen närrischen Kauz, der aber nicht ohne einzelne lichte Blicke ist, habe ich in Volkmar, in seiner Religion Jesu, kennen gelernt; es ist Tollheit, was er vorbringt, doch nicht ohne Methode, und leider ist diese Methode zum Theil die Baur'sche: d. h. es fällt mir manchmal schwer, zwischen Baur's Vordersätzen und seinen Folgerungen den Graben zu ziehen, der die Consequenzen abschnitte.«¹³⁰

Man kann Volkmar nicht nennen, ohne an Vorgänger zu erinnern. Dabei ist unter einem bestimmten Aspekt noch einmal auf Weiße zu verweisen, der, allem Supranaturalismus abhold, für die seinem Positivismus hinderlichen Wundergeschichten, die originelle Erklärung fand, die Wundergeschichten seien am Anfang sinnbildliche, gleichnishafte

¹²⁴ Ebd. 643.

¹²⁵ Ebd. 644.

¹²⁶ Ebd. 647.

¹²⁷ Ebd. 646.

¹²⁸ Ebd. VIII.

¹²⁹ Ebd. VIII.

¹³⁰ Bei H. BENECKE, Wilhelm Vatke, 1883, 503.

Reden Jesu gewesen, die nur mißverständlicher Weise als von Jesus real vollbrachte Taten überliefert wurden. Er legt sie darum als Produkte »der Lehre und Lehrweisheit des Heilandes«¹³¹ allegorisierend mit Hinweis darauf aus, daß es sich bei solcher Auslegung nicht um eine nachträgliche Allegorisierung handele, da schon Jesus selbst »überall mit vollkommen klarem und überlegenem Bewußtsein den Gehalt in das Bild hineingelegt« hat¹³². Es lag nahe, das, was man Jesus mit gutem Grund nicht zutrauen kann, dem »Lehrdichter« Markus zuzuschreiben.

Wilke nennt zur gleichen Zeit das Markusevangelium eine »künstliche Composition«¹³³, ein »Kunstwerk«¹³⁴, und erklärt, »daß seine Zusammenstellungen weniger durch geschichtlichen Zusammenhang als durch vorausgedachte allgemeine Sätze bedingt sind, ungeachtet sie den Schein eines geschichtlichen Zusammenhangs angenommen haben«¹³⁵. Allerdings betrifft dies Urteil unmittelbar nur die Form, nicht den Inhalt des Markusevangeliums, hinsichtlich dessen Wilke sich ohne weiteres an Lk 1,1–4 hält und meint, daß der Verfasser sich direkt bei den Aposteln erkundigt habe¹³⁶.

An beide knüpft Bruno Bauer an und hält es für die Aufgabe seiner Kritik, »daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist«¹³⁷. Bauers Werk beantwortet diese Frage positiv, und es ist bekannt, daß diese Antwort ihn die *Venia legendi* gekostet hat und daß ihn zugleich sein spekulativer Ansatz bald zu einer radikalen Kritik am Christentum trieb. Darum geriet auch sein frühes exegetisches Werk in jene Vergessenheit, in welcher es sich noch heute befindet. Zu Unrecht. Volkmar, im Gegensatz zu dem spekulativen Kritiker Bauer eher ein »Bibliozist«, hat sich jedenfalls nicht gescheut,

¹³¹ (s. Anm. 117), 255.

¹³² Ebd.

¹³³ (s. Anm. 38), 684.

¹³⁴ Ebd. 671.

¹³⁵ Ebd. 684.

¹³⁶ Ebd. 657 f.

¹³⁷ Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 3 Bde, 1841–1842, XV. In der Neubearbeitung dieses Werkes (Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 4 Bde, 1850–1852) korrigiert er sich insofern, als er (wie später WREDE) die literarischen Schwächen des MkEv nicht mehr übersehen kann. Deshalb urteilt er nun: »Es ist nicht das Urevangelium, aber es hat uns dasselbe am treuesten erhalten.« (VI) Vom Urevangelium selbst urteilt BAUER, daß es »einen sehr bestimmten Plan verfolgt, durch und durch eine vollkommene Symmetrie hat, daß seine Abschnitte künstlerisch sich aneinander schließen und jedes Glied innerhalb der einzelnen Abschnitte einem streng vorgezeichneten Plan dient« (IV, 25).

Bruno Bauers oft geniale exegetische Einsichten aufzugreifen und weiterzudenken. »Groß sind für uns nicht die, welche die Probleme ein ebneten, sondern die, welche sie entdeckten.«¹³⁸ Und Bruno Bauer hat in seiner theologischen Anfangszeit nicht nur Probleme entdeckt, sondern auch Lösungen markiert. »Von einem solchen Manne wird immer etwas zu lernen sein, selbst wo er irrt«, schreibt Wrede in seiner überlegenen Würdigung Bauers¹³⁹.

Schließlich ist noch einmal Ferdinand Christian Baur zu nennen, dessen »Kritische Untersuchungen« 1847 konsequent von der Kritik der Geschichte (Strauß) zur Kritik der Schriften¹⁴⁰ übergehen. Zwar kritisiert er Bruno Bauer, weil dieser »das Urevangelium als schriftstellerisches Erzeugniß« eines Evangelisten ansieht, womit »der Entstehungsproceß der evangelischen Geschichte selbst auf keine Weise erklärt« werde¹⁴¹, aber er selbst interessiert sich für die Überlieferung eben nur unter dem Gesichtspunkt, »wie sich das Erzählte zum Bewußtseyn des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittlung es für uns ein Objekt des historischen Wissens ist«¹⁴² – eine extrem »redaktionskritische« Position. Von der *faktischen* Beschränkung der Kritik auf einen Standpunkt, »auf welchem unsere Evangelien als die Erzeugnisse mit Absicht und Reflexion schreibender Schriftsteller begriffen werden können«¹⁴³, ist es aber nur ein kleiner Schritt zu Volkmars Position¹⁴⁴.

Daß Volkmar sein Buch zu den Evangelien durch die Bindung an das überholte Tübinger Geschichtsbild – Markus als Pauliner – und eine dem entsprechende krause Allegoristik sowie durch seine Überschätzung des Schriftstellers Markus bzw. der literarischen Einheitlichkeit des Markusevangeliums auch wieder verdorben hat, stellt Wrede¹⁴⁵ mit Recht fest, indem er zugleich die tendenzkritische Einseitigkeit des Volkmarschen Kommentars durch seine Hervorhebung des Messiasgeheim-

¹³⁸ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1933⁵, 161.

¹³⁹ (s. Anm. 122), 280 ff.

¹⁴⁰ (s. Anm. 114), 57.

¹⁴¹ Ebd. 65 f.

¹⁴² Ebd. 73.

¹⁴³ Ebd. 67.

¹⁴⁴ In dem verdienstvollen Buch von W. G. KÜMMEL (*Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1958) bleibt diese ganze Forschungslinie leider gänzlich ausgeblendet. VOLKMAR (und WENDLING, s. u.) werden gar nicht genannt, BRUNO BAUER wird mit Bedacht ignoriert, die traditionsgeschichtlichen Ansichten von WILKE und WEISSE bleiben unerwähnt, und BAURS Evangelienforschung stellt KÜMMEL unzureichend und z. T. falsch dar (vgl. KÜMMEL, 171 mit BAUR [s. Anm. 114], 620 f). Auch in diesem verkürzten Blick äußert sich der unbedingte Sieg der Formgeschichte.

¹⁴⁵ (s. Anm. 122), 283 f.

nismotivs aufhebt und Markus selbst als relativ schlechten Schriftsteller charakterisiert¹⁴⁶.

Fügt man dem die schon genannte Untersuchung von Emil Wendling bei, die mit im allgemeinen überzeugenden philologischen Kriterien dargetan hat, daß unser Markusevangelium seine Gestalt einer (Wendling meint: doppelten) Redaktion verdankt, der ein durchgehendes Evangelium (»Grundschrift«) zugrunde lag, dann sind die Ansätze beisammen, die, in den Rahmen einer theologischen Interpretation gestellt, eine Alternative zur formgeschichtlichen Analyse des Markusevangeliums erlauben und die zugleich bestätigen, daß die Spruchüberlieferung einer völlig selbständigen traditions- (und auch form-)geschichtlichen Analyse bedarf.

Ich habe diese Alternative in meinem Kommentar zum Markusevangelium ausgearbeitet¹⁴⁷. Das Ergebnis dieser Ausarbeitung, soweit es unter unserer Fragestellung interessiert, besagt, daß dem Markusevangelium ein durchgehendes Evangelium (»Grundschrift«) zugrunde liegt. Der Verfasser dieser Grundschrift des Markusevangeliums ist der Schöpfer der synoptischen Tradition außerhalb von Q. Er ist ein religiöser Erzähler, sein Werk im ganzen wie im einzelnen ein poetisches Werk, welches das christliche Kerygma in die Sprache symbolischer, zeichenhafter Erzählung übersetzt. Am Anfang der synoptischen Tradition steht insoweit Literatur, und zwar hohe Literatur, ein Urteil, mit dem die Differenz zur Formgeschichte noch einmal unter anderem Aspekt deutlich formuliert wird. Eine ästhetische Kunsterzählung artikuliert die verbindliche Botschaft neu, wobei das Ästhetische dienende, sich hermeneutisch verflüchtigende Funktion hat (Gadamer). Der Ausdruck »narrative Theologie« erscheint mir für die literarisch-theologische Leistung des Erzählers als zu niedrig angesetzt. Dichter und Dichtung (Gadamer) sind insofern im Neuen Testament akzeptiert, und der kerygmatische »Lehrdichter« tritt zugleich als Theologe von Rang neben Paulus und Johannes, wie die Auslegung der Grundschrift zeigt, freilich als ein Theologe, der zugleich »Poet« und als solcher Paulus und Johannes überlegen war¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Vgl. Anm. 137.

¹⁴⁷ S. Anm. 49.

¹⁴⁸ Der Einwand liegt nahe, die allgemeine Erfahrung zeige, daß die »Urgeschichte« zunächst allerorten mündlich überliefert worden sei. Wer diesen Einwand erheben will, möge sich zuvor darüber informieren, was BRUNO BAUER gegenüber dem entsprechenden Einwand von F. K. A. Schwegler am Schluß seines 4. Bandes (1852) darlegt (s. Anm. 137) – ein Abschnitt, der Lessing alle Ehre gemacht hätte. – Überhaupt bewegt sich die formgeschichtliche Schule in dieser Hinsicht in der Nachfolge von Herder und Strauß in einer merkwürdi-

Zu den Konsequenzen solchen Verständnisses des Markusevangeliums gehört: Mit der Preisgabe der Formgeschichte der markinischen Erzähltradition entfällt der faktische Zwang innerhalb der formgeschichtlichen Schule, nicht zuletzt der Schule Bultmanns, die frühe (vorredaktionelle) Gestalt der synoptischen Tradition im Interesse am »Kerygma« an den Rand des Neuen Testaments zu drängen.

Zugleich findet auf diesem Wege der systematisch-hermeneutische Ansatz Bultmanns, wie er ihn nach dem Erscheinen der »Geschichte der synoptischen Tradition« entfaltet hat, seine historisch-kritische Konsistenz: Die synoptische Tradition des Markus erweist sich als poetisches *Produkt* des Kerygmas, die unkerygmatische und unchristologische Jesusüberlieferung der frühen Logientradition (Q¹) dagegen als vorkirch-

gen Romantik. Ihrem Bild von der mündlichen Überlieferung entspricht die Vorstellung von den ungebildeten Fischern, die Jesus in seine Nachfolge berief und die sich, in literarischer Kommunikationsweise ungeübt, der mündlichen Tradition bedienen mußten. Diese Vorstellung kann im Rahmen der Formgeschichte dann sogar benutzt werden, die Zuverlässigkeit der Überlieferung zu gewährleisten, weil »die urchristlichen Tradenten sich der Worte Jesu besser erinnert, als sie diese *verstanden* haben« (B. GERHARDSSON, Die Anfänge der Evangelientradition, 1977, 60, unter Berufung auf T. W. MANSON); die Dummheit der mechanisch auswendig lernenden Tradenten erklärt also die Authentizität der Tradition – ein im Rahmen der Formgeschichte konsequenter Gedanke –, und es verwundert, daß noch niemand in dieser Beobachtung den Grund dafür gefunden hat, daß Paulus sich mit der Tradition solcher Tradenten nicht befaßte. – Indessen vermittelte sowohl die palästinische wie die hellenistische Synagoge eine fundierte *literarische* Bildung; daß mehr auswendig gelernt wurde als heute, ändert an diesem Urteil nichts, weil die gelehrten und gelernten Texte literarischen Vorlagen entstammten. Im fundamentalen Umgang mit schriftlichen Traditionen waren die frühen Missionare und Gemeindeleiter grundsätzlich nicht weniger geübt als Paulus, bei dem wir diesen Sachverhalt in frühester Zeit unmittelbar beobachten können. – Über die damit gegebene soziologische Problematik ihrer eigenen Aufstellungen haben sich die Formgeschichtler anscheinend keine Gedanken gemacht. Sollen die frühen Christen, deren Umgang mit dem Alten Testament und mit den sonstigen Überlieferungen zweifellos literarisch vermittelt *blieb*, sich mit ihrer Jesus-Überlieferung in ganz anderen Bahnen bewegt haben? Das ist unvorstellbar. Ein Verzicht auf die gewohnte, zuverlässige und einfache schriftliche Kommunikationsweise für die Jesus-Überlieferung müßte »ideologische« Gründe haben, von denen aber die Überlieferung selbst nicht das geringste verrät. – Wenn man im vorigen Jahrhundert weithin mit frühen *schriftlichen* Aufzeichnungen und Quellenfäden rechnete (vgl. auch Anm. 110), zeigt dies eine weit bessere Einsicht in die soziologischen Zusammenhänge als alles, was in jüngster Zeit im Rahmen einer ausdrücklichen »Soziologie des Urchristentums« vorgetragen wird, auch wenn sich jene Thesen hinsichtlich des wesentlichen Markus-Stoffes *traditionsge-*
schichtlich nicht halten lassen. (Anders die Spruchüberlieferung, bei der wir es mit *früher literarischer* Tradition zu tun haben; vgl. nur Mk 13,14.)

lich¹⁴⁹. *Kirchliche* Überlieferung des sogenannten historischen Jesus hat es nie gegeben. Damit behält Bultmann – wie Karl Barth – mit seiner Ablehnung der Frage nach dem historischen Jesus *gegen* seine »Geschichte der synoptischen Tradition« theologisch und historisch Recht.

¹⁴⁹ (s. Anm. 49), Einleitung.

Sonderdruck aus:

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

KARIN BORNKAMM / GERHARD EBELING
MARTIN ELZE / HARTMUT GESE / MARTIN HONECKER
GÜNTER KLEIN / GERHARD KRAUSE / HEINZ LIEBING
ROLF SCHÄFER / RUDOLF SMEND
PETER STUHLMACHER / JOHANNES WALLMANN

herausgegeben von
EBERHARD JÜNGEL

77. Jahrgang 1980 Heft 2
(April 1980)



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich