

45 **Evangeliar** → Perikopen/Perikopenbücher**Evangelien, Synoptische**

1. Die vorkritische Zeit 1.1. Die Kanonbildung 1.2. Die Harmonistik 1.3. Der Übergang zur historischen Forschung
2. Die altkirchlichen Nachrichten über den Ursprung der Evangelien 2.1. Allgemeines 2.2. Die Verfasserangaben 2.3. Der Prolog des Lukas-Evangeliums 2.4. Die Nachrichten des Papias 50 2.5. Sonstige Nachrichten 2.6. Augustins Aperçu
3. Die synoptische Quellenkritik 3.1. Allgemeines 3.2. Die Urevangeliums-Hypothese 3.3. Die Diegesen-Hypothese 3.4. Die Traditions-Hypothese 3.5. Die Benutzungs-Hypothesen 3.5.1. Allgemeines 3.5.2. Lukas-Priorität 3.5.3. Matthäus-Priorität 3.5.4. Markus-Priorität 55 3.5.5. Zwei-Quellen-Theorie
4. Die synoptische Traditionskritik 4.1. Allgemeines 4.2. Mündliche Tradition vor Mk und Q 4.3. Schriftliche Tradition vor Mk und Q 4.4. Schriftstellerischer Ursprung von Mk und (oder) Q 5. Die synoptische Redaktionskritik 5.1. Allgemeines 5.2. Das Lukasevangelium 5.3. Das Matthäusevangelium 5.4. Die Spruchquelle (Q) 5.5. Das Markusevangelium

## 1. Die vorkritische Zeit

### 1.1. Die Kanonbildung

→Irenäus bezeugt als erster die Vierzahl der kanonischen Evangelien (haer. III,1,1). Seine künstliche Begründung dieser Vierzahl (III,11,8; Allegorisierung von Apk 4,7) zeigt, daß sie von Anfang an als problematisch empfunden wurde, da die Evangelien „bekanntlich nicht in jedem Zuge übereinstimmen“ (v. Campenhausen 200). Der Grund für die Vierzahl liegt darin, daß in lokal oder theologisch unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften jeweils nur ein Evangelium in Gebrauch war, keine dieser Gemeinschaften aber auf ihr Evangelium verzichten wollte. Der Vier-Evangelien-Kanon ist also „eine Kodifizierung und Legalisierung des Herkömmlichen“ (Jülicher 467) bzw. „ein Kompromiß . . . zwischen Gewohnheiten und aufeinander prallenden Überlieferungen“ (Harnack 50). Ihm muß eine förmliche Übereinkunft der Großkirche zugrundeliegen, da sich sonst kaum erklären läßt, daß der Vier-Evangelien-Kanon fast gleichzeitig mit Irenäus auch bei →Tertullian (Marc. IV,2,5) und →Clemens von Alexandrien (str. III,13,93) als Autorität anerkannt ist.

### 15 Literatur

Hans Frh. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel, 1968 (BHT 39). – Oscar Cullmann, Die Pluralität der Evangelien: ders., VuA, Tübingen 1966, 548–565. – Adolf v. Harnack, Die Entstehung des NT u. die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Leipzig 1914, 50. – Adolf Jülicher, Einl. in das NT, <sup>5</sup>1906 (GThW 3/1).

### 20 1.2. Die Harmonistik (→Evangelienharmonie)

1.2.1. *Widersprüche zwischen den Evangelien.* Angesichts von vier gleichermaßen anerkannten Evangelien mußten die Differenzen zwischen ihnen zum Problem werden. So unterstützten die →Aloger ihre Ablehnung des JohEv mit Hinweis auf Widersprüche zwischen ihm und den anderen Evangelien. Gewichtiger wurden die Widersprüche zwischen den eng verwandten drei ersten Evangelien. Deren parallele Überlieferungen widersprechen sich oft hinsichtlich der zeitlichen Ansetzung des Stoffes, der sachlichen Darstellung der Ereignisse und der Formulierung von Sprüchen und Reden. Die Bekämpfer des Christentums machten sich diese Widersprüche zunutze. Schon Celsus scheint, wie wir von →Origenes (Cels. II,27; V,56) erfahren, mit der Unglaubwürdigkeit der widersprüchlichen Evangelien argumentiert zu haben. Mit Sicherheit tat dies →Porphyrius um 300 in seiner Schrift *Gegen die Christen*; ihm schlossen sich Hierokles und Kaiser Julian an.

1.2.2. *Harmonisierung der Evangelien.* Spätestens seit Origenes stellen sich die kirchlichen Schriftsteller dem Problem und versuchen, die Evangelien zu harmonisieren. Den Höhepunkt der harmonistischen Literatur der alten Kirche bildet →Augustins Schrift *De consensu evangelistarum*, die für das ganze Mittelalter maßgeblich blieb. Die Harmonisierung erfolgte in der Regel durch wechselseitige Ergänzung der parallelen Berichte. Direkte Widersprüche wurden durch oft künstliche Erklärungen beseitigt, sofern man nicht behauptete, bei scheinbar parallelen Berichten handle es sich um verschiedene Ereignisse. Einzelne Erklärer räumten ein, daß die Evangelisten sich nicht immer an die historische Reihenfolge halten wollten und daß Erinnerungs- oder Überlieferungsfehler eintreten konnten. →Luther urteilt: Die Evangelien halten in den Mirakeln und Taten Jesu keine Ordnung, es liegt auch nicht viel daran (WA 46,726f). Wenig ängstlich verfahren auch →Bucer in einem Mt zur Grundlage nehmenden Kommentar zu den synoptischen Evangelien (1527) und, ihm folgend, →Calvin (*Commentarius in harmoniam ex tribus evangeliiis Matthaei, Marci et Lucae*, Genf 1555). Schon im Banne einer schroffen Inspirationslehre steht dagegen →Osiander mit den vier Büchern seiner *Harmonia Evangelica* mitsamt einem angehängten Band *Annotationes* (Basel 1537). Er wies den Harmonisten in der Zeit der Orthodoxie den Weg.

### 1.3. Der Übergang zur historischen Forschung

1.3.1. →*Lessing als Exempel.* Der Übergang von der apologetischen Harmonistik zur historischen Erforschung der Evangelien läßt sich bei Lessing besonders gut erkennen. Dieser hatte 1777 aus der *Apologie* des →Reimarus ein Fragment *Über die Auferstehungsgeschichte* veröffentlicht, in dem zehn Widersprüche in den Auferstehungsberichten der Evangelien nachgewiesen und demzufolge die →Auferstehung Jesu selbst bestritten wurde. Dem widersprach J.H. Reß, indem er die Widersprüche harmonistisch beseitigte. Dagegen wandte sich Lessing in seiner *Duplik* (1778). Er räumte die Widersprüche ein, widersprach aber der Folgerung des Reimarus:

„Und wer hat sich je in der Profangeschichte die nämliche Folgerung erlaubt? Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus eben dieselbe Ereignung, etwa eben dasselbe Treffen, eben dieselbe Belagerung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des einen die Umstände des andern völlig Lügen strafen; hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geläugnet? . . . Hier hatte nun Dieser oder Jener nicht so gute Nachrichten, als der Dritte! Hier schrieb der Eine vielleicht Etwas hin, worüber er gar keinen Gewährsmann hatte. Nach Gutdünken! Nach seinem besten Ermessen! So ein Umstand war ihm just noch nöthig, um einen Übergang zu haben, um eine Periode zu runden. Nun dann, da steht er! . . . Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen: warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes?“ (SW, XIII 1897 = 1979, 25 f).

Lessing weist darauf hin, daß sowohl Reimarus wie die Harmonisten den Evangelien in derselben ungeschichtlichen Weise gegenübertraten. Er verlangt stattdessen, die Evangelisten wie andere Geschichtsschreiber zu betrachten. Wo diesem Verlangen Rechnung getragen wird, ist der Übergang zur historischen Erforschung der Evangelien vollzogen (→ Bibelwissenschaft).

1.3.2. *Die Synopse der Evangelien.* Mit dem Übergang zur historischen Erforschung der Evangelien tritt an die Stelle der Evangelien-Harmonie die Evangelien-Synopse: Die Evangelien werden nicht mehr zu einer Schrift zusammengefügt, sondern ihre parallelen Abschnitte werden in drei (bei Einbeziehung des JohEv in vier) Kolonnen nebeneinander gesetzt, so daß sie miteinander angeschaut werden können (*Σύνοψις* = Zusammenschau).

Entsprechende Hilfsmittel zur Herstellung einer Evangelien-Harmonie hatte es schon immer gegeben. Aus der alten Kirche sind die *Kanones* des → Euseb von Cäsarea erwähnenswert, die sich in vielen Handschriften und Drucken der Evangelien finden (zuletzt NT Graece<sup>26</sup>, 74\* ff) und ermöglichen, alle Parallelen zu den einzelnen Abschnitten festzustellen. In neuerer Zeit druckte Johannes Clericus in seiner *Harmonia evangelica* (Amsterdam 1699) über der lateinischen Harmonie, einer Paraphrase, die zugrundeliegenden getrennten Texte in vier Kolonnen griechisch und lateinisch ab.

Die erste Synopse zur historischen Erforschung der Evangelien stammt von J. J. → Griesbach. Er druckte sie 1774 (Halle) in seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments. 1776 wurde sie separat veröffentlicht (*Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae* . . . ,<sup>2</sup> 1797 mit den Parallelen des JohEv zu den Passions- und Ostergeschichten, <sup>3</sup> 1809 mit allen Parallelen aus dem JohEv, <sup>4</sup> 1822).

Spätere Synopsen sind aufgeführt von P. Feine, Art. Synopse: RE<sup>3</sup> 19 (1907) 277–281. Erwähnenswert sind u. a. William G. Rushbrooke, *Synopticon*, London 1880, der den synoptischen Vergleich durch mehrfarbigen Druck erleichtert, und Bruno de Solages, *Synopse Grecque des Évangiles*, Leiden 1959, der eine statistische Aufschlüsselung des Sprachgebrauchs aller Perikopen beigt. Heute sind vor allem in Gebrauch: Albert Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, völlig neu bearb. v. Heinrich Greeven, Tübingen <sup>13</sup> 1981. – Kurt Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart <sup>10</sup> 1978. – Carl Heinz Peisker, *Luther Evangelien-Synopse*, Wuppertal <sup>4</sup> 1975. – Ders., *Zürcher Evangelien-Synopse*, Wuppertal <sup>17</sup> 1978. – Rudolf Pesch, *Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien*, 4 Bde., Gütersloh 1980.

1.3.3. *Das synoptische Problem.* Ein Blick in die Synopse zeigt, daß Joh meist für sich geht, während andererseits Mk kaum einmal von Mt oder Lk oder gar von beiden im Stich gelassen wird. Die enge Verwandtschaft der drei ersten Evangelien untereinander und die Differenzen innerhalb dieser Verwandtschaft sind das zentrale synoptische Problem. Deshalb erhielten die drei ersten Evangelien, nachdem schon Griesbach nur sie 1774 in seine *Synopsis* aufgenommen hatte, seit Anfang des 19. Jh. den Namen ‚Synoptiker‘ bzw. ‚synoptische Evangelien‘.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der synoptischen Evangelien stellen sich den Näheren folgendermaßen dar: Verglichen mit dem, was aus dem Leben Jesu hätte überliefert werden können, fällt die weitgehende Übereinstimmung in der *Auswahl* des tatsächlich Überlieferten auf:

Das *Matthäusevangelium* hat ca. 1070 Verse. Etwa 600 davon haben eine Entsprechung bei Mk, davon ca. 320 zugleich bei Lk. Etwa 230 weitere Verse, vorwiegend Redestücke, haben Parallelen nur bei Lk. Der Rest, ca. 240 Verse, ist Mt eigentümlich.

Das *Lukasevangelium* hat ca. 1150 Verse. Davon sind fast die Hälfte Sondergut des Lk. Etwa 350 Verse hat Lk mit Mk (davon ca. 320 zugleich mit Mt), ca. 230 nur mit Mt gemeinsam.

Das *Markusevangelium* hat (bis 16,8) ca. 660 Verse, deren Stoff sich, von ca. 30 Versen abgesehen, auch bei Mt und (oder) Lk findet.

In dem allen drei synoptischen Evangelien gemeinsamen Stoff findet sich i. w. auch dieselbe Stoffanordnung. Im Falle der Abweichung nimmt Mk insofern eine mittlere Stellung ein, als seine Ordnung nie von der des Mt und des Lk zugleich abweicht. Die ca. 230 Verse, die nur Mt und Lk gemeinsam haben, weisen keine vergleichbar feste Anordnung auf. Mt bringt sie vor allem in seinen fünf großen Redekompositionen (5,1–7,29; 10,5–11,1; 13,1–53; 18,1–19,1; 23,1–26,1), Lk in seiner kleinen (6,20–8,3) und großen (9,51–19,27) ‚Einschaltung‘ in den allen dreien gemeinsamen Stoff.

Der Wortlaut der zwei oder drei Evangelien gemeinsamen Überlieferung stimmt oft wörtlich überein, und zwar auch über längere Passagen hinweg, weicht aber auch in auffälliger Weise voneinander ab. Der ‚gedächtnismäßige‘ Stoff – Sprüche und Reden – zeigt dabei in der Regel eine größere Übereinstimmung im Wortlaut als der ‚reflexionsmäßige‘ Stoff – Schilderung von Begebenheiten –, doch ist auch das Reflexionsmäßige nach Darstellungsart und Wortlaut so gleichförmig, daß es nicht unabhängig voneinander berichtet sein kann.

Bei dem einzelnen Evangelien eigentümlichen, aber vergleichbaren Stoff finden sich statt dessen eher auffällige Widersprüche, so in den Genealogien Jesu (Mt 1,1 ff; Lk 3,23 ff), in den Geburts- und Kindheitsgeschichten Jesu und in den Osterberichten.

### Literatur

Heinrich Greeven, *The Gospel Synopsis from 1776 to the Present Day*: J. J. Griesbach, *Synoptic and Text-critical Studies 1776–1976*, 1978 (MSSNTS 34) 22–49. – John C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford 1899. – Robert Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zürich 1971. – Eberhard Nestle, *Die Eusebianische Evangelien-synopse*: NKZ 19 (1908) 40–51. 93–114. 219–232.

## 2. Die altkirchlichen Nachrichten über den Ursprung der Evangelien

2.1. *Allgemeines*. Aus der alten Kirche sind uns Nachrichten erhalten, die über die Entstehung der synoptischen Evangelien Auskunft zu geben beanspruchen. (Die Texte finden sich bequem in den Synopsen von Huck/Greeven [Einl.] und Aland [Appendix II].) Diese Nachrichten, in der Zeit der Harmonistik nur tradiert, wurden seit Beginn der historischen Erforschung der Evangelien sorgfältig studiert. Sie dienten oft und dienen manchmal noch heute als Grundlage oder Ausgangspunkt der eigenen historischen Auskünfte. Sie haben die Forschung sowohl befruchtet wie gehemmt. Manche synoptischen Theorien sind nur verständlich, wenn man bedenkt, daß sie ‚traditionalistisch‘ den synoptischen Bestand und Befund unter Anerkennung altkirchlicher Nachrichten erklären wollen.

2.2. *Die Verfasserangaben*. Die Bezeichnung ‚Evangelium‘ für *Evangelien-Schriften* liegt vermutlich schon in Did 8,2; 15,3 f; II Clem 8,5 und in der Kopistenbemerkung Mk 1,1 vor, begegnet dann mit Sicherheit bei → Justin (Apol. I,66,3; Dial. 10,2; 100,1 u. ö.). Lk (1,1) kennt diesen Ausdruck noch nicht. Justin nennt die Evangelien *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* [Denkwürdigkeiten der Apostel] o. ä. (Apol. I,66,3; 67,2; Dial. 103); Verfasser-namen sind ihm anscheinend noch unbekannt. Auch von dem um 150 verbreiteten Evangelium des → Markion berichtet Tertullian (Marc. IV,2), es habe keinen Autorennamen getragen.

In der Tat dürften die Evangelien, obschon Werke aus *einer* Feder, ohne Verfasser-namen ausgegangen sein. Die Verfasser waren ursprünglich natürlich nicht unbekannt, doch schrieben sie ihre Bücher, damit sie Eigentum der *Gemeinde* würden (s. u. Abschn. 5). Bei der Verbreitung des Evangeliums ging das Wissen um den Verfasser verloren, und da in der Regel eine Gemeinde nur ein Evangelium benutzte, war eine unterscheidende Bezeichnung für das ‚Evangelium Jesu Christi‘ (Mk 1,1) zunächst nicht erforderlich. Bezeichnungen wie ‚Syrisches Evangelium‘ (Euseb, h. e. 22,8), ‚Hebräer-Evangelium‘ (Clemens v. Alexandrien, str. II, 9,45), ‚Ägypter-Evangelium‘ (ebd. III,63) usw. für nicht-kanonische Evangelien dürften deshalb ursprünglicher sein als die Verfasserangaben vor den kanonischen Evangelien. Diese stammen aus der Zeit der Kanonbildung. Geographische Angaben kamen für den Kanon der Großkirche nicht infrage, dagegen waren apostolische Angaben für den Kanon dieser apostolischen Kirche geboten. Die gewählten apostolischen (Mt; Joh) und halbapostolischen (Mk; Lk) Verfasserangaben sind zuerst (um 200) von → Irenäus (haer. III,1,1) bezeugt. Zu dieser Namensgebung haben die Ausgeber des Kanons (s. o. Abschn. 1.1) anscheinend ältere Nachrichten benutzt (Papias, s. u.), kaum aber authentische Erinnerungen.

M. → Dibelius (Gesch. der urchristl. Literatur, 1926<sup>2</sup>1975 [TB 58] 45 f) will die ursprüngliche Anonymität für das lukianische Doppelwerk nicht gelten lassen, weil eine anonyme Widmung (Lk 1,1–4; Act 1,1) dem Brauch der Zeit widerspreche, zumal Lukas für den Büchermarkt geschrieben habe und der in der Widmung angesprochene Gönner für die Verbreitung des Werkes zu sorgen gehalten war. In-  
 5 dessen handelt es sich bei der Widmung um eine literarische Fiktion (Theophilus = Gottesfreund), und der Inhalt des lukianischen Doppelwerkes läßt dieses für den innerkirchlichen Gebrauch, nicht für öffentliche Verbreitung bestimmt sein (s. u. Abschn. 5.2).

2.3. *Der Prolog des Lukas-Evangeliums.* Lk 1,1–4 enthält die einzige authentische Nachricht über den Ursprung der synoptischen Evangelien: „Weil bekanntlich viele den  
 10 Versuch unternommen haben, einen Bericht über die unter uns geschehenen Ereignisse zu verfassen, wie sie uns von denen überliefert wurden, die von Anfang an Augenzeugen (vgl. Act 1,21 f) und Diener am Wort (vgl. Act 1,8) gewesen sind, hielt auch ich es für gut, allem von Beginn an genau nachzuforschen und es dir, ehrenwerter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben, damit du die Zuverlässigkeit der Lehre, in der du unterrichtet wurdest, er-  
 15 kennst.“

Lukas blickt also auf die Augenzeugen, von denen er sich unterscheidet, und auf schriftliche Aufzeichnungen, deren Verfasser anscheinend nicht mit den Augenzeugen identisch sind, zurück. Unmittelbar apostolische Literatur kennt und benutzt Lukas demzufolge nicht. Die Berichte seiner Vorgänger will er durch die *Vollständigkeit* seines eigenen Werkes  
 20 übertreffen (*ἀνωθεν* [von Beginn an]; *καθεξῆς* [der Reihe nach]). Ihm selbst scheint dabei keine direkte (mündliche) Überlieferung der Augenzeugen mehr zur Verfügung zu stehen; er stützt sich offenbar nur auf die schriftlich vorliegenden Berichte.

2.4. *Die Nachrichten des Papias.* Die meistdiskutierten Nachrichten über synoptische Evangelien, die aus der alten Kirche überliefert wurden, stammen von → Papias, um 150 (?)  
 25 Bischof von Hierapolis, von dessen 5 Büchern *Auslegung der Herrenworte* nur spärliche Fragmente erhalten geblieben sind (Erwin Preuschen, *Antilegomena*, Gießen<sup>2</sup>1905, 91–99. 195–202). In der Vorrede zu seinen Büchern behauptet er, Erkundigungen bei solchen eingeholt zu haben, die mit den ‚Presbytern‘ Kontakt hatten, welche ihrerseits mit den Jüngern in Verbindung gestanden hatten (Euseb, h. e. III,39,3 f). Diese Angabe folgt einem literari-  
 30 schen Schema, und die Fragmente des Papias lassen nicht erkennen, daß ihm auf jenem Wege authentische Tradition zufloß. Wenn er in spezifischer Weise nachforschen muß, steht seiner Zeit eine in lebendigem Gebrauch befindliche mündliche Überlieferung nicht zur Verfügung.

Hinsichtlich der ihm vorliegenden schriftlichen Überlieferung erfahren wir (Euseb, h. e. III,39,15 f)  
 35 u. a.: „Markus war Dolmetscher (oder: Tradent) des Petrus und schrieb sorgfältig auf, wessen er sich erinnerte, wenn auch nicht der Reihe nach (*ὅν μὲντοι τάξει*), nämlich Worte und Taten Christi . . . Matthäus stellte in hebräischer Sprache die Sprüche (*τὰ λόγια*) zusammen, jeder aber übersetzte sie (*ἠρμῆνευσεν*), so gut er konnte.“

Die Notiz über Matthäus spricht so deutlich von einer Spruchsammlung, daß sie sich kaum auf unser Matthäusevangelium beziehen kann, das zudem von Anfang an griechisch abgefaßt war. Diese Ansicht hat sich seit Schleiermacher (s. u. Abschn. 3.3.2) weithin durchgesetzt. Die Matthäus-Schrift des Papias ist uns also nicht erhalten. Zählt sie zu den von Lk benutzten ‚Berichten‘ (1,1)?

Bezieht sich die Nachricht des Papias über Markus auf unser Markusevangelium, so verwundert die  
 40 Behauptung, ihm fehle die gehörige Ordnung. Mit Joh berührt sich Mk so wenig, daß eine Unordnung insofern gar nicht konstatiert werden kann. Auch der Vergleich mit einer Spruchsammlung ergibt für Mk keine Unordnung. Mit Mt und Lk, die Papias gar nicht zu kennen scheint, stimmt Mk aber in der Anordnung seines Stoffes im wesentlichen überein. Somit bleibt die Papias-Notiz über Markus rätselhaft, und es muß offen bleiben, ob sie sich auf unser Markusevangelium bezieht.

2.5. *Sonstige Nachrichten.* Irenäus berichtet (haer. III,1,1; vgl. Euseb, h. e. V,8,2–4):  
 50 „Matthäus verfaßte seine Evangelienchrift unter den Hebräern in deren Sprache, als Petrus und Paulus in Rom predigten und die Gemeinde gründeten. Nach deren Tod überlieferte uns Markus, der Jünger und Dolmetscher des Petrus, schriftlich das, was Petrus gepredigt hatte. Dann legte Lukas, der Begleiter des Paulus, das von diesem verkündigte Evangelium in einem Buch nieder.“ Die Angaben über Matthäus und Lukas, die zweifellos auf die kanoni-

schen Evangelien bezogen sind, geben nur wieder, was Papias sagte oder was sich aus seinen Notizen erschließen ließ. Die inhaltsarme Nachricht über Lukas ist die früheste, die wir besitzen. Daß Lukas ein Begleiter des Paulus war, ergibt sich aus Kol 4,14; Phlm 24; II Tim 4,11, und Lk 1,1 legt nahe, Lk später als Mt und Mk anzusetzen.

5 Weitere Nachrichten von möglicherweise historischem Wert besitzen wir nicht. Das seit Papias Vorhandene wird stärker legendarisch ausgeschmückt oder durch Rückschlüsse aus den biblischen Quellen ergänzt. Markus und Lukas werden ihren apostolischen Gewährsleuten Paulus und Petrus möglichst eng verbunden. Wie schon bei Irenäus gilt die kanonische Reihenfolge auch als die historische (vgl. z.B. Tertullian, Marc. IV, 5,3 f; Clemens v. Alexandrien bei Euseb, h. e. VI,14,5 ff; Origenes bei Euseb, h. e. VI,25,3 ff; Kanon Muratori [KIT 1] 1 ff; Euseb, h. e. II,15; III,24,5 ff; Hieronymus, In Matth. Prooem. Weiteres: NT-Apo<sup>4</sup> II, 30 f.36 f.37 f).

15 Von einem gewissen *methodischen* Interesse ist ein in vielen lateinischen Handschriften überlieferter Prolog zum LkEv aus dem 3./4. Jh. (Text bei Huck, Synopse [s. o. Abschn. 1.3.3] VIII; zur Sache vgl. E. Haenchen, Die Apostelgesch. <sup>16</sup>1977 [KEK 3] 24 ff): Lukas „schrieb, als es schon Evangelien gab – nämlich das in Palästina aufgezeichnete Evangelium nach Mt und das in Italien aufgezeichnete nach Mk – auf Veranlassung des Heiligen Geistes in Achaia dies ganze Evangelium. Im Proömium erklärt er, daß vorher schon andere geschrieben waren und daß es nötig sei, den Glaubenden aus den Heiden einen genauen Bericht des Heilsweges zu geben, damit sie nicht durch die jüdischen Mythen abspenstig gemacht werden“. Der Verfasser geht davon aus, daß Lukas in Kenntnis von Mt und Mk schreibt – eine ‚Benutzungshypothese‘ (s. u. Abschn. 3.5). Er hält die Evangelien für jeweils lokale Schriften (s. o. Abschn. 1.1) und nennt für die Abfassung des LkEv einen besonderen Anlaß, was in der Tat unerläßlich ist, wenn spätere Evangelisten die Werke ihrer Vorgänger benutzt haben sollen.

25 2.6. → *Augustins Aperçu*. Sehr einflußreich wurde eine beiläufige, methodisch aber bemerkenswerte Notiz Augustins in ‚*De consensu evangelistarum*‘ (s. o. Abschn. 1.2.2). Er stellt zu Eingang dieser Schrift zunächst die vier Evangelien vor und gibt die kanonische Reihenfolge als die auch zeitliche an. Dann erklärt er in I,2,4 (vgl. I,3,5 f; 4,7; IV,10,11), jeder Evangelist habe in Kenntnis seines Vorgängers geschrieben. Daraus folgt: ‚*Marcus eum (sc. Mt) subsecutus tamquam pedisequus et brevior eius videtur*‘ [Markus scheint ihm wie ein Diener gefolgt und sein Verkürzer geworden zu sein]. Die Begründung wird aus dem synoptischen Vergleich gewonnen, dem anscheinend die eusebianischen *Kanones* (s. o. Abschn. 1.3.2) zugrundeliegen (vgl. Th. Zahn, Einl. in das NT, Leipzig, II<sup>3</sup> 1907, 199 f): ‚Mit Johannes allein hat er nichts gemeinsam, für sich selbst allein sehr wenig, mit Lukas allein noch weniger gemeinsam, mit Matthäus dagegen das meiste und vieles fast wörtlich gleich . . .‘.

35 Augustin mag von dem Interesse geleitet sein, sich die harmonistische Arbeit durch die Ausschaltung des MkEv als selbständigen Zeugen zu erleichtern. Die Art seiner Beobachtung und seiner Schlußfolgerung ist indessen durchaus wissenschaftlich.

### 3. Die synoptische Quellenkritik

#### 3.1. Allgemeines

40 Die historische Erforschung der synoptischen Evangelien wurde anfangs wie die Harmonistik von dem Interesse geleitet, die Zuverlässigkeit der synoptischen Überlieferung zu bestimmen. Waren für die Harmonistik die *Unterschiede* der Evangelien das wesentliche Problem, so für die historische Forschung ihre *Übereinstimmungen* sowohl in der begrenzten Auswahl des Stoffes wie in der gleichförmigen Darbietung des Reflexionsmäßigen (s. o. Abschn. 1.3.3). Diese Übereinstimmungen können ihren Grund nicht in der Geschichte selbst haben, die weder eine derart *gleichförmige Berichterstattung* noch die einheitlich *begrenzte Auswahl* vorschreibt. Auch die im wesentlichen *gleichmäßige Anordnung* des Überlieferten läßt sich nur schlecht mit geschichtlicher Erinnerung begründen, weil die Masse des Stoffes keine Angaben über Zeit und Ort des Geschehens enthält.

50 Der Übergang von der harmonistischen zur historischen Erklärung der synoptischen Evangelien (s. o. Abschn. 1.3.1) erfolgt in der 2. Hälfte des 18. Jh. allmählich. Er läßt sich an den verschiedenen Auflagen der Einleitung in das Neue Testament von J.D. → Michaelis

(<sup>1</sup>1750 <sup>3</sup>1777 <sup>4</sup>1788; → Einleitungswissenschaft) besonders deutlich ablesen. Die Inspirationslehre wird zunehmend aufgeweicht; 1788 erkennt Michaelis eine Inspiration „in historischen Sachen“ (<sup>4</sup>1788, § 124) nicht mehr an. Damit erleichtert er sich auch die zunehmend zurücktretende harmonistische Aufgabe. Wachsende Schwierigkeit bereitet ihm dagegen die Spannung zwischen den altkirchlichen Nachrichten über den Ursprung der Evangelien, die mit direkten oder indirekten Augenzeugenberichten rechnen, und der sonderbaren Tatsache, „daß Lucas mit Matthäo und Marco bisweilen im Ausdruck so genau übereinkommt, als sonst unabhängige Schriftsteller nicht zu thun pflegen, wenn sie einerley Sache erzählen“ (<sup>3</sup>1777, § 125). Da er, mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen die historischen Fragen primär traditionalistisch beantwortend, an den altkirchlichen Nachrichten festhielt, vermag er sich jene Übereinstimmungen nur so zu erklären, daß vor Mt, Mk und Lk schon andere Evangelien geschrieben waren, „deren Lucas Cap. I,1 gedenkt“, und wo „diese nun eben dieselbe Sache richtig hatten, behielt Lucas so wohl als Marcus und Matthäi Übersetzer den Ausdruck aus ihnen bey, und dadurch kommen sie mit einander so kenntlich überein“ (<sup>3</sup>1777, § 125).

Dieses Zitat läßt in die Werkstatt der synoptischen Quellentheorien blicken, von denen es zu jener Zeit schon mehrere gab. In der 1. Hälfte des 19. Jh. setzt sich eine bestimmte Klassifizierung und Benennung der verschiedenen Möglichkeiten durch, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der synoptischen Evangelien zu erklären. Die Grundalternative lautet: Benutzung gemeinsamer Vorlagen (*Vorlagen-Hypothese*) oder gegenseitige Benutzung (*Benutzungs-Hypothese*). Im Rahmen der Benutzungs-Hypothese ergeben sich verschiedene Möglichkeiten je nachdem, wie man die Prioritäten setzt (s. u. Abschn. 3.5), im Rahmen der Vorlagen-Hypothese je nach Art der Vorlage. Man unterscheidet drei Vorlagenhypothesen: Die *Urevangeliums-Hypothese* (Benutzung einer gemeinsamen schriftlichen Vorlage), die *Diegesen-Hypothese* (Benutzung mehrerer gemeinsamer Vorlagen), die *Traditions-Hypothese* (Benutzung einer gemeinsamen mündlichen Vorlage).

Die vier hauptsächlichen Erklärungsweisen werden bis über die Mitte des 19. Jh. hinweg nebeneinander vertreten, freilich nicht immer in reiner Form. Doch bleiben auch bei kombinierten Erklärungen die Grundtypen in der Regel deutlich zu erkennen.

### 3.2. Die Urevangeliums-Hypothese

3.2.1. Aus G. E. → Lessings Nachlaß erschien 1784 eine *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet* (vgl. o. Abschn. 1.3.1).

Grundlage der Hypothese ist das Postulat, daß die Gemeinde Palästinas „sehr früh, sehr bald nach dem Tode Christi, eine geschriebene Sammlung von Nachrichten gehabt (habe), welche Christi Leben und Lehren betroffen, und aus den mündlichen Erzählungen der Apostel und aller derjenigen Personen erwachsen waren, welche mit Christo in Verbindung gelebt hatten“ (§ 4). Die Papias-Notiz über Mt (s. o. Abschn. 2.4) bezieht Lessing auf diese Schrift, deren Verfasser wir Lessing zufolge nicht kennen. Mt, Mk und Lk nun „sind nichts als verschiedene und nicht verschiedene Übersetzungen“ (§ 50) dieses (später sogenannten) apostolischen Urevangeliums. Ihre Unterschiede gehen teils auf die besonderen Interessen der einzelnen Evangelisten zurück (s. u. Abschn. 5), teils auf unterschiedliche Exemplare des Urevangeliums, das von seinen Abschreibern oder Besitzern verändert wurde, wenn sie „mehrere oder bessere Nachrichten aus dem Munde glaubwürdiger Leute“ zu besitzen glaubten (§ 5. 29). Der Grundgedanke Lessings war nicht neu (vgl. z. B. J. Clericus, *Hist. eccl.*, Amsterdam 1716, 429; J. Priestley, *Harmony of the Evangelists*, London 1777, 73; J. D. Michaelis, s. o. Abschn. 3.1), wohl seine Anwendung. Problematisch war in Lessings mit leichter Hand hingeworfener Hypothese vor allem die Entstehung der verschiedenen unterschiedlichen Fassungen der einen apostolischen Urschrift. In dieses Problem Klarheit zu bringen, war vornehmste Aufgabe der Nachfolger Lessings, unter denen Johann Gottfried Eichhorn hervorragt.

3.2.2. J. G. → Eichhorn gibt den Gedanken Lessings, ohne diesen allerdings zu erwähnen, 1794 eine deutlichere Gestalt. Die Verfasser der synoptischen Evangelien benutzten nicht mehr das Urevangelium selbst, sondern unterschiedliche (aramäische) Rezensionen.

Matthäus verband die Rez. A und D, Lukas die Rez. B und D, während Markus die Rez. C, die sich aus A und B zusammensetzte, ohne größere Bearbeitung übernahm. Eichhorn zählt 42 Perikopen, die allen synoptischen Evangelien gemeinsam sind. Sie formieren das Urevangelium, das demzufolge mit

Mk eine relativ große Ähnlichkeit hatte. Rez. D hatte das Urevangelium vor allem um jenes Redegut bereichert, das nur Mt und Lk gemeinsam haben (s. o. Abschn. 1.3.3). Diese Hypothese ließ sich gut mit Lk 1,1–4, schlecht mit den anderen altkirchlichen Nachrichten über den Ursprung der Evangelien verbinden (s. o. Abschn. 2). Sie bot sich in der Zeit der → Aufklärung an; denn die Entdeckung des Urevangeliums, das z. B. nicht von der wunderbaren Erzeugung Jesu spricht, dient der „Simplification des christlichen Lehrbegriffs, an welcher seit 50 Jahren die deutsche Theologie so eifrig gearbeitet hat“ (445).

Man wandte bald ein, die von Eichhorn vorgelegte Gestalt der Urevangeliums-Hypothese sei nicht imstande, den stellenweise gleichen *griechischen* Wortlaut der synoptischen Evangelien auch bei sehr seltenen Vokabeln (vgl. *ἐπιούσιος*, Mt 6,11/Lk 11,3; *πτερόγιον τοῦ ἰεροῦ*, Mt 4,5/Lk 4,9) oder über mehrere Sätze hinweg (vgl. Mt 3,7–10/Lk 3,7–9) zu erklären. Eichhorn stellt sich diesem Einwand, indem er in seiner *Einleitung* nicht nur eine neue (aramäische) Rez. F (= B + D) als Quelle des Lk einführt, sondern vor allem mit griechischen Übersetzungen sowohl des Urevangeliums selbst wie der Rez. A und D rechnet. A (griech.) und D (griech.) benutzen das Urev. (griech.), Mt benutzt D (griech.) und A (griech.), Mk A (griech.), Lk D (griech.).

Lessing und Eichhorn fanden viel Beifall. Relativ eng an Eichhorn schließen sich u. a. seine Schüler Halfeld und Rußwurm, der die Bezeichnung ‚Urevangelium‘ prägte, sowie Bertholdt an. Künstlicher noch war die Fassung, die Marsh der Urevangeliums-Hypothese gab, während andere sie dadurch zu vereinfachen suchten, daß sie zusätzlich eine gegenseitige Benutzung der synoptischen Evangelien annahmen oder eine aramäische Fassung des MtEv als Urevangelium ansetzten, womit die Urevangeliums-Hypothese in eine Benutzungshypothese mit Mt-Priorität (s. u. Abschn. 3.5.3) übergeleitet wurde. So läßt Bolten Mt, Mk und Lk von einem aramäischen MtEv abhängig sein, Mk und Lk zusätzlich von Mt, Lk auch noch von Mk. Seiler rechnet mit einem aramäischen MtEv, von dem Mk direkt abhängt; Mt benutzt den erweiterten aramäischen Mt und Mk, während Lk auf Mk und Mt beruht. Die (kompliziertere) Hypothese von Gratz ist vor allem deshalb interessant, weil er meint, Mk käme den Urevangelien am nächsten, und mit zwei inhaltlich (nicht literarisch) verwandten ‚Gnomologien‘ (Spruchsammlungen) rechnet, um die das Urevangelium in der aramäischen Fassung des Mt bzw. in Lk 9,51–18,12 bereichert wurde (s. u. Abschn. 3.5.5.5). Die Evangelien seien zunächst Privatschriften gewesen; das erkläre ihre Variabilität (s. u. Abschn. 5.1.4).

3.2.3. *Würdigung.* Die Urevangeliums-Hypothese erfüllt in ihrer komplizierten, auch griechische Übersetzungen einbeziehenden Gestalt einigermaßen die Aufgabe, Differenzen und Übereinstimmungen zwischen den synoptischen Evangelien zu erklären. Doch handelt es sich um eine Konstruktion, die an zu vielen Unwahrscheinlichkeiten leidet. Das Urevangelium war einerseits so autoritativ, daß es der gesamten Überlieferung zugrunde lag, andererseits soll jeder frei mit ihm umgehen können, wird es nirgendwo bezeugt und blieb es nicht erhalten. Ein so lebhafter literarischer Prozeß, wie ihn Eichhorn annimmt, läßt sich in der knappen zur Verfügung stehenden Zeit bis ca. 70 kaum unterbringen. Und wie kommt es, daß von der lebhaften literarischen Produktion der ersten Generation nur unsere kanonischen Evangelien erhalten blieben und warum bekamen sie kanonischen Rang? Wieso konnte sich das JohEv von der autoritativen Norm des Urevangeliums weitgehend frei halten?

Nicht von ungefähr urteilt → De Wette schon 1848, „daß man sich jetzt fast nur wundern kann, wie diese Hypothese früherhin so vielen Beifall finden konnte“ (145). Nicht ohne Grund hat sie sich selbst zu Formen der Benutzungshypothese hin entwickelt, die freilich zunächst nur schlecht imstande waren, die Unterschiede zwischen den synoptischen Evangelien zu erklären. Indessen sind die berechtigten Einsichten der Urevangeliums-Hypothese in der Zwei-Quellen-Theorie (s. u. Abschn. 3.5.5) besser aufgehoben als in ihr selbst.

Eine vereinfachte Urevangeliums-Hypothese vertrat Spitta (Lk hat es am besten bewahrt, Mk dagegen stark gekürzt). Auch die Theorien von Haupt, Hirsch u. a. in Abschn. 4.3 genannten Forschern kommen der Urevangeliums-Hypothese nahe. Aus neuerer Zeit sind vor allem entsprechende Theorien von Torrey, Masson und Gaboury zu nennen; diese und andere moderne Urevangeliums-Hypothesen rechnen in der Regel damit, daß eine Vorform des MtEv den drei synoptischen Evangelien zugrundeliegt, so daß der Übergang zur Benutzungshypothese mit Mt-Priorität wie schon bei Bolten, Seiler u. a. fließend wird.

*Literatur*

- Leonhard Bertholdt, *Hist.-krit. Einl. in sämtliche... Schr. des alten u. neuen Testaments*, Erlangen, III 1813, 1174–1254. – Johann Adrian Bolten, *Der Bericht des Matthäus v. Jesus dem Messias*, Altona 1792;... des Markus, ebd. 1795;... des Lukas, ebd. 1796, Vorreden. – Johann Gottfried Eichhorn, 5 *Über die drey ersten Evangelien*: ABBL 5 (1794) 759–996. – Ders., *Einleitung in das NT I*, Leipzig 1804<sup>2</sup>1820. – Antonio Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques. La structure-type à l'origine des synoptiques*, 1970 (NT.S 22). – Alois Gratz, *Neuer Versuch, die Entstehung der drey ersten Evangelien zu erklären*, Tübingen 1812. – Robert Horton Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel*, 1967 (NT.S 18) 178 ff. – H. G. Halfeld, *Commentatio de origine quatuor evangeliorum et de eorum* 10 *canonica auctoritate*, Göttingen 1794. – Gotthold Ephraim Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Gesch.schreiber betrachtet*: ders., *SW*, hg. v. K. Lachmann/F. Munker, Leipzig, XVI 1902 = Berlin 1979, 370–391. – Herbert Marsh: *Anm. u. Zusätze zu J. D. Michaelis*, *Einl. in das NT*, aus dem Engl., Göttingen, II 1803, 110 ff. 135 ff. 166 ff. 284 ff. – Charles Masson, *L'évangile de Marc et l'église de Rome*, Neuchâtel 1968. – John C. O'Neill, *The Synoptic Problem*: NTS 21 (1974/75) 15 273–285. – Stefan Porúbčan, *Form Criticism and the Synoptic Problem*: NTS 7 (1964/65) 81–118. – Johann Georg Rußwurm, *Unters. über den Ursprung der Evangelien*, Ratzeburg 1797. – Ders., *Das Urevangelium. Ein Versuch der höheren Kritik*: *Theol. Monatsschr.* 1802, Stück V. – Georg Friedrich Seiler, *Dissertatio de tempore et ordine, quibus tria Evangelia priora canonica scripta sunt*, Erlangen 1805–1806. – Friedrich Spitta, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-evangelium*, Leipzig 1812. – Charles Cutler Torrey, *The four Gospels*, New York 1933. – Wilhelm 20 Martin Leberecht De Wette, *Lb. der hist.-krit. Einl. in die kanonischen Bücher des NT*, Berlin 1826<sup>5</sup>1848.

*3.3. Die Diegesen-Hypothese*

- 3.3.1. Frühe Vertreter.* Der Grundgedanke der Diegesen- (oder Fragmenten-)Hypothese 25 findet sich schon bei Clericus (*Hist. eccl.*, Amsterdam 1716, 429): „Warum sollten wir nicht annehmen, daß diese drei Evangelien z. T. aus ähnlichen oder gleichen Quellen genommen wurden, das heißt aus Aufzeichnungen derer, welche die verschiedenen Reden Christi gehört hatten bzw. Zeugen seiner Taten geworden waren und dies, damit es nicht der Vergessenheit anheimfiele, alsbald aufschrieben“ (aus dem Lateinischen). Ihm folgt, mehr ins einzelne gehend, Koppe: „Wir sind überzeugt, daß, wo immer Mk und Mt in Sätzen und Worten übereinstimmen, beide stets aus derselben Quelle geschöpft haben; wo sie aber voneinander abweichen, sind sie verschiedenen mündlich oder schriftlich überlieferten Erzählungen gefolgt. Es steht zweifelsohne fest . . . , daß es schon bald nach Christi Himmelfahrt viele Berichte seiner Taten gegeben hat, kürzere und längere, hebräisch und griechisch verfaßte . . . Bestimmte einzelne Ereignisse wie die Geburt, auffallende Wunder, vor allem Tod und Auferstehung, und in entsprechender Weise bestimmte einzigartige Reden, Gleichnisse, auch Zusammenstellungen kurzer Aussprüche wurden einzeln aufgeschrieben, gelesen, verbreitet. Bald strebte man danach, . . . viele solche Fragmente der Taten Jesu ausfindig zu machen, untereinander zu ordnen und das Geordnete in einem großen Band zu sammeln“ (XXII; aus 35 dem Lateinischen).

- Auch Paulus folgt dieser Erklärungsweise und legt sie z. B. seinem Kommentar über die synoptischen Evangelien zugrunde, freilich so, daß er sich nur Mt und Lk „aus früher vorhandenen Particularaufsätzen“ bzw. „aus früheren, fragmentarischen, doch aber eine gewisse Reihe von Thatsachen zugleich umfassenden Aufzeichnungen“ entstanden denkt (III 45 1802, 100f), während er Mk für einen Auszug aus Mt und Lk hält (s. u. Abschn. 3.5.3.2).

*3.3.2. F. D. E.* → *Schleiermacher* entwickelt in ständiger Auseinandersetzung vor allem mit der Urevangeliums-Hypothese Eichhorns 1817 die (erst später so genannte) Diegesen-Hypothese an Hand des LkEv, dessen Prolog (πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν) zu solchem Unterfangen unmittelbar einlädt.

- Er sieht richtig, daß die synoptische Tradition anfangs nicht in den Gottesdienst der Gemeinde gehörte (Einl. 228; s. u. Abschn. 3.4.4), meint aber, das *persönliche* Interesse an der Jesus-Überlieferung (Lk 1,3) sei von Anfang an groß gewesen. Was mündlich in Erfahrung gebracht wurde, zeichnete dieser oder jener auch auf, und manche sammelten solche Aufzeichnungen, „jeder nach seiner besonderen Neigung. Und so sammelte vielleicht wohl der eine nur Wundergeschichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausschließlich die letzten Tage Christi wichtig“ (Lukas 9f). Andere sam- 55

melten alles, was diese zusammengefügt hatten, und stellten es zu einem Evangelium zusammen. Der Evangelist ist demzufolge kein unabhängiger Schriftsteller, sondern „er ist von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schriften, die er unverändert durch seine Hand gehen läßt“ (ebd. 219). Er wählt freilich „fast lauter vorzüglich ächte und gute Stücke“ aus (ebd. 219 f), und wenn ihm dies nicht immer gelang, so deshalb, weil er kein Augenzeuge war und manchmal auch Poetisches für Geschichtliches genommen hat. So handelt es sich bei Lk 1 um ein „kleines dichterisches Werk“, das bereits mit den drei Einzelerzählungen Lk 2 in einer Sammlung vereint war. In 3,1–4,30 sammelt Lukas einzelne Stücke, in 4,31–7,11 stellt er eine Wundersammlung und eine Redensammlung zusammen usw.

10 Schleiermacher ist geneigt, die Entstehung von Mt und Mk in gleicher Weise und ohne Hilfe einer Urevangeliums- oder Benutzungs-Hypothese zu denken, doch stellt er eine Entscheidung in dieser Frage bis zur entsprechenden Untersuchung von Mt und Mk zurück (ebd. 12 f). Er sieht die Schwierigkeit, unter der Voraussetzung der Diegesen-Hypothese die „Übereinstimmung in der Anordnung unter den Evangelisten“ erklären zu müssen (ebd. 15 115).

Die in Aussicht gestellte Untersuchung von Mt und Mk ist unterblieben, doch kommt Schleiermacher 1832 auf seine Hypothese zurück und versucht den Nachweis, daß Papias (s. o. Abschn. 2.4) zwei ‚Diegesen‘ vor sich gehabt habe, nämlich eine Spruchsammlung, die Matthäus vor allem für seine Redekompositionen (s. o. Abschn. 1.3.3) benutzte, und eine ungeordnete Sammlung einzelner Begebenheiten, die in das MkEv eingeflossen sind. Die für die einheitliche Anordnung der synoptischen Evangelien wichtige Frage, ob diese sich auch gegenseitig gekannt haben, behandelt Schleiermacher weiterhin dilatorisch und mit wechselnden Urteilen (Papias 391; Einl. 248 ff; 306 ff; 312 ff).

25 In der Tat läßt sich unter der Voraussetzung der Diegesen-Hypothese die gleichartige Anordnung des weitgehend undatierten Stoffes der synoptischen Tradition nicht erklären. Schleiermacher hat deshalb wenig Anhänger gefunden.

Aus älterer Zeit ist Bleek zu nennen, der freilich die Diegesen- mit der Benutzungs- und der Urevangeliums-Hypothese kombiniert: Aus den ‚Diegesen‘ entstand zunächst ein Urevangelium, das Mt und Lk benutzen, während Mk ein Auszug aus Mt und Lk ist (s. u. Abschn. 3.5.3.2). Von den neueren Vertretern einer Diegesen-Hypothese muß Knox hervorgehoben werden (s. u. Abschn. 4.3), der sie gleichfalls mit der Benutzungs-Hypothese (Mk-Priorität) verbindet.

3.3.3. Der Philologe K. →Lachmann versucht wenige Jahre nach Schleiermachers Untersuchung zu den Papias-Notizen 1835, das gewichtigste Manko der Hypothese Schleiermachers zu beseitigen. Er geht von der Beobachtung aus (s. o. Abschn. 1.3.3), daß man nur wenige Abweichungen in der Anordnung des synoptischen Stoffes beobachte, wenn man Mt und Lk je für sich mit Mk vergleicht, die wenigen Abweichungen sich aber aus absichtlichen Umstellungen durch Mt und Lk – nicht durch Mk! – erklären. Er schließt daraus, daß die drei synoptischen Evangelien ein und dieselbe (schriftliche oder mündliche) Tradition benutzten, in der mehrere Diegesen (*historiae evangelicae quasi corpuscula* bzw. *corpora historiarum*) bereits zusammengestellt waren. Dieses Sammelkorpus hat Mk relativ rein tradiert, während Mt es z. B. mit der ‚Spruchsammlung‘ des Papias (nach Schleiermachers Deutung), Lk mit dem ‚Reisebericht‘ 9,51–18,14 kombinierte. Diese Ansicht hat sich zwar in der von Lachmann vorgetragene Gestalt nicht durchgesetzt, sie leitete aber unmittelbar zur Lösung des synoptischen Quellenproblems, zur Zwei-Quellen-Theorie (s. u. Abschn. 45 3.5.5.1) über. Die Ansicht Lachmanns, daß dem gemeinsamen Sammelkorpus einzelne ‚*corpuscula*‘ vorausliegen, findet sich im Rahmen der Zwei-Quellen-Theorie, wo immer man mit vormarkinischen Sammlungen rechnet (s. u. Abschn. 4.2.3).

Auf den Bahnen Lachmanns bewegen sich Weizsäcker und in jüngster Zeit z. B. Lindsey, der freilich zusätzlich annimmt, daß Lk von Mk und Mk von Mt benutzt worden sei.

#### Literatur

Friedrich Bleek, Einl. in das Nt, Berlin 1862. – Louis Frey, Analyse ordinate des évangiles synoptiques, Paris 1973. – Wilfrid L. Knox, The Sources of the Synoptic Gospels, 2 Bde., Cambridge 1953/57.

- J. B. Koppe, *Marcus non epitomator Matthaei*, Helmstedt 1782. – Karl Lachmann, *De ordine narrationum in evangelii synopticiis*: ThStKr 8 (1835) 570–590. – Xavier Léon Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jesus*, Paris 1963, 223 ff. – Ders., *L'annonce de l'évangile*. In: *la Bible*, Paris, III/2 1977. – Robert L. Lindsey, *A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence*: NT 6 (1963) 239–263. – Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Komm. über das NT*, 3 Bde., Lübeck 1800–1802. – Friedrich Schleiermacher, *Über die Schr. des Lukas*. Ein krit. Versuch, 1817: ders., SW, Berlin I/2 1836, I–XVI, 1–220. – Ders., *Über die Zeugnisse des Papias v. unsern beiden ersten Evangelien*: ebd. 361–392. – Ders., SW, I/8. Einl. in das NT. Aus dem Nachlaß hg. v. G. Wolde, 1845. – Robert L. Thomas, *An Investigation of the Agreements Between Matthew and Luke Against Mark*: JETS 19 (1976) 103–112. – Karl Weizsäcker, *Unters. über die ev. Gesch., ihre Quellen u. den Gang ihrer Entwicklung*, Gotha 1864. – Ders., *Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche*, Tübingen 1886<sup>3</sup> 1902, 369–401.

### 3.4. Die Traditions-Hypothese

Die Traditions-Hypothese rechnet mit einem *mündlich* tradierten Urevangelium.

- 15 3.4.1. J. G. → Herder veröffentlichte 1796 seine Schrift *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien*, die schon „vor einer Reihe von Jahren geschrieben“ wurde (137). Er stellt sich in dieser Schrift der wachsenden Kritik an der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien (→ Deismus).

- Wer von den antiken Historikern herkommt, tritt, wenn er die Evangelien liest, in eine andere, von  
20 Herders Zeitgenossen ‚mythisch‘ (→ Mythos) genannte Welt; er befindet sich im „Lande der Poesie, von Gottheit und Übernatur umgeben“ (139). Die Evangelien sind nicht „*Geschichte* und *Biographie* nach einem Ideal der Griechen und Römer“ (194). Sie verkündigen eine Botschaft; darum heißen sie ‚Evangelium‘. „Mit dem einzigen Wort ihres Namens ist uns der Aufschluß ihres Inhaltes, ihrer Anordnung und Schreibart gegeben“ (196). Ihre Wahrheit erschließt sich nicht einem historischen Erkenntnisakt, sondern dem christlichen Lebensvollzug. Im Rahmen einer entsprechenden ‚erbaulichen‘ (harmonistischen) Paraphrase der synoptischen Evangelien stellt Herder sich eher beiläufig der Frage nach der Verschiedenheit und der auffallenden Ähnlichkeit der drei ersten Evangelien, und zwar in Auseinandersetzung mit der jüngst aufgekommenen Urevangeliums-Hypothese. Herders Auskünfte sind nicht in allem präzise; sie erscheinen manchmal auch widersprüchlich. Gerade deshalb ging von ihnen vielfältige Anregung aus.

- Mit dem Charakter des Evangeliums als *Verkündigung* verträgt sich anfangs nur die Mündlichkeit. „Ein Gesetz wird geschrieben; eine fröhliche Botschaft wird *verkündigt*“ (211). Herder ist der Meinung, es habe einen besonderen Stand der ‚Evangelisten‘ (‚Evangelische Rhapsoden‘, 214) gegeben (Eph 4,11; Act 21,8; II Tim 4,5), die als Helfer der Apostel die evangelische Geschichte erzählten. Freilich benötigten sie für ihre mündliche Verkündigung einen Zyklus, „innerhalb welchem sich ihre Erzählung hielt, und das war Der, den die Apostel vom Anfange ihres Verkündigens selbst hatten“ (213 f.). Auf diesen Tatbestand geht die Einheitlichkeit der synoptischen Berichte zurück: „Oft werden sie mit denselben Worten erzählt: denn auch das ist Natur der Sache bei einer mündlichen, oft und wiedererzählten, insonderheit *apostolischen Sage* . . . Es waren *festgestellte, heilige Sagen*“ (214).

- 40 In einem Abschnitt, der anscheinend 1796 in die ältere Vorlage erst eingefügt wurde (202–206), rechnet Herder sogar damit, daß die Apostel schon früh durch einen der ihren, nämlich Matthäus, eine aramäische Evangeliums-Schrift aufzeichnen ließen. Dieser Hilfsgedanke, der die enge Verwandtschaft der synoptischen Evangelien in ihrem Wortlaut erklären könnte, dürfte von Eckermann stammen, der gleichzeitig mit Herder ähnliche Gedanken vortrug: Ein ursprünglich schriftlicher Aufsatz vom Leben  
45 Jesu wird mündlich weitergegeben.

- Zugleich „sieht man, daß *Jeder der Erzählenden frei erzähle* . . . Keinem derselben lag also wie einem Sklaven das Joch auswendig gelernter oder vorgeschriebener Worte auf dem Nacken; eine Last, die mit dem Namen *Evangelium* und *Evangelist* durchaus streitet“ (214 f.). Diese Freiheit setzte sich bei der Verschriftlichung der Evangelien fort. „Es war Pflicht des Evangelisten, daß *er für seinen Kreis* erzählte und vortrug“ (217). Mk ist ein „kirchliches Evangelium“, zur öffentlichen Vorlesung in der Gemeinde geschrieben (217), Lk eine Privatschrift für den Lk 1,3 genannten Theophilus (218), Mt ein „apostolisches“ Evangelium, das die ursprüngliche Botschaft des mündlichen Evangeliums in reiner Form faßt und fortführt (222). Jedem „bleibe sein Zweck, seine Gesichtsfarbe, seine Zeit, sein Ort“ (416; vgl. schon Semler 82 ff). Mit der Betonung der Mündlichkeit des ursprünglichen Evangeliums wurde Herder  
55 nicht nur Vater der Traditions-Hypothese, sondern auch der späteren Formgeschichte (s. u. Abschn. 4.2), während der Gedanke der Freiheit des einzelnen Evangelisten von der Redaktionsgeschichte (s. u. Abschn. 5) ausgearbeitet wurde.

Im Anhang einer Paraphrase des JohEv kommt Herder 1797 nochmals auf das synopti-

sche Problem zurück. Er bleibt dabei: Unsere drei ersten Evangelien sind das „schriftliche Echo der ältesten christlichen Gemeinsage“ (388). Ihre auffälligen Gemeinsamkeiten erklärt er nunmehr aber unter Zuhilfenahme einer Benutzungshypothese. Dabei gilt ihm jetzt das MkEv als die älteste und ziemlich getreue Fassung des mündlichen apostolischen Evangeliums, von Markus vor 40 als persönliche Gedächtnishilfe aramäisch aufgezeichnet und um 65 in Rom griechisch herausgegeben. „Ist nicht das Kürzere, das Schmucklose, gewöhnlich das Frühere, dem sodann andre Veranlassungen nachher Erläuterung, Fülle, Rundheit hinzufügen?“ (391). Matthäus (aram., um 60) und Lukas (griech., vor 70) benutzten die privaten Aufzeichnungen des Markus; „nach allen Regeln einer gesunden Auslegung also muß ihr Neues als hinzugefügt, nicht als von Markus ausgelassen betrachtet werden“ (394; gegen Griesbach, s. u. Abschn. 3.5.3.2). Jeder von beiden „hatte seine Welt, seine Zeit vor sich“ (400), und die mündliche „Sage“ war weiter gewachsen (407). „Was sich nicht vereinigen läßt, stehe einzeln da, jeder Evangelist mit seinem Verdienst“ (416). Um die Übereinstimmungen im griech. Wortlaut der Synoptiker zu erklären, vermutet Herder, Lukas habe auch das griechische MkEv, Matthäus auch das LkEv gekannt.

Diese zweite Schrift Herders mit ihrer Annahme einer Mk-Priorität (Mk ist „die schmucklose Mittelsäule der andern, ihr ungezierter Grundstein“, 419) wurde zunächst weniger beachtet, fand aber später ein breites Echo (s. u. Abschn. 3.5.4f).

3.4.2. *Johann Carl Ludwig Gieseler (1792–1854)* unternahm den Versuch, zunächst in einem Aufsatz (ASEST III, 1817, Stück 1) und 1818 in einem Buch, im Sinne der Traditionen-Hypothese die Entstehung und die frühesten Schicksale der synoptischen Evangelien wissenschaftlich darzulegen. Von Herder und Eckermann will Gieseler sich darin unterscheiden, daß er „in keiner eigentlichen Abrede und in keiner Normalschrift den Ursprung“ des mündlichen ‚Urevangeliums‘ sucht (92) und auch keine Benutzungshypothese zu Hilfe nimmt.

Die den synoptischen Evangelien zugrundeliegende „mündliche Norm“ habe sich „unter den Aposteln bei der öfteren Wiederholung derselben Erzählungen mehr wie von selbst“ gebildet, nicht durch eine förmliche Festlegung. Auf diese Weise kam es zu der gleichförmigen Anordnung der Erzählungen, auch zu dem einheitlichen (griechischen!) Wortlaut. Auch die auffallende Übereinstimmung in seltenen Ausdrücken mußte „die natürliche Folge eines mündlichen Typus seyn, insofern gerade jene auffallenden Ausdrücke sich am festesten dem Gedächtnisse einprägen mußten, und am wenigsten mit andern verwechselt werden konnten“ (90). Durch Analogien sucht Gieseler zu erhärten, daß sich aus der „Gleichheit der Bildung, der Armuth der Sprache und der Simplicität des Charakters eine gleichartige Darstellung derselben Sachen“ einzustellen pflege (94), zumal die galiläischen Fischer durch Jesu Unterricht zwar an Weisheit, nicht aber an Schreibfertigkeit zugenommen haben (66). Und der oft *gemeinschaftliche* Unterricht der Apostel war der Katalysator, der zu gemeinschaftlichem Ausdruck führte. Um die begrenzte *Auswahl* der Begebenheiten zu erklären, muß Gieseler sein Prinzip („wie von selbst“) verlassen: „Über die wichtigsten unter diesen wurden die Jünger wohl bald einig“ (102). Eine „treue“ griechische Übersetzung des mündlichen Evangeliums erfolgte bereits in Jerusalem für die dortigen ‚Hellenisten‘ (113 ff). Für die Mission unter Juden und unter Heiden bildeten sich zwei unterschiedliche Erzähltypen aus (115 f); Mt (und Mk) folgen dem judenchristlichen, Lk dem heidenchristlichen Typ (123 ff). Niederschriften erfolgten zunächst nur zu Privatwecken; die apostolische Autorität verblieb weiterhin primär bei dem mündlichen Evangelium (116 f).

3.4.3. *Würdigung.* Die Traditionen-Hypothese teilte mit der Urevangeliums-Hypothese den zu ihrer Zeit stark empfundenen Vorzug, die synoptischen Evangelien auf eine apostolische Quelle zurückführen zu können, der sie ihre Verwandtschaft verdanken. Anders als die Urevangeliums-Hypothese vermochte sie die Frage nach dem Verbleib des (der) ursprünglichen Evangeliums (Evangelien) leicht zu erklären; denn die Annahme liegt nahe, daß eine mündliche Tradition nach ihrer schriftlichen Fixierung verschwindet. Und schließlich galt weithin als ausgemacht, daß, wie schon Herder gezeigt hatte, die Traditionen-Hypothese „aus einem tiefem Eindringen in den Geist des Urchristenthums“ (Credner 180) erwachsen war als die ‚schriftstellerische‘ Urevangeliums-Hypothese.

Credner erklärt demzufolge 1836, die Traditionen-Hypothese habe „in neuerer Zeit den meisten Eingang gefunden“ (178) und „verdienten Beifall“ erhalten (181), und De Wette urteilt 1848: „Richtig

haben den Geist des christlichen Alterthums diejenigen gefaßt, welche die *mündliche Überlieferung* des Evangeliums (das *mündliche Urevangelium*) als Grundlage und Quelle aller christlichen (! [schriftlichen?]) Evangelien ansehen, und die Entstehungsgeschichte der letztern in bestimmter Beziehung auf die erstere zu begreifen suchen“ (146).

- 5 Der Purismus Gieslers, der auch die wörtlichen Übereinstimmungen der synoptischen Evangelien selbst in ungewöhnlichen Wendungen und langen Passagen unmittelbar auf die mündliche Tradition zurückführen wollte, wurde indessen nur selten geteilt. In der Regel verband man mit der Traditions-Hypothese eine Benutzungs-Hypothese, und zwar unter Berufung auf Lk 1,1–4 und unter Verwendung der altkirchlichen Nachrichten (s. o. Abschn. 2). Credner hielt z. B. das MkEv des Papias ähnlich wie  
10 Herder für die erste schriftliche Fassung der mündlichen Tradition, mit der Mt und Lk eine Spruchsammlung (Mt des Papias; vgl. o. Abschn. 3.3.2) verbanden, während De Wette eine von Lk benutzte Urform des Mt als die älteste schriftliche Gestalt der „mündlichen Gemeinquelle“ (149) ansieht, Mk aber mit Griesbach (s. u. Abschn. 3.5.3.2) für einen Auszug aus Mt und Lk hält.

- 15 Daß der für die Traditions-Hypothese unerläßliche Stand von ‚Evangelisten‘, welche die mündliche Tradition pfl egten, nicht nachgewiesen werden konnte, war kein gewichtiger Einwand, und daß Joh sich an den apostolischen Typus des Evangeliums nicht gehalten hat, erklärte man mit der Auskunft, Joh setze ihn voraus und wolle ihn ergänzen.

Wenig beachtet wurde die Frage, ob denn, wie man seit Herder überall hörte, die mündliche Tradition dem Geist der Zeit wirklich mehr als die schriftliche entsprach. Die jüdische  
20 Kultur der Zeit, aus der das Christentum erwuchs, war durchaus eine schriftliche, und die Synagoge vermittelte eine fundamentale *literarische* Bildung auf der Grundlage des Alten Testaments. Sollten die frühen Christen, deren Umgang mit dem Alten Testament zweifellos literarisch vermittelt blieb, sich mit ihrer Jesus-Überlieferung in ganz anderen Bahnen bewegt haben? Das ist kaum vorstellbar. Ein Verzicht auf die gewohnte, zuverlässige und  
25 schriftliche Kommunikationsweise für die Jesus-Überlieferung müßte ‚ideologische‘ Gründe gehabt haben, von denen die Überlieferung selbst aber nichts verrät. Das Bild der Traditions-Hypothese von den ungebildeten Fischern, die Jesus in seine Nachfolge berief und die sich, in literarischer Kommunikationsweise ungeübt, der mündlichen Tradition bedienen mußten, entspricht eher dem Geist der romantischen Zeit als der historischen Wirklichkeit.

- 30 Jedenfalls ist die Diskussion über Mündlichkeit oder Schriftlichkeit, begründet in der Auseinandersetzung zwischen Urevangeliums- und Traditions-Hypothese, fortgesetzt in einer Debatte zwischen Strauß und Baur (s. u. Abschn. 3.5.3.3), gegensätzlich entschieden in der Leben-Jesu-Theologie (s. u. Abschn. 3.5.5) und in der Formgeschichte (s. u. Abschn. 4.2), auch heute noch nicht entschieden.

- 35 Namhafte Vertreter der Traditions-Hypothese aus neuerer Zeit sind z. B. Schwarz, Le Camus, Westcott, Godet, Heinrici, Fiebig. Auch Schniewind und Lohmeyer kommen ihr nahe. Aus neuerer Zeit sind Doeve, Boman, Rist, u. a. (s. Wikenhauser/Schmid, Einl. in das NT, Freiburg <sup>6</sup>1973, 277) zu nennen.

- 3.4.4. *Die Fragwürdigkeit mündlicher synoptischer Tradition.* Weisse (s. u. Abschn.  
40 3.5.5.1) hat 1838 die Kritik an der Traditionshypothese mit der Feststellung radikalisiert, „daß die Annahme eines typischen Lehrvortrags in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, der zu seinem Inhalte die evangelische Geschichte gehabt hätte, einer zureichenden historischen Begründung durchaus ermangelt“ (20).

- 45 Seit →Semler und →Lessing war den Theologen bekannt, daß nicht die synoptische Tradition, sondern neben dem Alten Testament die *regula fidei* Grundlage der frühen Kirche war – ein unbestreitbares Faktum (vgl. Schmithals 9 ff), das die Vertreter der Traditions-Hypothese zu der Konstruktion führte, die synoptische Tradition sei von ‚Evangelisten‘ außerhalb der Gottesdienste gepflegt worden.

- 50 Unter Berufung auf den Katholiken J. L. Hug weist Weisse nach, daß auch diese begrenzte Funktion der synoptischen Tradition bestritten werden muß: „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? Sollte man nicht erwarten, daß die Gewohnheit solcher ausführlichen Erzählungen in diesen Schriften eine Spur zurückgelassen haben  
55 müßte, daß die Berufung auf das so häufig von ihnen mündlich Vorgetragene jenen Schriftstellern zum mindesten eben so geläufig sein würde, als ihren Nachfolgern die Berufung auf das schriftliche Evange-

lienwort? Davon aber finden wir sowohl in den neutestamentlichen Schriften, als auch in den zunächst sich daran reihenden durchgehends das Gegentheil“ (22).

Diese Beobachtung (vgl. Volkmar 117–118; s. u. Abschn. 3.5.4.4) läßt sich leicht an den neutestamentlichen Schriften (Schmithals 36 ff) und an denen der Apostolischen Väter (Köster) überprüfen. Lukas und Papias (s. o. Abschn. 2.3 f) kennen keine mündliche Überlieferung. Abgesehen von den synoptischen Evangelien selbst begegnet die synoptische Tradition in beachtlichem Maße erst um 150 bei Justin und dann deutlich bei und seit Irenäus (vgl. Teeple). Das Gefälle zwischen dem Reflexionsmäßigen, das bis Justin ganz fehlt, und dem Gedächtnismäßigen, das gelegentlich in geringem Maße (besonders bei Paulus; vgl. I Kor 7, 10 f.25; 9,14) begegnet, mag auf eine unterschiedliche Überlieferungsgeschichte beider Traditionsgruppen hinweisen, ändert an dem ‚Manko‘ der synoptischen Tradition jedoch grundsätzlich nichts. Sofern Verhalten und Geschick Jesu in den Blick treten, wird auf Jesu Menschwerdung, sein Leiden und Auferstehen Bezug genommen, also auf die Daten der *regula fidei* (vgl. z. B. Röm 15,2 f; I Kor 15,3 ff; II Kor 8,9; Gal 4,4; Phil 2,5 ff), nicht auf die synoptische Tradition. Wer zur Aufbesserung des weithin negativen Ergebnisses z. B. bei Paulus allerorten Anspielungen auf die synoptische Tradition findet, macht das Problem 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?“ (Schweitzer 33 f; vgl. schon Weisse 23).

Der Befund der frühchristlichen Tradition schließt also die Traditions-Hypothese aus, und Weisses Argumentation hat wesentlich zu ihrer Überwindung beigetragen. Mit dem Zurücktreten der Traditions-Hypothese geriet auch diese Argumentation in Vergessenheit, was das Aufkommen der synoptischen Formgeschichte als moderner Gestalt der Traditions-Hypothese ermöglichte (s. u. Abschn. 4.2). Das Problem *mündlicher* synoptischer Tradition ist deshalb nach wie vor offen. – Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Ansicht von Melick, der den nicht-biographischen Charakter des Kerygmas voraussetzt und die drei ersten Evangelien auf mündliche Erzählungen des Johannes Markus zurückführt, der, wo immer er auf seinen Reisen hinkam, ‚unkerygmatisch‘ von jenen Geschehnissen aus dem Wirken Jesu berichtete, bei denen er zugegen war.

3.4.5. Das einflußreichste Produkt der Traditions-Hypothese war *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* von D. F. →Strauß (2 Bde., 1835/36 <sup>2</sup>1837 <sup>3</sup>1838 <sup>4</sup>1840).

An quellenkritischen Fragen als solchen ist Strauß nicht interessiert; er setzt die Traditions-Hypothese als anerkannt voraus. Diente diese aber bis dahin im wesentlichen als Weg, die Authentizität der frühen Überlieferung zu gewährleisten, so versuchte Strauß den gegenläufigen Nachweis, daß das einfache Gerüst des Lebens Jesu „mit den manchfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben (sei), indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden“ (1<sup>1</sup>, 72). Zwar ist das ‚Gedächtnismäßige‘ (Logien) im Kern authentisch, wenn auch zersagt und bearbeitet; das ‚Reflexionsmäßige‘ (Erzählungen) muß dagegen unter dem Gesichtspunkt des Mythischen (→Mythos) gesehen werden: Es handelt sich um „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“ (75). Im Gegensatz zu seinen Vorläufern (Strauß nennt u. a. Heyne, Herder, Eichhorn und De Wette) will er den Begriff des Mythischen umfassend, nämlich auf die ganze Jesus-Überlieferung, und rein, nämlich ohne den Rekurs auf historische Grundlagen der Erzählungen, anwenden. Die mythischen Stoffe lieferte der synoptischen Tradition im wesentlichen das Alte Testament. Wichtig ist für Strauß der Gesichtspunkt, daß die synoptische Tradition ihren Ursprung nicht bewußter schriftstellerischer Arbeit, sondern der unbewußt schöpferischen Tätigkeit der Gemeinde verdankt.

Strauß' Kritik war nicht nur historisch, sondern auch dogmatisch destruktiv; an den einzelnen urchristlichen ‚Ideen‘ war er nicht interessiert. Für seine Sicht der Traditions-Hypothese sprachen die allgemeinen Regeln mündlicher Überlieferung ebenso wie die Beobachtung, daß der synoptische Stoff oft eher unter mythischem Gesichtspunkt denn als historische Kolportage begreifbar wird. Weisse (s. u. Abschn. 3.5.5.1) urteilt deshalb mit Grund: „Die mythische Ansicht setzt notwendig diese (sc. Traditions-)Hypothese voraus, und hätte

ohne sie nicht aufkommen können, während umgekehrt die Traditionshypothese, consequent verfolgt, auf die mythische Ansicht hinführt“ (10).

Angesichts dessen konnte Strauß nur überzeugend widerlegt werden, wenn die Traditionshypothese überhaupt gestürzt wurde, und in der Tat führte die aufsehenerregende Konsequenz, mit welcher Strauß die Traditionshypothese verfolgte, auch ihren Sturz herbei und bereitete den Benutzungs-Hypothesen (s. u. Abschn. 3.5) den Weg.

Das Werk von Strauß hat, wie schon seine Zeitgenossen erkannten, Epoche gemacht. Indem es einzelne Tendenzen der Evangelienforschung bündelte und zuspitzte, kam zum erstenmal deutlich an den Tag, wie unsicher das historische Fundament der synoptischen Tradition ist; auch mit der Widerlegung der Traditionshypothese wurde die historische Kritik, die Strauß übte, nicht überwunden. Denn abgesehen davon, daß die Traditionshypothese in Gestalt der ‚Formgeschichte‘ neu auflebte (s. u. Abschn. 4.2), war die historische Skepsis von Strauß nicht an die Traditionshypothese gebunden. Scheidet die absichtslos dichtende Gemeindesage als traditionsbildend aus, so doch nicht der absichtsvoll dichtende Evangelist. Um diese Frage drehte sich die Auseinandersetzung zwischen Strauß und seinem Lehrer Baur (s. u. Abschn. 3.5.3.3) sowie seinen Kritikern Bauer und Volkmar (s. u. Abschn. 3.5.4.3 f).

#### Literatur

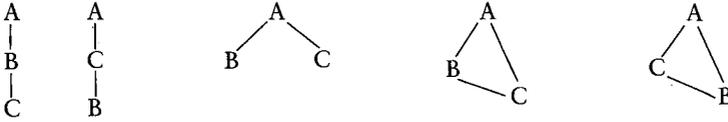
- Thorleif Boman, Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, Göttingen 1967. – Emile Le Camus, La vie de Notre Seigneur Jésus-Christi, Paris 1883. – Karl August Credner, Einl. in das NT, Halle 1836. – Jan Willem Doeve, La formation des Évangiles: RechBib 2 (1957) 70–84. – Jakob Christoph Rudolf Eckermann, Theol. Beitr., Altona, V/2 1796, 148 ff; 209 ff. – Ders., Erklärung aller dunkeln Stellen des NT, Kiel 1806. – Paul Fiebig, Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker: FS Georg Heinrici, Leipzig 1914, 79–91. – Johann Carl Ludwig Gieseler, Hist.-krit. Versuch über die Entstehung u. die frühesten Schicksale der schriftl. Evangelien, Leipzig 1818. – Frederic Godet, Comm. sur l'Évangile de saint Luc, 1871<sup>3</sup>1888/89; dt.: Hannover 1872<sup>2</sup>1890. – Georg Heinrici, Das NT u. die urchristl. Überlieferung: FS Carl Weizsäcker, Freiburg 1892, 321–352. – Johann Gottfried Herder, Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien: Herders SW, hg. v. B. Suphan, Berlin, XIX 1880, 135–252. – Ders., Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung u. Ordnung: ebd. 253–424. – Johann Leonhard Hug, Einl. in die Schriften des NT, Tübingen 1803<sup>2</sup>1821<sup>3</sup>1826. – Helmut Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, 1957 (TU 65). – Gotthold Ephraim Lessing, Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage: ders., SW, hg. v. K. Lachmann/F. Muncker, Leipzig, XIII 1897 = Berlin 1979, 329–336. – Ernst Lohmeyer, Das Ev. des Mt. 1956 (KEK Sonderband). – George F. Melick, John Mark and the Origin of the Gospels, Ardmore 1979. – John M. Rist, On the Independence of Matthew and Mark, Cambridge 1978. – Walter Schmithals, Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche, Neukirchen 1972. – Julius Schniewind, Das Evangelium nach Markus, 1936 (NTD 1) 38 f. – Franz Joseph Schwarz, Neue Unters. über die synoptischen Evangelien, Tübingen 1844. – Albert Schweitzer, Gesch. der paulinischen Forschung v. der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen<sup>2</sup>1933. – Johann Salomo Semler, Abh. v. freier Unters. des Canon (1771), 1967 (TKTG 5). – Howard M. Teeple, The Oral Tradition that Never Existed: JBL 89 (1970) 56–68. – Gustav Volkmar, Die Religion Jesu, Leipzig 1857. – Wilhelm Martin Leberecht De Wette, Lb. der hist.-krit. Einl. in die kanonischen Bücher des NT, Berlin 1826<sup>3</sup>1848. – Brooke Foss Westcott, An Intr. to the Study of the Gospels, London/Cambridge<sup>6</sup>1881.

#### 45 3.5. Die Benutzungs-Hypothesen

3.5.1. *Allgemeines.* Den Vorlagen-Hypothesen gelang es in reiner Gestalt nur schlecht, das synoptische Problem (s. o. Abschn. 1.3.3) zu lösen. Sie verbanden sich daher früher oder später hilfswise mit einer Benutzungs-Hypothese, und diese konnte ein so starkes Gewicht bekommen, daß der Übergang von der Vorlagen- zur Benutzungs-Hypothese fließend wurde (vgl. z. B. Abschn. 3.2.2; 3.3). Jedenfalls tendierten die Vorlagen-Hypothesen generell zur Benutzungs-Hypothese. – Benutzungs-Hypothesen gab es seit Augustin (s. o. Abschn. 2.6); sie dienten freilich oft nur zur Klärung eines *bestimmten* Abhängigkeitsverhältnisses, nicht zur umfassenden Lösung des synoptischen Problems.

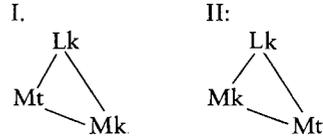
Reine Benutzungs-Hypothesen rechnen mit einer Abhängigkeit der synoptischen Evan-

gelien *nur* voneinander. Dabei ergeben sich, da jedem der drei synoptischen Evangelien die Priorität zukommen kann, 3 mal 5 mögliche Abhängigkeitsverhältnisse:



Von praktischer Bedeutung ist nur jene Gestalt der Benutzungs-Hypothese, bei der sowohl B wie C eine Vorlage A benutzt haben und zugleich zwischen B und C eine Abhängigkeit statthat. Alle 3 mal 2 möglichen Fälle dieser Abhängigkeit sind vertreten worden.

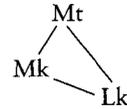
3.5.2. *Lukas-Priorität.* Die Lk-Priorität spielte eine geringe Rolle (vgl. neuerdings Lindsey). Ihr steht der Prolog Lk 1,1–4 im Wege, dem zufolge Lukas selbst bereits Schriften benutzt hat, und es liegt nahe, im Rahmen der Benutzungs-Hypothese dazu auch Mk und (oder) Mt zu rechnen. Dennoch wurde sie gelegentlich vertreten, und zwar in der Gestalt I von Büsching (ähnlich Evanson; Schneckenburger; Gfrörer), in der Gestalt II von Vogel.



Der Hauptgrund für diese Reihenfolge ist traditionalistisch und hatte schon vorher zu einer Frühdatierung des Lk geführt (Gomarus; Beza; vgl. Grotius, Ann. zu Lk 1,1; Credner, a. a. O. [Abschn. 3.4], 152 f): Hätte Lk das *apostolische* Evangelium des Matthäus schon vorgefunden, würde er sich nicht unterstanden haben, es so zu ändern, wie er faktisch getan haben müßte, während *Matthäus als Augenzeuge* Lukas (und Markus) *verbessert*. Für die Priorität des MkEv vor Mt führt Vogel an, Mt habe Mk deutlich gegenüber Lk bevorzugt, weil er um den Ursprung des MkEv in den Lehrvorträgen des Petrus (s. o. Abschn. 2.4) wußte. Demgegenüber urteilt Büsching: Daß Markus „die Abhandlungen dieser beyden Evangelisten vor Augen gehabt, und bald aus diesem, bald aus jenem etwas zu seiner Absicht nöthiges und brauchbares, oft mit gleichen, oft aber mit veränderten Worten genommen, aber auch manchen kleinen Umstand, den jene nicht haben, ja ganze Reden und Begebenheiten hinzugethan habe, lehrt der Augenschein“ (118; vgl. u. Abschn. 3.5.3.2).

3.5.3. *Matthäus-Priorität.* Das traditionalistische Denken favorisiert natürlicherweise die Mt-Priorität, weil das MtEv als einziges synoptisches Evangelium einem Apostel zugeschrieben wurde (s. o. Abschn. 2.2) und außerdem die Abhängigkeit des MkEv von Mt durch die Autorität Augustins gedeckt ist (s. o. Abschn. 2.6).

3.5.3.1. Des näheren begünstigten Augustins Aperçu, der Papias zufolge (s. o. Abschn. 2.4) halbapostolische Ursprung des MkEv, die authentischen Angaben des Lk (1,1–4) über mehrere Vorlagen und die Reihenfolge der synoptischen Evangelien im Kanon das nebenstehende Schema.



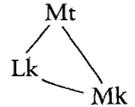
Es wurde als solches zum erstenmal von H. →Grotius (*Annotationes* zu Mt 1; Lk 1,1) vollständig vorgetragen (Mk benutzte den aram. Mt, während dessen griech. Übersetzung Mk heranzog) und fand Beifall z. B. bei →Bengel, →Mill, →Wettstein.

Hug (s. o. Abschn. 3.4) fügt der traditionalistischen Begründung dieser kanonischen Ordnung, „welche uns die Geschichte gleich anfangs kund thar“, die Beobachtung bei, der jeweils spätere Evangelist habe „die Begebenheiten sorgfältiger an ihre Zeit gebunden, und sie nach ihrer Abfolge genauer geordnet; die einzelnen Umstände bedächtlicher aufgesammelt; die Thatsachen bestimmter und schärfer ausgezeichnet, und ihnen mehr Fülle und Leben gegeben“, und diesen „Stufengang in der Ausbildung der *nemlichen* Geschichte“ hält er für eine Bestätigung der Tradition, die mit wachsender Entfernung von den Tatsachen diese um so genauer eruierte (177).

Folgt man nicht der Erklärungsweise Hugs, bleibt bei dem vorliegenden Schema vor allem unbegreiflich, warum Lk die thematisch geschlossenen Reden des Mt (s. o. Abschn. 1.3.3) gänzlich zerschlagen haben soll. Man hat darum schon früh die Meinung vertreten, Mk und Lk hätten nicht das kanonische MtEv, sondern seine einfachere Vorstufe – das MtEv des Papias (s. o. Abschn. 2.4) – benutzt. Vor allem in dieser oder ähnlich abgewandelter Gestalt findet das Schema, das Mk zwischen Mt und Lk setzt, bis heute manche Verfechter

ter, deren Bindung an die Tradition in der Regel größer zu sein pflegt als die Überzeugungskraft ihrer wissenschaftlichen Argumente. Boltzen, Seiler u. a. benutzten das vorliegende Benutzungs-Schema als Hilfs-Hypothese im Rahmen der Urevangeliums-Hypothese (s. o. Abschn. 3.2.2). In origineller Weise folgte ihm Hilgenfeld im Rahmen der Tübinger Tendenzkritik (s. u. Abschn. 3.5.3.3), indem er eine umfangreichere Grundschrift, die Lk benutzt haben soll, von dem kanonischen Mk unterscheidet. Neuere und neueste Vertreter sind z. B. Hadorn, Zahn (Lk benutzt zusätzlich Diegesen), Grosch, Jamesson, Meinertz, Schlatter, Butler, Vaganay (mit Elementen der Zwei-Quellen-Theorie), Walker.

3.5.3.2. Die andere Fassung der Benutzungs-Hypothese mit Mt-Priorität ist mit dem Namen von J. J. → Griesbach (s. o. Abschn. 1.3.2) verbunden. Sie macht noch heute Eindruck.



Der Titel seiner 1789/1790 in Jena erschienenen, 1794 in Leipzig (*Commentationes Theologicae*, hg. v. J. K. Velthusen u. a., I, 360–434) erweitert herausgekommenen Untersuchung zeigt, daß die Griesbachsche Hypothese *im engeren Sinn* nur behauptet, Mk sei ein Auszug aus Mt und Lk: *Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*. Da Griesbach jedoch schon 1784 in einer kleinen Schrift über die Ostergeschichten behauptet hatte, Lk habe Mt benutzt, vertritt er eine vollständige Benutzungshypothese mit Mt-Priorität. Er hat einen Vorgänger in Owen (vgl. auch Stroth).

Griesbachs Interesse orientiert sich traditionalistisch an der Apostolizität des MtEv und zielt auf die Zuverlässigkeit der Evangelisten (*fides auctorum*) und die Wirklichkeit des Berichteten (*veram eventuum*). Unter diesem Gesichtspunkt wertet er Mk theologisch ab. Er verwirft aber zugleich die Papiasnotizen und das Aperçu Augustins (s. o. Abschn. 2.6) und arbeitet statt dessen mit einem synoptischen Vergleich an Hand seiner Synopse (s. o. Abschn. 1.3.2). In dieser Abwendung von der altkirchlichen Tradition und der Hinwendung zum synoptischen Text selbst liegen Rang und Bedeutung der Untersuchung Griesbachs, die auch deren Ergebnissen bis heute manchen Beifall verschaffen.

Ausgehend von der Tatsache, daß Mk fast ganz in Mt und (oder) Lk enthalten ist – zum Sondergut des Mk zählt Griesbach 24 Verse –, konstatiert Griesbach, daß Mk in der *Anordnung* seines Stoffes stets wenigstens einem der beiden Seitenreferenten folge. Verläßt er die Reihenfolge des einen, dann nie die des anderen. So bewegt er sich, in einer synoptischen Tabelle angeschaut, gleichsam im Zickzack zwischen Mt und Lk von Beginn bis Ende seines Buches, und bei genauem Zusehen, meint Griesbach, könne man auch erkennen, warum er jeweils dem einen Führer die Gefolgschaft aufsaugt und dem anderen sich anvertraut.

Griesbach legt dem Leser eine entsprechende Tabelle vor und folgert: „Du kannst es mit eigenen Augen sehen: Mk hat die Bücher des Mt und des Lk zur Hand gehabt, beide stets zu Rate gezogen, aus beiden das genommen, was seiner Meinung nach seinen Lesern am nützlichsten sei, jetzt Mt, dann Lk zeitweilig aus der Hand gelegt, immer aber zu derselben Stelle zurückkehrend, wo er ihn verlassen hatte“ (370, aus dem Lateinischen; vgl. schon Büsching; s. o. Abschn. 3.5.2). An einigen Beispielen zeigt Griesbach darüber hinaus, daß Mk, wo er in der *Reihenfolge* dem einen der beiden Seitenreferenten folgt, er doch stets die Parallele des anderen mit vor Augen hat und sie mit dem ‚führenden‘ Text kombiniert.

Die Frage, warum Markus von dem vielen, was er, der Jerusalemer Begleiter der Apostel, hätte berichten können, im wesentlichen nur wiedergibt, was er bei Mt und Lk las, und dies in verkürzender Auswahl, beantwortet Griesbach mit der Auskunft, er habe sich eben von vornherein ein Exzerpt vorgenommen. 1794 ergänzt er, Markus habe für Heidenchristen geschrieben, die ein kurzes Evangelium von ihm wünschten und auf alle Stücke, die sich mit jüdischen Problemen befaßten, verzichten wollten. Im übrigen müsse man unsere Unkenntnis der Abfassungsverhältnisse in Rechnung stellen. Angesichts solcher Thesen machen die markinischen Zusätze (3,7–12; 4,26–29; 7,32–37; 8,22–26; 13,33–36) Griesbach nicht geringe Schwierigkeiten, und er versucht, Gründe zu finden, warum Mk in diesen Fällen seine selbstgewählte Bescheidung aufgibt und eigene Überlieferung einfügt.

Viele Forscher schlossen sich Griesbach an. Die einen benutzten seine engere Hypothese als Hilfs-Hypothese vorwiegend im Rahmen der Traditions-Hypothese (so z. B. Schwarz und De Wette; s. o. Abschn. 3.4.3), aber auch der Diegesen-Hypothese (z. B. Credner; s. o. Abschn. 3.3.2), der Urevangeliums-Hypothese (s. o. Abschn. 3.2.2) und der Benutzungs-Hypothese mit Lk-Priorität (s. o. Abschn. 3.5.2). Andere übernahmen das vollständige Schema und bemühten sich, die schwachen Punkte der Griesbachschen Argumentation zu

stärken, darunter z. B. Ammon, Theile, Saunier, Fritzsche und die meisten ‚Tübinger‘ (s. u. Abschn. 3.5.3.3). Meyer vertrat sie in den beiden ersten Auflagen des KEK (1832 und 1844/46), ehe er zur Mk-Priorität überging (s. u. Abschn. 3.5.5). Sieffert hält dabei das kanonische MtEv für eine nicht von dem Apostel selbst stammende überarbeitete Fassung des ursprünglichen aramäischen MtEv (vgl. im übrigen das Lit.-Verz.: J. J. Griesbach, *Synoptic and Text-critical Studies 1776–1976*, 1978 [MSSNTS 34] 176ff; 219).

So überzeugend das methodische Vorgehen von Griesbach ist, so problematisch ist seine Quellenhypothese selbst. Die Ableitung des LkEv von Mt leidet unter den schon oben (Abschn. 3.5.3.1) genannten Schwierigkeiten, denen sich Griesbach und seine Nachfolger nicht hinreichend stellen. Auf die Frage, warum Mk seine Vorlagen radikal gekürzt, zugleich aber partiell auch erweitert hat, erhält man keine befriedigende Auskunft. Die Erklärung von Schwarz (s. o. Abschn. 3.4), Mk habe Mt und Lk nur auf das hin exzerpiert, was er Papias zufolge (s. o. Abschn. 2.4) aus den Lehrvorträgen des Petrus gehört habe, hatte Griesbach schon im voraus zurückgewiesen: Wenn Petrus den Markus so stark bei der Auswahl des Stoffes geleitet habe, müßten im MkEv auch im übrigen die Lehrvorträge des Petrus sichtbar werden; davon könne aber keine Rede sein.

Viele Kritiker halten es für einen Widerspruch, daß sich Markus einerseits entweder Mt oder Lk zum Führer bei der Reihenfolge des Stoffes gewählt haben soll, andererseits aber bei der Stoffdarbietung im einzelnen stets beide Vorlagen kombinierte (für das letztere Verfahren gilt als klassisches Beispiel Mk 1,32 par.). Vor allem aber ist dies Kombinationsverfahren selbst unbegreiflich. Griesbachs Hypothese setzt voraus, daß Mk in den Fällen, in denen Mt und Lk im gemeinsamen Stoff nicht übereinstimmen, entweder die Formulierung des einen oder (und) des anderen übernimmt oder – das ist überwiegend der Fall – *selbständig* formuliert. In den Fällen aber, in denen Mt und Lk übereinstimmen, müßte er ihnen, von unspezifischen Ausnahmen abgesehen (s. u. Abschn. 3.5.5.4), skrupulös gefolgt sein. Für dies widersprüchliche Verfahren gibt es keinen einleuchtenden Grund.

Neuerdings hat Farmer mit Unterstützung von Dungan, Orchard, Longstaff u. a. sowie Stoldt (der freilich das Verhältnis zwischen Mt und Lk offen läßt) die Hypothese Griesbachs mit Vehemenz zu erneuern versucht, ohne daß wesentliche neue Argumente begegnen. Der Widerspruch gegen die herrschende Mk-Priorität überwiegt die positive Begründung der Hypothese Griesbachs. Soweit sich dieser Widerspruch auf die *minor agreements* bezieht, ist er unbegründet (s. u. Abschn. 3.5.5.4). Das von Farmer u. a. in der Nachfolge Griesbachs stark herausgestellte Argument der *Reihenfolge* des Stoffes ist dagegen als solches neutral: Die Reihenfolge des synoptischen Stoffes erklärt sich sowohl, wenn Mt und Lk unabhängig voneinander Mk benutzt haben (vgl. Lachmann; s. o. Abschn. 3.3.3), wie wenn Mk ein Auszug aus Mt und Lk ist. Entscheidend ist aber, daß sich im ersten Fall die Abweichungen des Mt und Lk von Mk, wie schon Lachmann nachwies, leicht erklären lassen, während es im zweiten Fall für das Springen des Mk zwischen der Ordnung des Mt und des Lk keinen vergleichbaren Grund gibt. – In die neuere Diskussion über die Griesbachsche Hypothese haben u. a. Reicke, Frye, Talbert, McKnight, Tuckett, Peabody, Buchanan, Fuller eingegriffen. Eine definitive Widerlegung jeder Gestalt der Mt-Priorität (und der unaktuellen Lk-Priorität) erfolgt durch die Redaktionskritik (s. u. Abschn. 5). Sie zeigt, daß sich keine charakteristischen Züge matthäischer (und lukanischer) Redaktion bzw. Theologie bei Mk wiederfinden, die wesentlichen Kennzeichen der markinischen Redaktion aber, z. B. der Messiasgeheimnis-Motiv-Komplex, bei Mt und Lk vorausgesetzt sind (s. u. Abschn. 5.1.4).

#### Literatur

Christoph Friedrich v. Ammon, *Dissertatio de Luca emendatore Matthaei*, Erlangen 1805. – George W. Buchanan, *Has the Griesbach Hypothesis Been Falsified?*: JBL 93 (1974) 550–572. – Ders., *Current Synoptic Studies. Orchard, the Griesbach Hypothesis, and Other Alternatives*: RelLife 46 (1977) 415–425. – Anton Friedrich Büsching, *Die vier Evangelisten mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt . . .*, Hamburg 1766. – Basil C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document-Hypothesis*, Cambridge 1951. – David L. Dungan, *Mark – The Abridgement of Matthew and Luke: Perspective* 11 (1970) 51–97. – Ders., *Reactionary Trends in the Gospel Producing Ac-*

- tivity of the Early Church. Marcion, Tatian, Mark: BETHL 34 (1974) 179–202. – Thomas R. W. Longstaff, Evidence of Conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem, Missoula 1977. – Edward Evanson, The Dissonance of the Four generally Received Evangelists, Ipswich 1792. – William R. Farmer, The Synoptic Problem, New York 1964<sup>2</sup>1976. – Ders., Modern Developments of Griesbach's Hypothesis: NTS 23 (1976/77) 275–295. – Karl August Friedrich Fritzsche, Evangelium Marci, Leipzig 1830. – Roland M. Frye, The Synoptic Problems and Analogies in Other Literatures: W. O. Walker (Hg.), The Relationships Among the Gospels, San Antonio 1978, 261–302. – Reginald H. Fuller, Die neuere Diskussion über das synopt. Problem: ThZ 34 (1978) 123–148. – August Friedrich Gfrörer, Gesch. des Urchristentums. II. Die hl. Sage, Stuttgart 1838. – Johann Jacob Griesbach, Fontes unde  
 10 Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hausierit, Jena 1784. – Hermann Grosch, Der Umfang des vom Apostel Matthäus verfaßten Evangeliums oder des aram. Matthäus, Leipzig 1914. – Wilhelm Hadorn, Die Entstehung des MkEv, Gütersloh 1898. – Hamden G. Jameson, The Origin of the Synoptic Gospels, Oxford 1922. – Robert L. Lindsey, A New Approach on the Synoptic Gospels: CNFJ 22 (1971) 56–63. – Max Meinertz, Einl. in das NT, Paderborn<sup>3</sup>1921. – Bernard Orchard, Matthew,  
 15 Luke and Mark, Manchester 1976. – Henry Owen, Observations on the Four Gospels, London 1764. – David Peabody, A Pre-Marcian Prophetic Sayings Tradition and the Synoptic Problem: JBL 97 (1978) 391–409. – Bo Reicke, Griesbach u. die synopt. Frage: ThZ 32 (1976) 341–359. – Heinrich Saunier, Über die Quellen des Evangeliums des Marcus, Berlin 1825. – Adolf Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929. – Matthias Schneckenburger, Beitr. zur Einl. in das NT, Stuttgart 1832, 35. –  
 20 Friedrich Ludwig Sieffert, Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, Königsberg 1832. – Hans-Herbert Stoldt, Gesch. u. Kritik der Markushypothese, Göttingen 1977. – Friedrich Andreas Stroth, Von Interpolationen im Evangelio Matthäi: RBML 9 (1781) 99–156. – Charles H. Talbert/Edgar V. McKnight, Can the Griesbach Hypothesis Be Falsified?: JBL 91 (1972) 338–368. – Wilhelm Theile, De trium priorum evangeliorum necessitudine, Leipzig 1825. – C. M. Tuckett, The Griesbach  
 25 Hypothesis in the 19th Century: Journ. for the Study of the NT 3 (1979) 29–60. – Léon Vaganay, Le Problème Synoptique. Une hypothèse de travail, Paris 1954. – Paul Joachim Siegmund Vogel, Über die Entstehung der drei ersten Evangelien: JATL 1 (1804) 1–65. – Norman Walker, The Alleged Matthaean Errata: NTS 9 (1962/63) 391–394. – Theodor Zahn, Einl. in das NT, Leipzig, II<sup>3</sup>1907, 163 ff.

3.5.3.3. *Tübinger Tendenzkritik.* Einen charakteristischen Gebrauch von der Benutzungs-Hypothese mit Mt-Priorität machte die →Tübinger Schule unter dem maßgeblichen Einfluß von F. C. →Baur. Baur zufolge verlief die Geschichte des Urchristentums nach einem festen Entwicklungsschema. Aus der *Religion* Jesu erwuchs eine judaistische, *gesetzliche Theologie* (These), der sich eine *gesetzesfreie Theologie* entgegenstellte (Antithese), welche Theologen sich im weiteren geschichtlichen Prozeß zu einer höheren Einheit (Synthese) zusammenfanden. Alle neutestamentlichen Schriften sind in diesen Geschichtsprozeß einzuordnen, auch die Evangelien.

Mt bzw. seine gesetzliche Grundschrift repräsentiert die judaistische These. Lk bzw. ein Ur-LkEv, in Kenntnis des MtEv geschrieben, stellt ihm unter paulinischem Einfluß die gesetzesfreie Antithese entgegen. Joh bildet die Synthese. Mk ist im Dreitakt dieser Tendenzen überzählig. Baur greift darum auf die Hypothese Griesbachs zurück: Mk ist ein bloßer Auszug aus Mt und Lk, tendenzlos und bloß von objektiv-historischem Interesse geleitet. Die Koinzidenz zwischen der Tübinger Tendenzkritik und der Griesbachschen Benutzungshypothese ist auffällig und zufällig.

Zur Tübinger Schule zählten vor allem Schwegler und Zeller, anfangs auch Ritschl, in  
 45 einigem Abstand Köstlin u. v. a. Eigenwillig vertrat im Rahmen der Tendenzkritik Hilgenfeld jene Gestalt der Benutzungs-Hypothese, die Mk (als zwischen Mt und Lk vermittelndes Zeugnis eines universalistischen Judenchristentums) zwischen Mt und Lk plaziert (s. o. Abschn. 3.5.3.1); ähnlich auch Holsten, für den Lk die Synthese zwischen Mt und dem *paulinischen* Mk bildet, und Eichthal. Der ‚sächsische Anonymus‘ (Hasert) kam unabhängig  
 50 von Baur zu ähnlichen Ergebnissen wie dieser: die *apostolischen* Evangelien als solche seien „*Parteischriften*, nicht aber *Geschichtswerke*“ (431); Mk sei *Synthese* von Mt und Lk.

Als die Untersuchungen der ‚Tübinger‘ erschienen, war die Mt-Priorität bereits im Prinzip überholt. Auch erwies sich das starre tendenzkritische Schema je länger desto mehr als unhaltbar und als ungeeignet, das synoptische Problem hinreichend zu erhellen. Dennoch  
 55 bedeutete die Tübinger Schule in zwei zusammenhängenden Hinsichten einen wesentlichen Fortschritt in der Erforschung der synoptischen Evangelien.

*Erstens:* Baur rückt nach Vorgang von Wilke und Bauer (s. u. Abschn. 3.5.4.2f) die Frage nach der schriftstellerischen Leistung bzw. der Theologie der Evangelisten in den Vordergrund des Interesses. „Da überhaupt für uns alles Geschichtliche erst durch das Medium des erzählenden Schriftstellers hindurchgeht, so ist auch bei der Kritik der evangelischen Geschichte die erste Frage nicht, welche objektive Realität diese oder jene Erzählung an sich hat, sondern vielmehr, wie sich das Erzählte zum Bewußtseyn des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittlung es für uns ein Objekt des historischen Wissens ist“ (Krit. Unters. 73). Dies methodische Prinzip, mit dem Baur sich als Schüler Herders erweist (s. o. Abschn. 3.4.1), behält unabhängig von der Tübinger Tendenzkritik sein Recht und liegt der modernen Redaktionskritik (s. u. Abschn. 5) zugrunde.

*Zweitens:* Baur erkennt den Wert der Evangelien gerade in der schriftstellerischen Leistung der Evangelisten, nicht in ihrem historischen Kern. Er lobt, daß für den Verfasser des JohEv „die geschichtliche Wirklichkeit nur eine äußere, das an sich Wahre für das Bewußtsein vermittelnde Form“ sei (Theol. 407). Das umfangreiche Sondergut des Lk beruht keinesfalls „auf einem historischen Grunde“ (Krit. Unters. 474), sondern weist dem LkEv einen Platz auf dem Weg zur reinen Idealität an (501). Entsprechendes gilt für das Sondergut des Mk (557 ff), und auch Mt „ist schon ein sekundärer Bericht, dessen Verhältnis zu dem objektiven Thatbestand nur annäherungsweise bestimmt werden kann“ (620 f).

Ein Evangelium hat für Baur seinen Wert also nicht, wie bis dahin in der Regel (s. aber u. Abschn. 3.5.4.2f) vorausgesetzt, in seiner Nähe zum Historischen, sondern in der Vollkommenheit des in ihm sich ausdrückenden christlichen Bewußtseins. Mag dies sich auch bei Baur auf einem fragwürdigen idealistischen Hintergrund darstellen, so bleibt doch die Frage, ob die Evangelisten als *Theologen* recht gewürdigt werden, wenn man ihre Evangelien für die historische Rückfrage nutzt. Diese Frage begleitet die Erforschung der synoptischen Evangelien bis heute als eine *offene* Frage.

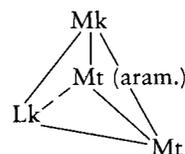
#### Literatur

Ferdinand Christian Baur, Krit. Unters. über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter u. Ursprung, Tübingen 1847. – Ders., Das MkEv nach seinem Ursprung u. Charakter, Tübingen 1851. – Ders., Vorl. über die ntl. Theol., Leipzig 1864. – Gustave d'Eichthal, Les évangiles, Paris 1863. – Reginald H. Fuller, Baur Versus Hilgenfeld. A Forgotten Chapter in the Debate on the Synoptic Problem: NTS 24 (1977/78) 355–370. – Anonymus (Christian Adolf Hasert), Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verf. u. ihr Verhältnis zueinander, Leipzig 1845. – Adolf Hilgenfeld, Das Markus-Evangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Lit., seinem Ursprung u. Charakter, Leipzig 1850. – Ders., Die Evangelien nach ihrer Entstehung u. gesch. Bedeutung, Leipzig 1854. – Carl Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synopt. Frage, Leipzig 1883. – Ders., Die synopt. Evangelien nach der Form ihres Inhalts, Heidelberg 1885. – Karl Reinhold Köstlin, Der Ursprung u. die Komposition der synopt. Evangelien, Stuttgart 1853. – Albrecht Ritschl, Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas, Tübingen 1846. – Albert Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846. – Eduard Zeller, Über den dogm. Charakter des dritten Evangeliums: ThJb(T) 2 (1843) 59–90.

#### 3.5.4. Markus-Priorität

3.5.4.1. *Gottlob Christian Storr* (1746–1805) vertrat als erster 1786 die Mk-Priorität. Obschon konservativer Harmonist, fragt er nach Anlaß und Zeit der Evangelien, um die richtige Reihenfolge der Erzählungen festlegen zu können. Entgegen dem üblichen harmonistischen Verfahren (s. o. Abschn. 1.2) ordnet er Mt den übrigen Evangelien nach bzw. unter.

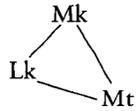
Markus schrieb als erster auf Anregung des Petrus für die Gemeinde Antiochiens, welche die Jesusgeschichte nicht aus eigener Anschauung kannte, sein Evangelium. Der Antiochener Lukas besaß es also von Hause aus und bereicherte es mit Nachrichten, die er in Palästina mündlich in Erfahrung gebracht hatte; er schrieb in Rom, als Paulus dort gefangen lag. Matthäus schrieb bald nach Mk sein aramäisches Evangelium für die palästinische Gemeinde, Mk benutzend und ergänzend. Da er einen eigenen – nicht chronologischen – Plan verfolgte, gab er die Ordnung des Mk preis. Lukas dürfte Mt gekannt, jedoch nicht benutzt haben. Der griechische Übersetzer des Mt orientierte sich an Mk und Lk.



Storr plädiert für die Mk-Priorität u. a. mit dem Argument, ausführlichere Schriften seien in der Regel die späteren, und ein Grund für eine Kürzung des Mt (und Lk) durch Mk sei ersichtlich nicht gegeben (Zweck 287 ff), sowie mit Hinweis darauf, daß Mt und Lk den Plan des Mk vor sich gehabt haben (283).

- Die Mk-Priorität spielte indessen zunächst nur als Hilfshypothese eine Rolle, z. B. bei Herder (s. o. Abschn. 3.4.1) und Credner (s. o. Abschn. 3.4.3) im Rahmen der Traditions-Hypothese, bei Gratz (s. o. Abschn. 3.2.2) im Rahmen der Urevangeliums-Hypothese und vor allem bei Lachmann (s. o. Abschn. 3.3.3) im Rahmen der Diegesen-Hypothese, der das wichtige Argument beibringt, daß sich zwar die Abweichungen des Mt und Lk von der Reihenfolge des Mk gut erklären lassen, nicht aber der von Griesbach angenommene umgekehrte Vorgang (s. o. Abschn. 3.5.3.2). – Dem (Grund-)Schema Storrs folgen in neuester Zeit wieder Farrar (dazu Downing), West, Goulder, Simpson u. a.

- 3.5.4.2. Der Titel des Buches von *Christian Gottlob Wilke* (1786–1854) (*Der Urevangelist*) täuscht; denn Wilke will im Gegensatz zur Urevangeliums-Hypothese nachweisen, daß die gemeinsame Relation der Synoptiker – der ‚Urevangelist‘ – nicht außerhalb von ihnen liegt, sondern unter ihnen selbst (im MkEv) zu finden sei. Das Buch richtet seine Aufmerksamkeit deshalb ganz auf jene Teile der synoptischen Tradition, die sich in allen drei Evangelien finden und die Wilke (s. o. Abschn. 1.3.3) in das ‚Reflexionsmäßige‘, bei dem die Übereinstimmungen, und das ‚Gedächtnismäßige‘, bei dem die Unterschiede überraschen, einteilt. Gegen Ende seines Buches versucht Wilke indessen auch den kurzen Nachweis, daß Mt jenes Gut, das er nur mit Lk gemeinsam hat, aus diesem entlehnt habe. Er vertritt also eine vollständige Benutzungshypothese, ohne freilich die Frage zu klären, woher Lk seinen Überschuß über Mk hat.



- Unter konsequentem Verzicht auf jede traditionalistische Begründung nimmt Wilke sich vor, „den Geheimnissen des Textes nachzuspüren, um wo möglich aus seinen eigenen Tiefen, als ob diese noch nicht untersucht wären, Resultate zur Beantwortung unserer Frage hervorzuholen“ (22). Er vergleicht „Schrift mit Schrift“ (178), „um zu untersuchen, welche Darstellung das ursprüngliche Gepräge am reinsten ausdrücke“ und „um fremdartige Beimischungen vom Ursprünglichen abzuschneiden“ (24). Dabei vergleicht er bewußt vor allem Form, Stil, Ausdruck, Gedankenbildung, weniger den Inhalt der parallelen Abschnitte. Der Vergleich zeigt: „Bestand der Relation, Anlage und Abzweckung, Form und Ausdruck derselben – auf welches von diesen wir auch den Blick richten: Markus’ Darstellung hat, wo sich ihr Parallelen in den andern Evangelien zur Seite stellen, vor ihnen die Zeichen der Originalität“ (457). Mk erweist sich „im Ganzen wie im Einzelnen (als) ein Kunstwerk“ (670); es enthält apostolische Kunde (657 f) in kunstvoller schriftstellerischer Komposition (684).

- Wilkes Verdienst ist vor allem, mit Nachdruck zur Geltung gebracht zu haben, daß sich das synoptische Problem nur lösen läßt, wenn man die Evangelien als *schriftstellerische* Produkte miteinander vergleicht. Das Buch Wilkes wird von Formulierungen wie ‚schriftstellerische Willkür‘, ‚Berechnung‘, ‚Kunst‘, ‚Freiheit‘, ‚schriftstellerischer Zweck‘, ‚Plan‘, ‚Gesichtspunkt‘ usw. beherrscht. Wilke zeigt dabei, daß „Markus von dem, was eigentümliche Schreibearbeit seiner Nebenschriftsteller ist, nichts hat“ (428), während diese umgekehrt „den Geist seiner Rede und Darstellung“ in den mit ihm gemeinsamen Stücken belegen 457 ff. Hat er diesen Gesichtspunkt auch insofern unzureichend durchgeführt, als er, wie schon Weisse in seiner Besprechung (616) beklagte, das *Inhaltliche* (Theologische) vernachlässigte, so hat doch die Redaktionskritik (s. u. Abschn. 5), dies Inhaltliche bedenkend, das Hauptergebnis Wilkes, die Mk-Priorität, glänzend bestätigt. In der Ableitung des Mt von Lk hat Wilke sich dagegen grob vergriffen, und nicht von ungefähr fällt der Nachweis dessen, daß Mt auch lukanischen Geist reflektiere (685 ff; vgl. 460 ff), kläglich aus. Bei Mt finden sich in Wirklichkeit keine Spuren lukanischer Redaktion; unerklärlich wäre auch, warum Mt soviel lukanischen Stoff ausgelassen haben und warum er in den allen drei gemeinsamen Stücken stets nur Mk, nie Lk gefolgt sein soll.

- Für das Gesamte seiner Hypothese fand Wilke deshalb nur wenige Nachfolger, zumal Bauer sie in den Augen der Zeitgenossen diskreditierte (s. u. Abschn. 3.5.4.3) und Volkmar sie nicht retten konnte (s. u. Abschn. 3.5.4.4). Relativ eng an Wilke schließt sich neben Scholten Pfeleiderer an, der auf die von Wilke offen gelassene Frage nach der Herkunft des über Mk hinausgehenden lukanischen Stoffes, an dem auch Mt partizipierte, weniger mit Hinweis

„auf bestimmte geschichtliche Quellen als auf die schriftstellerische Kunst des Verfassers“ (417) antworten will.

Mit der Betonung des Schriftstellerischen wandte Wilke sich, wie schon der Titel seines Buches zeigt, mit Bedacht gegen die Traditions-Hypothese überhaupt (s. u. Abschn. 3.4) und speziell gegen das mythische ‚Leben Jesu‘ von Strauß (s. o. Abschn. 3.4.5). Daß Bauer die historische Skepsis von Strauß mit Wilkes Prinzip des Schriftstellerischen verband, war deshalb nicht im Sinne Wilkes.

3.5.4.3. B. → *Bauer* wendet sich 1841 zunächst gegen die Traditions-Hypothese. Er begrüßt Weisses Nachweis (s. o. Abschn. 3.4.4), daß die synoptische Tradition „der Gemeinde in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens fremd gewesen sey“ (Kritik der ev. Gesch. I, V), und er bestreitet gegenüber Strauß die mythenbildende Kraft der Gemeinsage, weil die Überlieferung nicht die Hand „um zu schreiben hat, den Geschmack, um zu componieren, die Urtheilskraft, um das Zusammenhängende zu verbinden, Fremdes abzuschneiden“ (Kritik 1850, VIII). Zugleich lobt er das Buch von Wilke, „dessen Angedenken unsterblich seyn wird“ (Kritik der ev. Gesch. I, XI), und radikalisiert dessen Ansicht von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien. Eine Arbeit über Joh hatte Bauer 1840 zu der Überzeugung geführt, daß ein Evangelium „rein schriftstellerischen Ursprungs seyn könne“ (ebd. XIV). Mit dieser Einsicht schreitet er weiter zu den Synoptikern. Was Lk und Mt über Mk hinaus haben, gilt ihm als „freie Schöpfung“ der Evangelisten, vornehmlich also des Lukas. Zu Mk meint Bauer: „Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist und dem Evangelium des Marcus den Charakter eines ‚Kunstwerkes‘ gibt“, wie Wilke gezeigt hatte, so ist die letzte Aufgabe der Kritik „nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt daraufhin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist“ (XIV f). Das Ergebnis dieser Untersuchung ist die These vom „schöpferischen Urevangelisten“.

Aus Bauers philosophischen Voraussetzungen, die ihn schließlich zu einer Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu führten (s. dazu Schweitzer 141 ff. 444 ff), erwuchs auch das Destruktive seiner Kritik. An dem ‚religiösen Bewußtsein‘ der Evangelisten, d. h. an ihrem christlichen Bekenntnis, das in der evangelischen Erzählung schöpferisch Gestalt gewann, war Bauer im Unterschied zu den Tübingern (s. o. Abschn. 3.5.3.3) und Volkmar nicht interessiert, weil er es für ein ‚entfremdetes Produkt‘ des Geistes hielt. Wegen der fruchtbaren Radikalität, mit der Bauer das schriftstellerische Prinzip in der Erforschung der synoptischen Evangelien durchführte, ist Schweitzers Urteil dennoch berechtigt, Bauers ‚Kritik‘ sei „ein Dutzend gute Leben-Jesu wert“ (161).

3.5.4.4. *Gustav Volkmar* (1809–1893), dessen Buch von 1870 Wrede „das geistreichste und scharfsinnigste und m. E. überhaupt das bedeutendste, das wir über Markus besitzen“, genannt hat (Messiasgeheimnis 283 [s. u. Abschn. 4.1]), geht wie Bauer von der Beobachtung Weisses (s. o. Abschn. 3.4.4) aus, daß die synoptische Tradition in der frühen Gemeinde nicht verbreitet war. Mit Wilke hält er Markus für den ‚Urevangelisten‘, mit Bauer für einen ‚schöpferischen Urevangelisten‘. Das MkEv ist eine um 73 verfaßte „Lehrschrift des wahren Christenthums“ (VIII), „eine selbstbewußte Lehrpoesie auf historischem Grunde“ (643), und der „Inhalt der Erzählungen ist durchweg als sinnbildliche Darstellung paulinischer Lehre zu begreifen“ (644). Seine „großartige Lehrschrift ist die Grundlage für alle weiteren Lehrschriften ähnlich evangelischer Gestalt geworden“ (VIII).

Lukas schreibt um 100. Ihm standen neben Mk einige geschichtliche Nachrichten und „eine reichere Spruch-Überlieferung der Gemeinde“ (647) zur Verfügung. Vor allem aber führt er das von Mk Gebotene selbständig aus. Matthäus versucht eine Art Evangelien-Harmonie aus Mk und Lk. Er schreibt um 110 und bietet, von einigen Sprüchen abgesehen, keine Gemeinetradition. Markus ist der Schöpfer der synoptischen Tradition. Sein Werk ist als dichterisches Kunstwerk anzusehen, mögen auch geschichtliche Erinnerungen und überlieferte Sprüche aufgenommen sein; die historische Rückfrage erweist sich dem Evangelium gegenüber als im wesentlichen unangemessen (vgl. Wildemann 303–409).

Volkmar fürchtet, man werde ihn mit Bauer in einen Topf werfen, obschon sich doch Bauers Buch zu dem seinen „wie Zerstören zum Leben-Suchen und Erhalten“ verhält (Religion Jesu 554). Er stellt

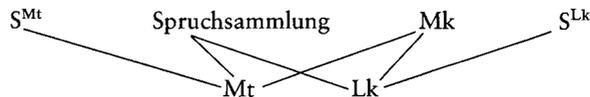
- deshalb seinem Buch das Motto voran: „Die Kritik verliert nicht die Kirche, sondern gewinnt sie“. „Das erzählende Evangelium ist nur eine neue, höhere Form“ des apostolischen Evangeliums, das in der frohen Botschaft besteht, „daß der Erretter oder Christus erschienen ist in Jesus dem Gekreuzigten, aber Auferstandenen“ (Religion Jesu 275). Es diene der Glaubwürdigkeit der synoptischen Stoffe, wenn man die wunderhaften Berichte nicht im vordergründigen Sinn wörtlich nimmt, sondern so versteht, wie sie verstanden werden *wollen*: als Lehrpoesie, der nicht *multa* zugrundeliegt, sondern *multum*, nämlich die verbindliche Glaubensverkündigung. Gegenüber der theologischen Hochschätzung des spätesten Evangeliums (Joh) durch seinen Lehrer Baur (s. o. Abschn. 3.5.3.3) bedeutet Volkmars Hinwendung zu dem frühesten Evangelium (Mk) eine Abkehr vom Idealismus.
- 10 Durch die enge Bindung an die Tübinger Tendenzkritik – Markus als Pauliner –, seine dementsprechend oft krause Allegoristik, seine Überschätzung der Originalität des MkEv und die verfehlte These, Mt habe Lk benutzt, hat Volkmar seine originelle Konzeption auch wieder verdorben. Dies, der Mißbrauch, den Bauer mit dem schriftstellerischen Prinzip getrieben hatte, und der historisierende Geist der Zeit (s. u. Abschn. 3.5.5) ließen Volkmars Werk bald in Vergessenheit geraten. Seine Konzeption der
- 15 synoptischen Tradition wurde indessen nicht widerlegt; sie ist darum noch nicht erledigt.

#### Literatur

- Bruno Bauer, Kritik der ev. Gesch. der Synoptiker, 3 Bde., Leipzig 1841/42 = Hildesheim 1974. – Ders., Kritik der Evangelien u. Gesch. ihres Ursprungs, 4 Bde., Berlin 1850/2. – Francis G. Downing, Towards the Rehabilitation of Q: NTS 11 (1964/65) 169–181. – Austin Farrar, On Dispensing with
- 20 ‚Q‘: Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot, Oxford 1955, 55–88. – Michael D. Goulder, On Putting Q to the Test: NTS 24 (1977/78) 218–234. – Otto Pfliederer, Das Urchristentum, Berlin 1887. – Johann Heinrich Scholten, Das älteste Evangelium, Elberfeld 1869. – Ders., Das paulinische Evangelium, Elberfeld 1881. – Albert Schweitzer, Gesch. der Leben Jesu Forschung, Tübingen
- 25 1913. – Robert T. Simpson, The Major Agreements of Matthew and Luke Against Mark: NTS 12 (1965/66) 273–284. – Gottlob Christian Storr, Über den Zweck der ev. Gesch. u. der Briefe Johannis, Tübingen 1786. – Ders., De fontibus Evangeliorum Matthaei et Lucae, Tübingen 1794. – Gustav Volkmar, Die Religion Jesu u. ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stand der Wiss., Leipzig 1857. – Ders., Die Evangelien oder Marcus u. die Synopsis, Leipzig 1870<sup>2</sup>1876. – Christian Hermann Weisse, Rez. v. C. G. Wilke, Der Urevangelist (s. u.): Jb. für wiss. Kritik (1838) 595–623. – H. Philip
- 30 West, A Primitive Version of Luke in the Composition of Matthew: NTS 14 (1967/68) 75–95. – Bernd Wildemann, Das Evangelium als Lehrpoesie. Leben u. Werk Gustav Volkmars, Diss. Theol. Berlin 1982. – Christian Gottlob Wilke, Der Urevangelist, oder exegetisch-krit. Unters. über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien, Dresden/Leipzig 1838.

#### 3.5.5. Zwei-Quellen-Theorie

- 35 3.5.5.1. Wie Wilke und unabhängig von ihm vertrat auch Christian Hermann Weisse (1801–1866) 1838 die Mk-Priorität. Das nur Mt und Lk gemeinsame Gut führte er im Anschluß an Schleiermacher (s. o. Abschn. 3.3.2), Lachmann (s. o. Abschn. 3.3.3), Gratz (s. o. Abschn. 3.2.3) u. a. auf eine verlorengegangene Spruchsammlung zurück, die Mt und Lk unabhängig voneinander benutzt haben. Dazu tritt bei Mt wenig, bei Lk mehr an Sondergut
- 40 (= S). Damit begründete Weisse die Zwei-Quellen-Theorie, bei der es sich um eine geniale Verbindung vorhandener Thesen handelt:



- Weisse begründet seine Theorie primär traditionalistisch mit dem Papiaszeugnis (s. o. Abschn. 2.4), wobei er den Mt des Papias mit der verlorenen Spruchsammlung identifiziert, und mit Verweis auf den Lk-Prolog. Im MkEv meint er Reflexe der von Papias behaupteten Petrus-Predigten erkennen zu können. Dazu treten literarische Beobachtungen. Wie Wilke hält Weisse Schreibart und schriftstellerische Komposition des Mk für ursprünglich (I, 65 ff). Vor allem löse sich auf diese Weise das synoptische Problem einfach und vollständig.
- 50 Es ist dies generelle Lösungspotential mehr als die Einzelbegründungen Weisses, das der Zwei-Quellen-Theorie eine nahezu ungeteilte Anerkennung verschafft hat. Die begrenzte *Auswahl* des Stoffes (s. o. Abschn. 1.3.3) geht auf den schriftstellerischen Ursprung des MkEv und der Spruchsammlung zurück; die gleichartige *Anordnung* beruht auf Mk, in des-

sen Aufriß Mt und Lk den Stoff der Spruchsammlung je nach ihrem Ermessen einordneten; *Gemeinsamkeiten und Abweichungen im Wortlaut* folgen aus der freien Benutzung derselben Quellen. Die Dubletten (s. u. Abschn. 3.5.5.6) erklären sich zwanglos, wenn Mt und Lk dieselben Herrenworte sowohl bei Mk wie in der Spruchsammlung lasen (I,82 f). Die quellenkritische Unterscheidung von ‚Reflexionsmäßigem‘ und ‚Gedächtnismäßigem‘ erleichtert, das unterschiedliche traditionsgeschichtliche Verhalten beider Größen zu verstehen (s. o. Abschn. 3.4.4).

Für Weisse waren darüber hinaus zwei Phänomene wichtig. *Erstens*: Indem er die synoptische Tradition im wesentlichen auf zwei *literarische* Quellen zurückführte, lehrte er verstehen, daß sie bis ins 2. Jh. hinein nicht allgemein verbreitet war; denn bei Mk und der Spruchsammlung handelt es sich Weisse zufolge um private Aufzeichnungen, nicht um fundamentale kirchliche Tradition (vgl. Lk 1,3). *Zweitens*: Verfasser der beiden synoptischen Quellen sind der Apostel Matthäus und der Petrusbegleiter Markus. Deshalb besitzen wir in den synoptischen Evangelien „einen Kreis von Berichten über das Leben und die persönliche Lehre Jesu, der in seiner Entstehung seinen wesentlichen Bestandtheilen nach unverkennbar das Gepräge nicht des Dichterischen oder Mythischen, sondern des Geschichtlichen trägt“ (I,94). Durch dieses gegen Strauß (s. o. Abschn. 3.4.5) gerichtete historisierende Interesse wird die Zwei-Quellen-Theorie zur Grundlage der →Leben-Jesu-Theologie (s. u. Abschn. 3.5.5.2).

Schon Weisse beobachtet zwei Schwierigkeiten seiner Theorie: Einmal gibt es Übereinstimmungen im Mk-Stoff bei Mt und Lk gegen Mk (s. dazu Abschn. 3.5.5.4), zum anderen enthält die Spruchsammlung auch einiges an ‚Reflexionsmäßigem‘ (s. dazu u. Abschn. 3.5.5.3 u. 5). Beide Schwierigkeiten erscheinen ihm mit Recht nicht als unüberwindbar.

Als Weisse 1856 noch einmal zum synoptischen Problem zurückkehrt, kann er schon einige Forscher nennen, die ihm im Grundsätzlichen zustimmen (Hitzig; Reuß; Meyer; Thiersch), doch befürchtet er, daß der Gebrauch, den Bauer von der Mk-Priorität gemacht hat (s. o. Abschn. 3.5.4.3), auch der Anerkennung der Zwei-Quellen-Theorie im Wege stehen werde. Um so mehr begrüßt er, daß A. →Ritschl sich von den Tübingern abgewandt und dem ‚positiv-kritischen Standpunkt‘ und der Mk-Priorität zugewandt habe.

3.5.5.2. Das Verdienst, die Zwei-Quellen-Hypothese zu weitester Anerkennung geführt zu haben, kommt *H. J. →Holtzmann* zu, der sie 1863 neuerlich ausführlich begründete und sie weiterhin dezidiert vertrat.

Holtzmann verzichtet weitgehend auf die traditionalistische Begründung Weisses und bevorzugt für die Mk-Priorität die literarischen Argumente Wilkes (s. o. Abschn. 3.5.4.2). Steht aber die Mk-Priorität fest, so ist es „das Nächstliegende“, für den nur Mt und Lk gemeinsamen Stoff eine zweite, „von beiden in ganz verschiedener Weise behandelte Quelle anzunehmen“ (Evangelien 127). Daneben tritt das Holtzmann zufolge im wesentlichen der mündlichen Tradition entnommene Sondergut. „In dieser Form darf die Zweiquellenlehre als der in den weitesten Kreisen unbefangener Forschung zur Reife gediehene Ertrag aller Evangelienforschung auftreten“ (Synoptiker 17).

Den schon von Weisse beobachteten Schwierigkeiten (s. o.) begegnet Holtzmann 1863 mit der Auskunft, Mt und Lk hätten einen gegenüber dem kanonischen Mk etwas umfangreicheren ‚Urmk‘ (s. u. Abschn. 3.5.5.3) benutzt. Diese These widerruft er 1885 in seiner ‚Einleitung in das NT‘ ausdrücklich und rechnet statt dessen damit, daß Mt dem Lk nicht unbekannt geblieben sei.

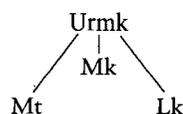
Im Unterschied zu Wilke und Weisse, die dem *ὁ τάξει* des Papias (s. o. Abschn. 2.4) folgten, ist Holtzmann überzeugt, daß Mk einen Aufriß des Lebens Jesu biete, und er hält es schon 1863 für „den schätzbarsten Gewinn unserer Untersuchungen“, daß es nunmehr möglich sei, nach Mk ein „Lebensbild Jesu“ zu zeichnen (468). Diese Beobachtung dient ihm sogar zunehmend als wichtigster Beweis für die Mk-Priorität. Selbst die menschliche Entwicklung Jesu, besonders seines Messiasbewußtseins, und der Erkenntnisfortschritt der Jünger lasse sich (nur) im MkEv erkennen (477 ff). Diesen Einsichten folgte die →Leben-Jesu-Theologie, die in der Regel das Spruchgut aus der Spruchsammlung mit einer Biographie Jesu nach Mk verband.

Aus der engen Verbindung von Zwei-Quellen-Theorie und Leben-Jesu-Theologie hat jüngst z. B. Stoldt (Gesch. [s. o. Abschn. 3.5.3.2] 206 ff) gefolgert, die erstere habe weniger einen wissenschaftlichen Grund, sondern sie verdanke mehr dem Interesse der letzteren ihren Ursprung. Dies Urteil ist verfehlt.

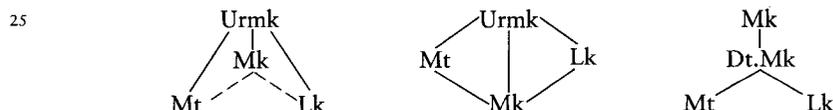
Das Chaos der frühen synoptischen Quellenkritik gebar die Zwei-Quellen-Theorie mit innerer Konsequenz, die Leben-Jesu-Theologie war auf die Mk-Priorität nur bedingt angewiesen (vgl. →Harnack), und der Sturz der Leben-Jesu-Theologie erfolgte auf der Basis der Zwei-Quellen-Theorie, die durch die Einsichten der Redaktionskritik (s. u. Abschn. 5) definitiv bestätigt wird (s. o. Abschn. 3.5.3.2). Allerdings wurde die Ausbreitung der Zwei-Quellen-Theorie durch die Leben-Jesu-Theologie begünstigt. Schon um die Jahrhundertwende setzte sie sich auch im außerdeutschen Bereich und unter den katholischen Exegeten weitgehend durch, obschon letztere durch Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission vom 11. 6. 1911 und 26. 6. 1912 gehalten waren, Mt für eine Schrift des Apostels anzusehen.

3.5.5.3. *Urmarkus-Hypothese*. Wilke (s. o. Abschn. 3.5.4.2; vgl. schon Lachmann, s. o. Abschn. 3.3.3) war davon ausgegangen, daß das kanonische MkEv sich von dem Mt und Lk vorliegenden Exemplar durch mancherlei sekundäre Erweiterungen unterscheidet (ähnlich Bauer und Volkmar). 1838 hält Weisse diese Eingriffe in den Bestand des kanonischen Mk für „ganz und gar unnöthig“ (Rez. v. Wilke [s. o. Abschn. 3.5.4] 613 ff), erkennt sie 1856 aber im Prinzip an. Ebenso urteilt Holtzmann 1863. Die Vorliebe für die Urmarkus-Hypothese hielt auch weiterhin an.

Der Begriff ‚Urmarkus‘ wird nicht immer eindeutig verwendet. Wo er eine *Quelle* des Mk bezeichnet, sollte, auch wenn Mt und (oder) Lk diese Quelle benutzt haben, lieber von ‚Grundschrift‘ gesprochen werden (s. u. Abschn. 4.3.1). Sinnvoll bezeichnet er eine von Mt und (oder) Lk benutzte, dem kanonischen MkEv vorausliegende Fassung desselben.



Diese These läßt mancherlei Modifikationen zu, so eine Doppelbenutzung, eine Verbindung mit der Hypothese Griesbachs (s. o. Abschn. 3.5.3.2; so z. B. Köstlin 356; Reuß 187 ff) oder die Annahme eines Deutero-Mk (neuerdings wieder Brown; Fuchs; Aichinger):



Abgesehen von bloßer stilistischer oder inhaltlicher Bearbeitung des Bestandes gibt es drei prinzipielle Möglichkeiten, das Verhältnis des Urmk (Dt.Mk) zu Mk zu bestimmen: Urmk (Mk) ist länger oder kürzer oder teils kürzer und teils länger als Mk (Dt.Mk). Alle Möglichkeiten wurden vertreten (vgl. Holtzmann, Synoptiker 16).

Die Argumente für die Urmk (Dt.Mk)-Hypothese sind vielfältig. Sofern sie auf dem Bestreben beruhen, die Angaben der Alten Kirche über die Evangelien mit der Zwei-Quellen-Theorie zu vereinen, apokryphe Evangelien in die synoptische Genealogie einzubauen oder den sekundären Mk-Schluß (Mk 16,9–20) in der frühen Überlieferung unterzubringen, verdienen sie keine Erwähnung mehr, zumal sie oft zu einem die Zwei-Quellen-Theorie überlagernden Quellengefüge führten.

Oft irritierte die Forscher, daß die Spruchsammlung auch ‚Reflexionsmäßiges‘ enthielt (Lk 4,1–13 par; 7,1–10 par. 18–23 par; 9,57–62 par; 11,14 par). Weist man aber diesen Stoff deshalb statt der Spruchsammlung einem Urmk zu, fällt es schwer zu erklären, warum Mk ihn gestrichen hat. Tatsächlich gehörten diese Stücke zur Spruchsammlung, wie deren Erforschung zeigt (s. u. Abschn. 3.5.5.5; 5.4). Daß die Wundergeschichten bei Mt oft einen weniger miraculösen Eindruck als bei Mk (und Lk) machen, geht nach Ansicht mancher auf einen weniger mythisierenden Urmk, tatsächlich aber auf Mt selbst zurück, der die Lehre Jesu gegenüber den Wundern bevorzugt (s. u. Abschn. 5.3.1).

Einige größere Abschnitte des MkEv fehlen bei Mt und Lk, nämlich Mk 3,20 f; 4,26–29; 7,32–37; 8,22–26; 13,33–36; 14,51 f. Wer sie einem Urmk abspricht, steht wie schon Griesbach (s. o. Abschn. 3.5.3.2) vor der Schwierigkeit, erklären zu müssen, warum ein Redaktor sie Mk beigab. Dagegen läßt sich zeigen, daß Mt und Lk diese Stücke unabhängig voneinander ausgelassen haben. Beide stießen sich an dem harten Urteil Jesu über seine Angehörigen Mk 3,20 f. Mk 7,32–37 und 8,22–26 gehören zur ‚Großen Auslassung‘ (Mk

6,45–8,26) des Lukas, mit der er sein Evangelium in den Grenzen einer antiken Buchrolle und im Umfang von Act halten will. Mt dürfte dagegen wie sonst an der Massivität der beiden Wundergeschichten Anstoß genommen haben und schafft in 9,27–34 und 15,29–31 geeigneten Ersatz. Mk 4,26–29 fehlt bei Mt, weil er in Mt 13 nur *sieben* Wundergeschichten bringen will, während sich die ‚Kleine Auslassung‘ von Mk 4,26–34 durch das LkEv wie die ‚Große Auslassung‘ erklärt. Mk 13,33f (35f) dürften Mt und Lk als Dublette zu Lk 19,11–27/Mt 25,14–30 angesehen haben.

Auch für die ‚Kleinen Übereinstimmungen‘, welche die Annahme eines Urmk am ehesten rechtfertigen, bedarf es dieser Annahme nicht (s. u. Abschn. 3.5.5.4). Nachdem deshalb Holtzmann 1885 die von ihm zunächst vertretene Urmk-Hypothese aufgab, sind ihm die meisten gefolgt. Neuere Vertreter der Urmk-Hypothese sind z. B. Masson 525 f, Carmignac, Binder, Schenke/Fischer 21 ff.

#### Literatur

Hermann Aichinger, Zur Traditionsgesch. der Epileptikerperikope Mk 9,14–29: Probleme der Forschung, 1978 (SNTU.A 3) 114–143. – Ders., Jesus in der Verkündigung der Kirche, 1976 (SNTU.A 1) 110–153. – Hermann Binder, Von Mk zu den Großevangelien: ThZ 35 (1979) 275–289. – John P. Brown, An Early Revision of the Gospel of Mark: JBL 78 (1959) 215–227. – Jean Carmignac, Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels, 1970 (ASTI 7). – Albert Fuchs, Sprachliche Unters. zu Mt u. Lk. Ein Beitr. zur Quellenkritik, Rom 1971. – Ders., Die Behandlung der kleinen mt/lk Übereinstimmungen gegen Mk durch S. McLoughlin u. ihre Bedeutung für die synopt. Frage: Probleme der Forschung, 1978 (SNTU.A 3) 24–57. – Ders., Die Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern, 1979 (SNTU.B 5). – Ferdinand Hitzig, Über Johannes Marcus u. seine Schriften, Zürich 1843. – Heinrich Julius Holtzmann, Die synopt. Evangelien. Ihr Ursprung u. gesch. Charakter, Leipzig 1963. – Ders., Lb. der hist.-krit. Einl. in das NT, Freiburg 1885<sup>2</sup> 1886<sup>3</sup> 1892. – Ders., Die Synoptiker, 1890<sup>2</sup> 1892<sup>3</sup> 1901 (HC 1/1). – Karl Reinhold Köstlin, Der Ursprung und die Komposition der synopt. Evangelien, Stuttgart 1853. – Charles Masson, L'évangile de Marc et l'église de Rome, Neuchâtel 1968. – Heinrich August Wilhelm Meyer, Das MtEv, <sup>3</sup>1853 (KEK 1/1). – Ders., Die Evangelien des Mk u. Lk, <sup>3</sup>1855 (KEK 1/2). – Eduard Reuß, Gesch. der heiligen Schriften Neuen Testaments, Braunschweig 1842<sup>5</sup> 1874<sup>6</sup> 1887. – Albrecht Ritschl, Über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synopt. Evangelien: ThJb(T) 10 (1851) 450–538. – Heinrich Wilhelm Josias Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, Frankfurt 1852, 100–104. – Hans-Martin Schenke/Karl Martin Fischer, Einl. in die Schr. des NT, Berlin, II 1979. – Christian Hermann Weisse, Die ev. Gesch., krit. u. phil. bearb., 2 Bde., Leipzig 1838. – Ders., Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856.

#### 3.5.5.4. Die ‚Kleinen Übereinstimmungen‘.

Es gibt bei Mt und Lk *im Mk-Stoff* eine Anzahl negativer (Auslassung) und positiver (Zusatz, Wortwahl, Wortstellung, Konstruktion) Übereinstimmungen *gegen Mk*, die im Rahmen der Zwei-Quellen-Theorie in der Regel nicht begegnen dürften. Die Anzahl dieser Stellen läßt sich nur schlecht bestimmen, da in sehr vielen Fällen die Textüberlieferung gespalten ist (vgl. z. B. Lk 20,18/Mt 21,44) und nicht selten mehrere Übereinstimmungen sich am selben Ort verschränken. Die gelegentlich begegnende Zahl von 180 oder 200 Fällen kann darum nur ein lockerer Anhaltspunkt sein (Aufstellungen z. B. bei Hawkins; de Solages; Abbott). Entscheidend ist freilich nicht die *Zahl* der *minor agreements*, sondern die Frage, ob sich die *signifikanten* Stellen unter Voraussetzung der Zwei-Quellen-Theorie erklären lassen.

Die Erklärung der *minor agreements* mit Hilfe der Urmk-Hypothese findet sich heute nur noch selten (s. o. Abschn. 3.5.5.3). Nach ihrer Preisgabe rechnete Holtzmann mit einem ‚nebenhergehenden‘ Einfluß des Mt auf Lk (Einl., 1885, 339, nach Vorgang von Simons). Ihm schlossen sich viele an (s. bei Holtzmann, Synoptiker, <sup>3</sup>1901, 16; heute z. B. wieder Argyle; Wilkens; Meynell; Sanders; Morgenthaller; Boismard). Diese Auskunft hat auszuschneiden; denn die *minor agreements* enthalten keinerlei mathematische Eigenheiten, wie denn auch unbegreiflich wäre, daß Lk aus Mt nur Belanglosigkeiten meist stilistischer Art, nie aber wertvolle Stücke übernommen haben sollte. An dieser Beobachtung scheitert auch die analoge These, Mt habe Lk benutzt (v. Dobschütz). Auch mit einem Einfluß von (mit Mk paralleler) *mündlicher* Tradition auf Mt und Lk darf man nicht rechnen (Grobet 66; Kümmel, Einl. <sup>20</sup>1980, 36; Fuller 132), weil die ‚Kleineren Übereinstimmungen‘ keinesfalls fixierte mündliche Überlieferung wiedergeben (s. im übrigen noch o. Abschn. 3.4.4). Streeters (293–331) Versuch, das Problem der *mi-*

*nor agreements* im wesentlichen durch Anwendung textkritischer Prinzipien – sekundäre synoptische Angleichung vor allem des Lk an Mt – zu lösen, konnte, legt man die allgemeinen textkritischen Regeln zugrunde, gleichfalls nicht gelingen, so gewiß auf diese Weise viele *einzelne* Fälle erklärt werden müssen.

5 Überhaupt gibt es für die ‚Kleineren Übereinstimmungen‘ nicht nur *eine* Erklärung. Die zahlenmäßig weit überwiegenden *negativen* Übereinstimmungen machen dabei die geringsten Schwierigkeiten; denn da Mt und Lk immerfort unabhängig voneinander Mk kürzen, müssen solche Kürzungen oftmals auch zusammenfallen. In signifikanten Fällen lassen sich auch Gründe für die gleichartige Kürzung ermitteln (vgl. z.B. Mk 2,27).

10 Die *positiven* Übereinstimmungen bestehen zum größten Teil aus stilistischen Änderungen „wie z.B. der Beseitigung des Asyndetons durch Einfügung von *καί, δέ, ὃν* im Ersatz von *καί* durch *δέ*, des historischen Präsens oder des Imperfekts durch den Aorist, der Beseitigung des pleonastischen *ἄρχεσθαι* und des unpersönlichen Plurals, auch in Verbesserungen des Wortschatzes“ (Wikenhauser/Schmid 287). Solche Übereinstimmungen müssen  
15 sich angesichts der starken Bearbeitung des Mk durch Mt und Lk unvermeidlich einstellen (vgl. z.B. Mk 2,3.12.21; 4,11.38; 6,10; 12,15.37 par). In Einzelfällen kommt es dabei auch zu übereinstimmenden theologischen Korrekturen, die, wie die Auslegung zeigen kann, Mt und Lk je aus ihrem theologischen Verständnis vornahmen (vgl. z.B. Mk 4,11.41; 6,34; 9,19; 16,6 par.).

20 In anderen Fällen beruht die Übereinstimmung darauf, daß Mt und Lk in der Spruchsammlung eine ‚Dublette‘ (s. u. Abschn. 3.5.5.5) zu Mk lasen (Sanders); auf diese Weise dürften sich z.B. die Parallelen zu Mk 1,2–8.10; 4.30–32; 6,9.11; 8,35; 10,29 erklären.

Im Einzelfall dürfte auch die Urmk-Hypothese insofern Recht haben, als die dem kanonischen Mk zugrundeliegende Handschrift nicht völlig identisch mit den Mt und Lk vorlie-  
25 genden Mk-Handschriften war. So scheinen die signifikantesten positiven Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk, nämlich gegen Mk 14,65 und 14,72, darauf zurückzugehen, daß ihre Mk-Handschriften authentische Überlieferung boten, während der kanonische Mk auf eine Handschrift zurückgeht, die ein bei 14,65 und 14,72 an derselben Stelle beiderseits defektes Blatt enthielt, das ein früher Abschreiber wenig glücklich (Mk 14,65  
30 und 14,72 sind unverständlich) korrigierte.

Auch wenn im Einzelfall die Ursache einer ‚kleineren Übereinstimmung‘ nicht immer mit Sicherheit auszumachen ist, stellen diese insgesamt keinen begründeten Einwand gegen die Mk-Priorität bzw. die Zwei-Quellen-Theorie dar.

Übrigens ist es ein Selbstmißverständnis, wenn die modernen Verfechter der Hypothese Griesbachs  
35 (s. o. Abschn. 3.5.3.2) mit den *minor agreements* gegen die Mk-Priorität argumentieren. Denn da Griesbach zufolge Mk es sich zum Gesetz gemacht hatte, in den aus Mt und Lk übernommenen Stücken dem *gemeinsamen* Wortlaut seiner Vorlagen sklavisch zu folgen, müßte er bei den positiven *minor agreements* dieses Gesetz gebrochen haben. Dafür aber gibt es keine Erklärung, und die in diesem Fall zahlreichen kleineren markinischen Zusätze (= die negativen Übereinstimmungen) verraten in keinem Fall  
40 die Hand des Redaktors Markus.

#### Literatur

- Edwin A. Abbott, *The Corrections of Mark Adopted by Mt and Lk*, London 1901. – Aubrey W. Argyle, *Evidence for the View that St. Luke Used St. Matthew's Gospel*: JBL 83 (1964) 390–396. – Marie-Emile Boismard, *Influences matthéennes sur l'ultime rédaction de l'évangile de Marc*: M. Sabbe (Hg.), *L'évangile selon Marc*, 1974 (BETHL 34) 93–101. – Edward W. Burrows, *A Study of the Agreements of Mt and Lk against Mk*: FS George D. Kilpatrick, 1976 (NT.S 44) 87–99. – Bruno de Solages, *Synopse grecque des évangiles*, Leiden 1959. – Ernst v. Dobschütz, *Mt als Rabbi u. Katechet*: ZNW 27 (1928) 338–348. – Reginald H. Fuller, *Die neuere Diskussion über das syn. Problem*: ThZ 34 (1978) 123–148. – Swithun McLoughlin, *Les accords mineurs Mt-Lk contre Mc et le problème synoptique vers la théorie des deux sources*: J. de la Potterie (Hg.), *De Jésus aux évangiles*, 1967 (BETHL 25), 17–40. – Kendrick Grobel, *Formgesch. u. synopt. Quellenanalyse*, Göttingen 1937. – John C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford 1899. – Hugo Meynell, *The Synoptic Problem. Some Unorthodox Solutions*: Theol. 70 (1967) 386–397. – Robert Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zürich 1971. – Frans  
55 Neiryck, *The Minor Agreements of Mt and Lk against Mk*: JETS 19 (1976) 103–112. – Ed. P. San-

ders, The Argument from Order and the Relationship Between Mt and Lk: NTS 15 (1968/69) 249–261. – Ders., Mk-Q Overlaps and the Synoptic Problem: NTS 19 (1972/73) 453–465. – Edward v. Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Mt benutzt?, Bonn 1880. – Burnett H. Streeter, The Four Gospels, London 1924<sup>9</sup>1956. – Robert L. Thomas, An Investigation of the Agreements Between Mt and Lk Against Mk: JETS 19 (1976) 103–112. – Nigel Turner, The Minor verbal Agreements of Mt and Lk Against Mk: StEv 1 (1959) 223–234. – Alfred Wikenhauser/Josef Schmid, Einl. in das NT, Freiburg<sup>6</sup>1973. – Wilhelm Wilkens, Zur Frage der literarischen Beziehung zw. Mt u. Lk: NT 8 (1966) 48–57.

3.5.5.5. *Die Spruchsammlung – Q*. Für die Spruchsammlung oder Spruchquelle begegnet seit der Jahrhundertwende die historisch (statt ‚apostolische Quelle‘) und literarisch (statt ‚Spruchquelle‘) neutrale Bezeichnung ‚Q‘ (zuerst bei Joh. Weiß: ThStKr 63 [1890] 555–569 nachgewiesen; vgl. Neiryneck; Wernle 44). In dem Maße, in dem sich die Zwei-Quellen-Theorie durchsetzt, findet Q zunehmend das Interesse der Forscher (vgl. Wernle; Harnack; die Einleitung von Holtzmann, Jülicher und Wellhausen; Soiron; Streeter 15 [s.o. Abschn. 3.5.5.4]; Bussmann; Manson u. v. a.). Die Forschung führte zu im wesentlichen einmütigen Ergebnissen.

Der *Umfang* von Q ergibt sich grundsätzlich aus den Mt und Lk über Mk hinaus gemeinsamen Stoffen. Sofern Mt *und* Lk Stücke aus Q ausgelassen haben, sind diese verloren (vgl. Schürmann). Ob und wieweit S<sup>Mt</sup> und S<sup>Lk</sup> aus Q stammen, ist nicht leicht zu entscheiden. 20 Harnack z.B. sucht gar kein Sondergut in Q (130), andere (Wernle 224 f; Jülicher, 1931, 342; Wendt 30 ff u. a.) sind weniger vorsichtig, vor allem hinsichtlich der Gleichnisse im S<sup>Mt.Lk</sup>. Die Entscheidung fällt im Rahmen der Redaktionskritik (s. u. Abschn. 5.2.5; 5.3.5). Eine sichere *positive* Entscheidung ist in keinem Fall möglich, und der Charakter von Q würde durch die *möglichen* Zuweisungen von S<sup>Mt.Lk</sup> nicht wesentlich geändert. Ohne An- 25 klang blieb die unbegründete These, Q habe als Dublette auch viel aus dem ‚Reflexionsmäßigen‘ des Mk enthalten (B. Weiß; Resch; dagegen Beyschlag).

Die Rekonstruktion der *Reihenfolge* des Stoffes in Q hat davon auszugehen, daß Mt den meisten Q-Stoff in seinen fünf Redekompositionen unterbringt (s. o. Abschn. 1.3.3). Lk, bei dem sich der Q-Stoff vor allem in 6,20–49; 7,18–35; 9,57–15,7 findet, läßt eine Mt ent- 30 sprechende Sachanordnung nicht erkennen. Er dürfte darum die Reihenfolge von Q besser als Mt bewahrt haben. Da die ersten Stücke aus Q (bis Lk 7,1–10) bei Mt und Lk in derselben Reihenfolge begegnen, steht insoweit der Aufbau von Q fest. Auch im weiteren findet sich stellenweise eine auffallend gleichartige Akoluthie. Folgt man im übrigen Lk (vgl. Polag), sofern nicht besondere Gründe eine Umstellung nahelegen, erhält man folgende Stoff- 35 anordnung in Q, die teils sicher, teils mit Wahrscheinlichkeit das Ursprüngliche bietet: Lk 3,2b–4,7–9,16–17,21–22; 4,1–13 ... 6,20b–23,27–49; 7,1–10,18–35; 9,57–60; 9,2; 10,2–16,21–24; 11,1–4,9–36,42,39–41,43–44,52,46–50; 13,34–35; 12,2–9,11–12,22–31,33–40,42–46,51–59; 13,18–21,24–30; 14,15–27; 17,33; 14,34–35; 15,4–7; 16,13; 17,1–4,23–24,26–27,(28–29),30,34–35,37; 19,12–26; 22,29– 40 30. Dazu schwer zu lokalisierende Logien: Lk 10,18; 12,10; 16,16,17,18; 17,6; (18,25); s. auch 14,5,11. Daß am Anfang von Q geschichtliche Stücke standen, liegt ebenso nahe wie der eschatologische Schluß (Bammel). Im übrigen findet sich keine geschichtliche Anordnung, und aus der Abfolge der thematisch zusammengestellten Spruchgruppe lassen sich schwerlich Rückschlüsse auf bestimmte theologische Intentionen von Q ziehen.

Der *Wortlaut* von Q steht nahezu sicher fest, wo Mt und Lk wörtlich übereinstimmen (vgl. z.B. Lk 3,7–9 par). Andernfalls kann einer, können aber auch beide geändert haben. Solche *Änderungen* lassen sich oft erkennen (Redaktionskritik; s. u. Abschn. 5), nicht jedoch die *Beibehaltung* des Wortlauts von Q durch Mt *oder* Lk. Dessen Rekonstruktion fällt daher im einzelnen oft verschieden aus (vgl. Harnack 6–81; mit Schulz und Polag).

50 Man rechnet nicht selten mit *unterschiedlichen Fassungen* von Q (Q<sup>Mt</sup> und Q<sup>Lk</sup>, so Wernle 231 ff; Manson 18 f; Brown; Schenke/Fischer, Einl. [s.o. Abschn. 3.5.5.3] 25 f; Kümmel, Einl.,<sup>20</sup>1980, 43). Dies liegt nahe, wenn man Abweichungen von Mt und Lk im Q-Stoff nicht mit redaktionellen Bearbeitungen durch Mt oder Lk meint erklären zu können

oder wenn man S<sup>Mt</sup> oder S<sup>Lk</sup> auf unterschiedliche Fassungen von Q zurückführen will. Das letztere läßt sich nicht prinzipiell ausschließen, aber in keinem Fall auch nur wahrscheinlich machen, das erstere erweist die Redaktionskritik als unbegründet. Es gibt darum keinen hinreichenden Grund, Q<sup>Mt</sup> und Q<sup>Lk</sup> über die üblichen Varianten der handschriftlichen 5 Vervielfältigung hinaus zu unterscheiden (Harnack 80).

Das Spruchgut entstammt seinem Grundbestand nach dem aramäischen Sprachraum; so dürfte z. B. in Lk 7,32 par ein aramäisches Wortspiel zugrunde liegen (Jülicher, <sup>7</sup>1931, 315). Wie der weithin übereinstimmende Wortlaut zeigt, lag Mt und Lk die gleiche griechische Fassung von Q vor. Ob diese eine *aramäische Vorlage* hatte, ist zweifelhaft (Wernle 229; 10 Dibelius, Formgesch. 30 ff; anders Harnack 171; Wellhausen 68; Black 274 ff).

Der Stoff von Q ist nicht einheitlich. Insonderheit heben sich erzählende Stücke von dem Logiengut ab (s. o. Abschn. 3.5.5.3), die diesem nach Wernles Überzeugung nachträglich zugewachsen sind (231 ff). Harnack beobachtet darüber hinaus, daß diese erzählenden Abschnitte eine andere Auffassung von der Person Jesu vertreten als die Masse des Spruchgutes. 15 In diesem spricht Jesus als Lehrer und Prophet, nicht jedoch als Messias, der die Nachfolger an seine Person bindet. Jenem erzählenden Gut gilt er dagegen als „der Messias, bei der Taufe zum Gottessohn eingesetzt, und alle seine Sprüche stehen daher auf diesem Hintergrund“ (169; vgl. 127 Anm. 2; 162 f). Auch begegnen apokalyptische und weisheitliche, palästinische und hellenistische Logien in Q nebeneinander, so daß man von fließender Überlieferung gesprochen hat (Bousset 709; Brandt 537). Damit rückt die *Traditionsgeschichte* 20 von Q in den Blick, die erst im Zusammenhang mit der Redaktionsgeschichte (s. u. Abschn. 5.4) intensive Aufmerksamkeit gefunden hat.

Daß es sich bei Q um gar kein literarisches Werk, sondern um eine mündliche Überlieferungsschicht handele, ist ein moderner Einfall im Zusammenhang mit der Formgeschichte 25 (s. u. Abschn. 4.2; vgl. Dibelius, Formgesch., 236 ff; Bornkamm: RGG<sup>3</sup> 2, 756; Jeremias 90–92; Wrege; Petrie; Linton). Indessen trifft es nicht zu, daß Mt und Lk den Q-Stoff mit größerer Freiheit als das MkEv benutzen, sieht man von der Notwendigkeit ab, Q im Mk-Rahmen unterbringen zu müssen. Große Übereinstimmungen im Wortlaut, bemerkenswerte in der Reihenfolge und fast totale in der Auswahl des Spruchgutes erzwingen die Annahme einer schriftlichen Gestalt von Q, zumal Mt und Lk aus mündlicher Überlieferung 30 schwerlich ‚Dubletten‘ (s. u.) zu Mk aufgenommen haben würden.

Das, „was in den synoptischen Evangelien nach dem Vorgang des Markus die Hauptsache ist – die Vorbereitung der Passion, die auf sie bezüglichen Reden und die Passion selbst –, hat, soviel wir zu urteilen mögen, in Q vollständig gefehlt“ (Harnack 120). Man hat deshalb 35 in der Regel angenommen, Q setze das Passionskerygma voraus und biete *ergänzend* Paränese (Wernle 228; Harnack 121; Jülicher, <sup>5+6</sup>1906, 314; Dibelius, Formgesch. 234 ff). Diese verbreitete Auskunft über den *Anlaß* der Spruchquelle Q wird heute mit gutem Grund bezweifelt. Q enthält keineswegs nur Paränese, und inwieweit das christologische Kerygma wirklich vorausgesetzt wird, bildet ein durchaus offenes Problem, dem die Aufmerksamkeit 40 der redaktionskritischen Forschung gilt (s. u. Abschn. 5.4).

Angesichts der Vielschichtigkeit des Q-Stoffes gilt in der Regel das Ende der apostolischen Generation (60–70) als *Abfassungszeit* der Spruchsammlung als solcher. *Abfassungsort* ist Palästina, sofern Q ursprünglich aramäisch verfaßt war, andernfalls ein Randgebiet Palästinas (Syrien). Die ursprüngliche Vermutung, der Apostel Mt sei der *Verfasser* 45 von Q (s. o. Abschn. 3.5.5.1), wird zunehmend abgelehnt; der Verfasser bleibt unbekannt.

3.5.5.6. *Das Verhältnis von Q und Mk zueinander.* Aufgrund von der problematischen (s. u. Abschn. 4.2.3) Voraussetzung, daß sich das ursprünglich *gemeinsame* Überlieferungsgut des ‚Gedächtnismäßigen‘ (Q) und des ‚Reflexionsmäßigen‘ (Mk) in getrennten Sammlungen literarisch fixierte, mußte man davon ausgehen, daß die spätere dieser Sammlungen 50 die frühere kannte; denn es ist undenkbar, daß unabhängig voneinander zwei sich *ergänzende* Sammlungen entstanden. Da die altertümliche Spruchsammlung als das ältere Dokument galt, setzt man in der Regel voraus, Mk habe Q gekannt (Wernle 211 f; Holtzmann,

Synoptiker 21 ff; Bousset 709; Barth 236; Jülicher, <sup>5+6</sup>1906, 322 u. v. a.). In diese Richtung weisen auch die *Dubletten*, d. h. jene Stücke – vor allem Sprüche –, die Mt und Lk sowohl in Mk wie in Q lasen; denn es „lassen sich fast alle bei Markus außerhalb des Zusammenhangs seiner Erzählung aufbehaltenen Sprüche auf Reminiscenzen an Reden und Spruchreihen, deren Vorhandensein in der Quelle (sc. Q) noch zu konstatieren ist, zurückführen“ (B. Weiss, Einl. 468).

Mt und (oder) Lk bringen die Dubletten teils nach Mk *und* nach Q, teils arbeiten sie beide Überlieferungen ineinander. Es handelt sich um folgende Stücke (an zweiter Stelle steht die Q-Fassung, sofern sie nicht in Mk eingearbeitet wurde): Mk 1,1–13 par; Mk 3,22–27 par; Mk 3,28–29 par/Lk 12,10; Mk 4,21 par/Lk 11,33 par; Mk 4,22 par/Lk 12,2 par; Mk 4,24/Lk 6,38 par; Mk 4,25 par/Lk 19,26 par; Mk 4,30–32 par; Mk 6,8–11 par/Lk 10,4–11 par; Mk 8,11–13 par/Lk 11,29–30 par; Mk 8,34 par/Lk 14,27 par; Mk 8,35 par/Lk 12,9 par; Mk 8,38 par/Lk 12,9 par; Mk 9,37 par/Lk 10,16 par; Mk 9,40 par/Lk 11,23 par; Mk 9,43–47 par/Mt 5,29–30; Mk 9,50/Lk 14,34–35 par; Mk 10,11–12 par/Lk 16,18 par; Mk 10,31 par/Lk 13,30 par; Mk 11,22–23 par/Lk 17,6 par; Mk 11,25 par/Lk 11,4 par; Mk 12,37b–40 par/Lk 11,43 par; Mk 13,9.11 par/Lk 12,11–12; Mk 13,33–37/Lk 12,35–48 par und 19,12–27 par. Gelegentlich gibt Mk zu erkennen, daß er das ihm vorliegende Spruchgut *auszugsweise* verwendet: Mk 3,22 ff; 4,2 ff; 6,8 ff; 11,23 ff; 12,38 ff; 13,34 ff par (vgl. Holtzmann, Synoptiker 17; Jülicher, <sup>5+6</sup>1906, 322; Dibelius, Formgesch. 237). Muß man um des Ergänzungsprinzips willen ohnedies von einer Bekanntschaft des Mk mit Q ausgehen, liegt die Zurückführung der ‚Dubletten‘ des Mk auf Q nahe. Allerdings widerlegen die Dubletten zugleich das Erklärungsmodell sich bloß ergänzender Sammlungen.

Es gibt aber auch Anzeichen dafür, daß Q das MkEv benutzt hat. Die Analyse von Lk 3,2b–22; 4,1–13/Mt 3,1–4,11 (Schmithals, Lukas 48 ff) zeigt, daß Q den geschichtlichen Anfang des MkEv in erweiterter Gestalt besaß. Auch hat Mk bei einzelnen der Logien-Dubletten offensichtlich das gegenüber Q Primäre. Insofern liegt die Annahme nahe, Q habe Mk benutzt, wie besonders Wellhausen (73 ff.86 f; vgl. Dibelius, Formgesch. 246) behauptete.

Aus diesem Dilemma des Einerseits-Anderseits will Jülicher (<sup>5+6</sup>1906, 321 f) mit der These führen, Mk habe eine ältere Traditionsstufe von Q benutzt, während Q später an Hand von Mk bearbeitet wurde. „Demnach wäre Q zugleich älter und jünger als Mc“. Es bleiben also offene Fragen; dazu s. u. Abschn. 5.4.

#### Literatur

- Ernst Bammel, Das Ende v. Q: FS Gustav Stählin, Wuppertal 1970, 39–50. – Fritz Barth, Einl. in das NT, Gütersloh <sup>3</sup>1914. – Willibald Beyschlag, Die apostolische Spruchsammlung u. unsere vier Evangelien: ThStKr 54 (1881) 565–635. – Matthew Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford <sup>2</sup>1954. – Wilhelm Bousset, Art. Evangelien, synoptische, RGG<sup>1</sup> 2 (1910) 700–720. – Wilhelm Brandt, Die ev. Gesch. u. der Ursprung des Christentums, Leipzig 1893. – John P. Brown, The Form of ‚Q‘ Known to Matthew: NTS 8 (1961/62) 27–42. – Wilhelm Bussmann, Synopt. Studien. II. Zur Redenquelle, Halle 1929. – M. Devisch, La relation entre l'évangile de Marc et le document Q: M. Sabbe (Hg.), L'évangile selon Marc, 1974 (BETHL 34) 59–91. – Adolf Harnack, Sprüche u. Reden Jesu. Die zweite Quelle des Mt u. Lk, Leipzig 1907. – Joachim Jeremias, Abba, Göttingen 1966. – Adolf Jülicher, Einl. in das NT, Tübingen <sup>5+6</sup>1906 <sup>7</sup>193X (bearb. v. Erich Fascher). – Olof Linton, Das Dilemma der synopt. Forschung: ThLZ 101 (1976) 881–892. – Thomas W. Manson, The Sayings of Jesus, Grand Rapids 1937 <sup>2</sup>1949. – Frans Neiryck, The Symbol Q (= Quelle): EThL 54 (1978) 119–125. – C. Stewart Petrie, ‚Q‘ is Only What You Make It: NT 3 (1959) 28–33. – Athanasius Polag, Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen 1979. – Alfred Resch, Die Logia Jesu, Leipzig 1898. – Heinz Schürmann, Sprachliche Reminiscenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lk- u. MtEv: NTS 6 (1959/60) 193–210. – Siegfried Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972. – Thaddäus Soiron, Unters. über die Zusammenhänge der Logia Jesu im MtEv, 1916 (NTA b/4). – Petros Vassiliadis, Prolegomena to a Discussion on the Relationship Between Mark and the Q-Document: DBM 3 (1975) 31–46. – Bernhard Weiss, Das Mk u. seine synopt. Parallelen, Berlin 1872. – Ders., Einl. in das NT, Berlin 1897. – Ders., Die Quellen der synopt. Überlieferung, Leipzig 1908. – Julius Wellhausen, Einl. in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905 <sup>2</sup>1911. – Hans Hinrich Wendt, Die Lehre Jesu, Göttingen <sup>2</sup>1901. – Paul Wernle, Die synopt. Frage, Freiburg 1899. – Hans-Theo Wrege, Die Überlieferungsgesch. der Bergpredigt, 1968 (WUNT 9).

## 4. Die synoptische →Traditionskritik

## 4.1. Allgemeines

Die Traditionskritik befaßt sich mit der synoptischen Tradition *vor* den beiden synoptischen Quellen Mk und Q. – Am Anfang der Zwei-Quellen-Theorie stand die Überzeugung, Mk und Q seien originale Schriften direkt bzw. indirekt apostolischen Ursprungs. In dieser Überzeugung wurzelte die →Leben-Jesu-Theologie. Die Originalität des MkEv ließ sich in-  
 5 dessen schon bald nur mit Hilfe der Urmk-Hypothese festhalten, und Q erschien zunehmend als wachsende Überlieferungsschicht (s. o. Abschn. 3.5.5.3 u. 5). Vor allem die Wundererzählungen, die schon Weisse große Schwierigkeiten gemacht hatten, erzwangen die An-  
 10 nahme einer längeren Geschichte der synoptischen Tradition. Um die Jahrhundertwende war die Überzeugung, Mk und Q vermittelten eine unmittelbare Verbindung zur Geschichte Jesu, erschüttert.

Der kanonische Mk wird nun in der Regel erst nach 70 datiert (Holtzmann, Synoptiker 32 f). Wrede weist 1901 in einem Buch über *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* nach, daß wesentliche Motive  
 15 des MkEv, welche die Leben-Jesu-Theologie ihrer Darstellung zugrundelegte, erst der Gemeindedogmatik angehören. Schweitzer (s. o. Abschn. 3.5.4) zeigt 1906 in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Theologie, wie unterschiedlich die ‚Leben Jesu‘ ausfallen, und er stellt außerdem neben den liberalen Jesus den ‚konsequent eschatologischen‘, Erkenntnisse von J. Weiss aufnehmend, der schon 1892 gezeigt hat-  
 20 te, daß Jesu Ansage des Reiches Gottes im Horizont der jüdischen →Apokalyptik verstanden werden müsse. Nachdem sich die Leben-Jesu-Theologie zuletzt zunehmend statt an Mk (Entwicklung Jesu: Holtzmann) an Q (Lehre Jesu: Harnack) gehalten hat, wird also auch diese Stütze brüchig, zumal Well-  
 hausen (Einl. 88; vgl. schon Eichhorn, Einl. [s. o. Abschn. 3.2] 551 ff) 1905 zeigte, daß Q „erst längere  
 25 Zeit nach A. D. 67 oder 68 abgefaßt“ sein kann, weil der in Lk 11,51/Mt 23,35 genannte Zacharias jener Sohn Baruchs sein muß, der Josephus zufolge (Bell IV,335) zu Beginn des jüdischen Krieges getötet  
 wurde. Hinsichtlich der Sprüche Jesu ist Wellhausen überzeugt, „daß sich im Lauf der Zeit die primäre  
 30 Überlieferung vermindert und die sekundäre sich gemehrt hat“ (Einl. 86), und diese Skepsis gegenüber Q verstärkt Haupt: „Nach Einblick in die Quellenlage dürfte es sehr gewagt sein, die genaue Authentie nur eines einzigen Jesus-Wortes zu versichern“ (2). „Wohl haben wir in der Synopse Jesus-Worte, aber  
 35 nur so, wie wir den Traubensaft im Wein haben“ (249).

Zudem tritt mehr und mehr die spätestens seit Strauß (s. o. Abschn. 3.4.5) virulente Beobachtung in den Blick, daß die synoptische Tradition, vorab Mk, „nicht eine Aufzeichnung der Lehre Jesu“ enthält, „sondern die Verkündigung von der *Person Jesu Christi, des Sohnes Gottes*“ (J. Weiss, Urchristentum 540), und daß demgemäß auf Jesu Geschick, auf Tod und Auferstehung, das größte Gewicht liegt. Kähler nennt 1896 die Evangelien herausfordernd  
 35 „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung“ (60). Damit erhält der österliche *Glaube der Gemeinde* als ein zwischen dem Jesus der Geschichte und den synoptischen Quellen vermittelndes Phänomen (vgl. schon Strauß) eine selbständige methodische Bedeutung, und neben die Frage, wieweit die synoptischen Quellen authentisch *berichten*, tritt die  
 40 andere, wie weit sie authentisch *berichten wollen*. Diese Frage wird durch die Religionsgeschichtliche Schule gefördert und durch →Wredes *Paulus* 1905 radikalisiert.

Diese historische Problematik wird zusätzlich überlagert von der Frage, wieweit das Interesse an dem ‚Leben Jesu‘ überhaupt *theologisch legitim* sei. In einem Vortrag mit dem bezeichnenden Titel *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* hatte Kähler schon 1892 diese Frage verneint, weil die Evangelien den Jesus Christus des christlichen *Bekenntnisses* verkündigen, und Wellhausen schließt seine Einleitung 1905 mit  
 45 den berühmten Worten: „Für das, was mit dem Evangelium verloren geht, ist der historische Jesus, als Grundlage der Religion, ein sehr zweifelhafter und ungenügender Ersatz. Ohne seinen Tod wäre er überhaupt nicht historisch geworden“ (115).

So war seit der letzten Jahrhundertwende die Aufgabe deutlich gestellt, zur Klarheit über  
 50 die synoptische Tradition vor den synoptischen Quellen Mk und Q zu kommen, sei es, um die inneren Aporien der Leben-Jesu-Theologie zu klären, sei es, um hinsichtlich des Verhältnisses von Leben und Verkündigung Jesu zu dem kirchlichen Kerygma von Jesus Christus zu deutlicheren Bestimmungen zu kommen und (im Rahmen der Leben-Jesu-Theologie) das authentische Gut besser erkennen zu können.

Dabei boten sich drei Lösungsmöglichkeiten an, die alle ihre Entsprechung in der Zeit der synoptischen Quellenkritik haben: 1. Mk und Q sind Sammler mündlicher Tradition. 2. Mk und Q beruhen auf älteren Quellschriften. 3. Mk und Q sind originale schriftstellerische Werke derart, daß die Frage nach ihnen vorausliegenden Traditionen im wesentlichen unangemessen ist.

Diese drei Wege sind als solche deutlich voneinander zu unterscheiden, doch können Übergänge stattfinden. Wer mit mündlicher Tradition rechnet, kann Einzelsammlungen schon vor Mk und Q annehmen. Wer die quellenkritische Lösung vorzieht, kann den Quellen ihrerseits eine mündliche Tradition vorschalten. Die schriftstellerische Lösung kann mit der Verwendung von mehr oder weniger viel mündlicher oder schriftlicher Überlieferung durch den Schriftsteller rechnen. Außerdem muß erwogen werden, ob für Mk und Q derselbe Lösungsweg gewählt wird oder ob die beiden synoptischen Quellen auf unterschiedlichen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen beruhen.

#### Literatur

Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900. – Walther Haupt, Worte Jesu u. Gemeindeüberlieferung, 1913 (UNT 3). – Martin Kähler, Der sog. hist. Jesus u. der gesch., bibl. Christus, Leipzig 1892<sup>2</sup>1896 1953 (TB 2). – Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892<sup>2</sup>1900 = <sup>3</sup>1964. – Ders., Das Urchristentum, Göttingen 1917. – William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901 = <sup>3</sup>1963. – Ders., Paulus, 1905 (RV 1. Ser. 5/6).

#### 4.2. Mündliche Tradition vor Mk und Q

4.2.1. *Bis zur Formgeschichte.* Die Annahme anfänglicher mündlicher Tradition hat ihren traditionalistischen Grund im Prolog des LkEv (s. aber o. Abschn. 2.3) und in der Angabe des Papias (s. o. Abschn. 2.4), Markus habe Erzählungen aus den Lehrvorträgen des Petrus aufgezeichnet. Diese Annahme findet sich deshalb auch von Anfang der historischen Erforschung der Evangelien an, so bei Semler (Unters. 82; Beantwortung 268).

Lessing beobachtet, daß bei der mündlichen Überlieferung die Tradition nicht unverändert blieb; denn „nur ein fortdauerndes Wunder hätte es verhindern können, daß in den 30 bis 40 Jahren, ehe Evangelisten schrieben, solche Ausartungen der mündlichen Erzählung . . . sich nicht ereignet hätten“ (SW, XII 1897 = 1979, 449).

Die *Urevangeliums-Hypothese* (s. o. Abschn. 3.2) nahm von der mündlichen Tradition freilich aus naheliegenden Gründen nur wenig Notiz. Bei der *Diegesen-Hypothese* (s. o. Abschn. 3.3) war ihre Annahme unerlässlich, wie schon Koppe (ebd.) zeigt. Den kleinen Sammlungen ging die mündliche Erzählung voraus. „Und so wurde viel einzelnes erzählt und vernommen, das meiste wol ohne aufgeschrieben zu werden“ (Schleiermacher, Lukas [s. o. Abschn. 3.3] 9).

Ganz der mündlichen Überlieferung verpflichtet war die *Traditions-Hypothese* (s. o. Abschn. 3.4). Schon Herder handelt ausführlich über die mündliche Verbreitung (Sage) des evangelischen Stoffes durch die ‚Evangelisten‘; ihr gemeinsames ‚Evangelium‘ „bestand aus einzelnen Stücken, Erzählungen, Parabeln, Sprüchen, Perikopen“ (Regel [s. o. Abschn. 3.4] 418), wobei Freiheit und Bindung dem überlieferten Stoff gegenüber die Tradition bestimmten. Für Gieseler (s. o. Abschn. 3.4.2) bildete sich diese Tradition „schon unter den Aposteln in gleichen Formen“ aus (104), wofür er mit Grund auf die Liturgie und die Katechese der alten Kirche verweist, in denen analog „gewisse Formeln sich in mündlicher Übereinkunft bildeten, und durch Tradition fortgepflanzt worden sind“ (107). Denn der Veränderung des Überlieferungsgutes „wurde am sichersten durch feste Erzählformen vorgebaut, die in dem Ausdrucke zugleich den Gedanken fesselten“ (102). Bei Strauß (s. o. Abschn. 3.4.5), dessen Einfluß sich bald auch bei De Wette (s. o. Abschn. 3.4.3) bemerkbar macht, tritt der *schöpferische* Charakter der mündlichen Überlieferung in den Vordergrund. Im Rahmen der Traditions-Hypothese wird Heinrich zum unmittelbaren Wegbereiter der modernen Formgeschichte (36–43; 114–127): er fragt nach ‚Formen‘, ‚Aufgaben‘ (Sitz im Leben), ‚Analogien‘ usw. der in den Evangelien als ‚Sammelgut‘ vorliegenden ‚mündlichen Überlieferung‘. Der Begriff ‚Form‘ erweist sich bei ihm wie bei Weiss (s. u.) als abkünftig von der Bestimmung literarischer Formen; sein Interesse richtet sich auf das in den ‚Formen‘ begehende religiöse Leben der Gemeinde.

In bewußtem Widerspruch zu Strauß rechnete die *Zwei-Quellen-Theorie* Weisses (s. o. Abschn. 3.5.5.1) ursprünglich nicht mit mündlicher Tradition. 1856 bestreitet Weiss sie zwar weiterhin für die Spruchsammlung des Apostels Matthäus und für den Stoff, den Markus dem Petrus direkt verdankt, aber er meint, daß Markus zur Ergänzung der Petrus-Erzählungen „die Beiträge nicht verschmäht haben wird, welche ihm die mündliche Überlieferung anderer“ darbot (Evangelienfrage 134). Erst recht

zweifelt er nicht daran, daß das S<sup>Mt,Lk</sup> in der Regel unmittelbar aus der mündlichen Überlieferung stammt. Diese Ansicht streitet zwar gegen die gewichtigen Argumente, die er 1838 gegen die mündliche Tradition überhaupt geltend machte (s. o. Abschn. 3.4.4), aber sie dünkt ihm das kleinere Übel in einer Zeit, in der die Tübinger, insonderheit aber Bauer (s. o. Abschn. 3.5.3.3; 3.5.4.3), „so viel als möglich auf Absichtlichkeit der überliefernden Schriftsteller“ abstellen und „durch kecke Hypothesen über schriftstellerische Eigenthümlichkeiten und Absichtlichkeiten der Evangelisten“ (133) auffallen.

Nunmehr verbindet sich die Annahme mündlicher Tradition zunehmend mit der Zwei-Quellen-Hypothese; vgl. schon Wilke (Urevangelist 3), Köstlin (Ursprung 386 f), Reuss (Gesch. 162 ff). Bereits 1863 urteilt Holtzmann: „Es gilt daher heutzutage als anerkannt, daß die mündliche Überlieferung als unterste Grundlage der ganzen Evangelienliteratur zu betrachten ist“ (Evangelien 52), und manche Eigentümlichkeit bei Mt und Lk kann aus der mündlichen „Quelle erklärt werden, die selbst damals noch frisch floß, als ihr Hauptinhalt bereits schriftlich fixiert worden war“ (52). Diesen Standpunkt baut Holtzmann weiter aus, Strauß (und Bauer) zunehmend Konzessionen machend. Die Evangelien zeigen ein „Ineinander von überlieferungsmäßiger Treue und religiös reflectirender, oft auch poetisch beflügelter Gedankenarbeit . . . Im Einzelnen sind diese Übergänge von geschichtlicher Erinnerung und at. Sagenform oft kaum mehr mit Sicherheit zu verfolgen“ (Synoptiker 27).

Bemerkenswert sind zwei Gesichtspunkte, die Wellhausen 1905 darüber hinaus beiträgt. Einmal meint er, Mk (und Q) hätten keineswegs eine beschränkte Auswahl getroffen, sondern aufgenommen, was die schon geschrumpfte Tradition noch bot (Einl. 52) – ein Gesichtspunkt, der dem Fehlen der synoptischen Tradition außerhalb der Evangelien Rechnung zu tragen versucht (s. o. Abschn. 3.4.4). Zum anderen urteilt er: „ . . . die mündliche Tradition überliefert den Stoff keineswegs formlos, und sie verbessert allmählich die Form, bis sie so bleiben kann“ (ebd. 53 Anm. 1).

Den unmittelbaren Übergang zur ‚Formgeschichte‘ kann man bei J. Weiss beobachten, der 1912 in einem Artikel zur Literaturgeschichte des Neuen Testaments nicht nur davon ausgeht, daß die „Überlieferung der Worte Jesu . . . Jahrzehntelang eine mündliche gewesen“ ist (2182), sondern der auch die „Form der Worte Jesu“ (2176) und die „Formen der Gleichnisse“ (2178), die „Streitgespräche“ (2184) usw. analysiert und den (geographischen und chronologischen) „Rahmen“ des MkEv „weder historisch noch chronologisch, sondern didaktisch“ nennt (Jesus 136). „Der ideellen Auseinandersetzung mit dem Judentum dienen die *Schul- und Streitgespräche*“ (Das Urchristentum, 1917, 543); ihre „Erzählung ist in vielen Fällen nur Gerüst für die Herrensprüche; . . . die Anlässe sind inhaltlos, die Adressen zufällig, gelegentlich vielleicht nur aus den folgenden Reden erschlossen“ (Lit.gesch. 2184). Sie enthalten vornehmlich Polemik und Apologetik (vgl. ferner z. B. Barth, Einl. 173 f; Jülicher, Gleichnisreden passim; Bousset, Kyrios Christos 33 f).

Der Ursprung der Formgeschichte der Evangelien liegt also wesentlich in dem ‚apologetischen‘ Interesse der ‚liberalen‘ Theologie, durch Analyse der kleinen Einheiten der frühen synoptischen Tradition das authentische jesuanische Gut zu bestimmen, nachdem (definitiv durch Wrede) die Überzeugung geschwunden war, man besitze im MkEv und in der Spruchquelle Q Originalschriften direkt oder indirekt apostolischen Ursprungs.

Aber schon 1899 urteilte Wernle auch, sein Buch über die synoptische Frage abschließend, die Stufe der mündlichen Überlieferung sei „bis jetzt das Objekt mehr der Vermutungen, als des sicheren Wissens. Ein neues großes Forschungsgebiet dehnt sich hier für diejenigen aus, die sich dazu berufen nennen dürfen“ (233).

Zum allgemeinen Durchbruch kommt die formgeschichtliche Fragestellung in der Evangelienforschung, als sie sich durch den Einfluß der religionsgeschichtlichen Schule (Heinrici; Gunkel) von den Fesseln der einseitigen Rückfrage nach der authentischen Jesustradition befreit und die Einzelüberlieferungen als *in sich* wertvolles religiöses Gut zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde versteht, in dem sich die Frömmigkeit der urchristlichen Gemeinden, auch abgesehen von der jeweils festgestellten ‚Authentizität‘ dieser Überlieferungen, widerspiegelt.

4.2.2. Die → *Formgeschichte der synoptischen Tradition*. Nach dem 1. Weltkrieg erscheinen drei unabhängig voneinander entstandene Untersuchungen, die es unternehmen, das Problem der mündlichen Überlieferung wissenschaftlich zu klären, und die miteinander die formgeschichtliche Forschungsrichtung definitiv begründen. Die formgeschichtliche Schule ist der Überzeugung, daß zwischen dem Wirken Jesu und den evangelischen Berichten eine anonyme, unliterarische Tradition steht. „Mindestens bei der Fassung und Formung dieser Tradition in den Evangelienbüchern waren persönliche Zeugen unbeteiligt“ (M. Dibelius: ThR NF 1 [1929] 189). Die Fragerichtung ging zunächst nach wie vor auch auf den historischen Tatbestand des Wirkens Jesu, wie die Darstellungen Jesu aus der Feder der drei führenden Formgeschichtler zeigen.

Drei Gesichtspunkte bestimmen die ‚Formgeschichte‘. Zunächst die *mündliche Tradition* als solche unter Einschluß der vor allem seit Strauß virulenten Fragestellung, wie weit sie bewahrend, wie weit schöpferisch (‚Gemeindebildung‘) tätig war. Sodann die Bestimmung und Analyse der *Formen* der synoptischen Tradition unter Einschluß der Frage nach dem Stil bzw. der ‚Volkstümlichkeit‘ dieser Formen im einzelnen und im ganzen sowie des Problems, wieweit solche Analyse Auskunft über den Traditionsprozeß geben kann. Schließlich die von H. → Gunkel übernommene ‚soziologische‘ Frage nach dem *Sitz im Leben*, d. h. die Frage, welche Formen in welchen bestimmten Lebens- und Kultusverhältnissen der frühen Gemeinde verankert sind.

K. L. → *Schmidt* untersuchte den Rahmen der Geschichte Jesu und kam zu dem Ergebnis, daß die „Überlieferung einzelner Szenen und einzelner Aussprüche, die zum größten Teil ohne feste chronologische und topographische Markierung innerhalb der Gemeinde überliefert worden sind“ (V), am Anfang der synoptischen Tradition stehe. Diese Perikopen-Überlieferung hängt mit dem ‚Sitz‘ der ältesten Jesusüberlieferung im urchristlichen Gottesdienst zusammen. Die verbindenden chronologischen und topographischen Angaben stammen ebenso wie die ‚Summarien‘, die gelegentlich Jesu Wirken knapp zusammenfassen (Mk 1,14 f. 21 f. 39; 2,13; 3,7 b–12; 4,33 f; 6,7.12 f), vom ‚Sammeler‘, dem Evangelisten. Schon 1825 hatte Saunier (s. o. Abschn. 5.5.3.2) erklärt, daß „die Ordnung in welcher die einzelnen Begebenheiten erzählt werden, die Schlußformeln, neuen Anfänge, allgemeinen Übergänge unmöglich durch die Tradition können festgestellt werden“ (30).

M. → *Dibelius* hat mit seiner *Formgeschichte* – besser wäre ‚Formengeschichte‘ gewesen – der ganzen Forschungsrichtung den Namen gegeben. Er setzt (‚synthetisch‘ bzw. ‚konstruktiv‘) mit Gunkel bei der Frage nach den möglichen ‚Sitzen im Leben‘ ein und versucht von daher, die ‚Formen‘ (‚Gattungen‘) zu bestimmen. Wesentlichster ‚Sitz‘ ist die Predigt, der er die ‚Paradigmen‘ als ‚Predigtbeispiele‘ zuordnet, kurze Szenen mit (meist) abschließendem ‚Predigtspruch‘ wie Mk 2,1 ff. 18 ff. 23 ff; 10,13 ff; die Sprüche und Gleichnisse gehören der paränetischen Predigt an, und die von Anfang an zusammenhängend erzählte Passionsgeschichte diente zur nachträglichen Illustration der Predigt. Einen anderen ‚Sitz‘ im Leben der Gemeinden haben die ‚Novellen‘, in der Regel breiter ausgeführte Wundergeschichten; sie sind dichterisch gestaltet, dienen der Mission und lassen den Stand eines urchristlichen ‚Erzählers‘ erschließen. ‚Legende‘ (z. B. Lk 1 f; 5,1–11; 7,36–50; Mt 1 f) und ‚Mythos‘ (Lk 4,1–13 par; Mk 9,2 ff par) sind literarischen Ursprungs und stehen deshalb der formgeschichtlichen Fragestellung nur begrenzt zur Verfügung.

R. → *Bultmann* geht im Unterschied und in Ergänzung zu Dibelius wie sein Lehrer J. Weiss ‚analytisch‘ vor, indem er den gesamten synoptischen Stoff unter formalem Gesichtspunkt untersucht. Dabei unterscheidet er die Überlieferung der Worte Jesu (Apothegmata und Herrenworte einschließlich Gleichnisse) und die Überlieferung des Erzählstoffes (Wundergeschichten und Geschichtserzählungen einschließlich Legenden). Die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ tritt bei Bultmann zurück. Dagegen rückt er die religionsgeschichtlichen ‚Analogien‘ zu den einzelnen ‚Formen‘ stark in den Vordergrund seiner Untersuchung, da sich mit ihrer Hilfe die ‚Geschichte der synoptischen Tradition‘ aufdecken läßt; denn „indem die formgeschichtliche Betrachtung die Angemessenheit der Formung, die Reinheit oder die Modifizierung einer Form erkennt, dient sie geradezu dazu, die Geschichte der Überlieferung zu erhellen“ (5). Palästinischer oder hellenistischer Charakter der Überlieferung lassen sich so bestimmen, Gemeindebildungen aufzeigen, Authentizität eines Wortes oder eines Berichtes nachweisen.

Die formgeschichtliche Lösung des Problems der synoptischen Tradition setzte sich sehr schnell durch und ist heute fast allgemein anerkannt, auch in der katholischen Theologie (Lit. bei Güttgemanns 39). Diese Tatsache ist u. a. insofern bemerkenswert, als sich mit der Formgeschichte Strauß (s. o. Abschn. 3.4.5) und die Traditions-Hypothese *im Rahmen der Zwei-Quellen-Hypothese* (s. o. Abschn. 3.5.5) gegen deren Begründer Weisse (und Wilke)

durchgesetzt haben, obschon die Zwei-Quellen-Hypothese ursprünglich gegen Strauß und die Annahme mündlicher Tradition das schriftstellerische Prinzip erfolgreich verfochten hat. Die Stärke der Formgeschichte besteht darin, daß sie dem *kerygmatischen* Charakter der synoptischen Tradition gerecht wird. Allerdings wird die Bultmann und Dibelius bestimmende Skepsis, in großem Maße authentisches Überlieferungsgut feststellen zu können, 5 die im Rahmen der Kerygma-Theologie (s. TRE 7,391 f) als wohltuend empfunden werden konnte, oft preisgegeben (Albertz; Benoit; Redlich; Roloff). Vor allem in der angelsächsischen Theologie dient die formgeschichtliche Methode weitgehend dazu, mehr die Authentizität der Überlieferung als ihre kerygmatische Funktion zu sichern, so daß sich innerhalb 10 der Formgeschichte heute die Relation Gieseler-Strauß wiederholt (s. o. Abschn. 3.4.2 u. 5).

Wenig Anklang findet allerdings der von Riesenfeld und Gerhardtsson inaugurierte Versuch, die synoptische Tradition in einen geordneten, auf Jesus zurückgehenden und der rabbinischen Traditionsweise entsprechenden Überlieferungsprozeß einzuschließen (zur Kritik s. Güttgemanns 150 ff, mit Lit.; Neusner 167 ff.317 ff). Entsprechendes gilt von dem auf Dodd zurückgehenden Unterfangen, den 15 *Rahmen* des Evangeliums auf ein Schema zurückzuführen, das auf die älteste Gemeinde zurückgeht und dem Kerygma bzw. dem Katechismus angehörte (zur Kritik s. Güttgemanns 201 ff, mit Lit.).

4.2.3. *Die Sammlung der synoptischen Tradition.* Die Probleme der *Sammlung* des Überlieferungsgutes wurden von der Formgeschichte (Dibelius 219 ff; Bultmann 347 ff) nicht zureichend bedacht. Das betrifft *erstens* den *Zweck* der Sammlung. Q galt in der Regel 20 seit Dibelius (234 f) und Bultmann (348) als Sammlung von Jesusworten zu paränetischem Zweck, während Mk es unternimmt, die Traditionen über die Geschichte Jesu mit dem Christuskerygma zu vereinen (Bultmann 372 f; Dibelius 232, im Anschluß an Wrede). Beide Bestimmungen können nicht zutreffen. Die von Mk gebotene Überlieferung ist *schon in sich* kerygmatisch geprägt, und Q enthält, wie die Redaktionsgeschichte definitiv gezeigt hat 25 (s. u. Abschn. 5.4), keineswegs nur paränetisches Gut.

*Zweitens:* Unbeschadet der Zwei-Quellen-Theorie pflegte die Formgeschichte das synoptische Material einheitlich zu bearbeiten. Dibelius ist dabei der Meinung, die zu paränetischem Zweck gesammelten Logien hätten schon auf der mündlichen Überlieferungsstufe eigenen Gesetzen der Tradition unterlegen. In der *einen* überliefernden Gemeinde wurde 30 also das Material zunächst mündlich auseinanderdividiert, um sich dann auf dem Weg über die getrennten Sammlungen Mk und Q bei Mt und Lk wieder zusammenzufinden. Diese seltsame Traditionsgeschichte scheitert schon an der falschen Bestimmung von Q (s. u. Abschn. 5.4).

*Drittens:* Da die Evangelien *als solche* einen eigenen, wie auch immer zu bestimmenden 35 ‚Sitz im Leben‘ haben (s. u. Abschn. 5), geben die einzelnen Überlieferungsstücke den ihnen eigentümlichen ‚Sitz im Leben‘ zugunsten des Evangeliums preis, obschon sie ihn *außerhalb* des Evangeliums beibehalten; denn die formgeschichtlichen Prämissen lassen die Annahme nicht zu, daß die zufällige Sammlung die mündliche Überlieferung mit ihrem jeweiligen ‚Sitz im Leben‘ aufhob. Dieser Schwierigkeit entspricht der plötzliche Übergang von anonymer 40 Gemeindefradition zu individueller schriftstellerischer Arbeit. Diesen Problemen hat sich die Formgeschichte in der Regel nicht gestellt, wie vor allem Güttgemanns richtig gesehen hat.

Im Anschluß an die Diegesen-Hypothese (s. o. Abschn. 3.3) und nach Vorgang von Wendt (s. o. Abschn. 3.5.5.5), J. Weiss, Wendland u. a. haben seit Dibelius (220 ff) und Bultmann (347 f.374 f) viele 45 (s. Kuhn 11–52) versucht, sich den Übergang von mündlicher Tradition zu Mk und Q durch die Annahme kleinerer älterer Sammlungen zu erleichtern. Kuhn, der mit vier solchen Sammlungen rechnet, bringt dabei ein wichtiges methodisches Prinzip zur Geltung: Denkbar sei nur die Sammlung von Stücken mit demselben ‚Sitz im Leben‘ (48 f). Doch auch abgesehen davon, daß sich solche Sammlungen angesichts des Fehlens jeglicher formaler Kriterien (Rahmen der Sammlung) nicht nachweisen lassen (zur 50 Kritik s. Güttgemanns 223 ff), bleibt der Hiatus zwischen dem ‚Sitz im Leben‘ dieser angeblich zusammengestellten Einzelüberlieferungen und dem neuen ‚Sitz im Leben‘ des Evangeliums bestehen.

#### 4.2.4. Kritik der Formgeschichte

4.2.4.1. Es ist unbestreitbar, daß die synoptische Tradition sich in wesentlichen Teilen aus charakteristischen *Formen* aufbaut. Die These, daß es sich dabei um ursprünglich selbstständige Einzelüberlieferung handelt, läßt sich indessen nicht halten (Schmithals 155 ff). Der die Erzählungen bei Mk verbindende Rahmen ist in der Regel unlösbar mit den Erzählungen selbst verknüpft. Viele einzelne Erzählungen sind als solche deutlich in bezug auf einen größeren Zusammenhang konzipiert. Die Vorgeschichte bis zur Berufung der ersten Jünger leitet bruchlos zum Evangelium über, die Passionsgeschichte wächst ohne literarischen Anfang aus ihm heraus. Der weitgehend einheitliche Erzählstil der synoptischen Tradition begünstigt, sieht man von dem Logiengut ab, die Annahme mündlicher Tradition nicht (Wendling). Manche Traditionen gelten schon Dibelius selbst als ursprünglich literarisch (Novellen) und lassen sich (Bultmann) nur unter dem Druck formgeschichtlicher Prämissen in einfache Formen pressen.

4.2.4.2. Während Bultmann gegenüber der Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ von Anfang an im wesentlichen resignierte, erwies sich schon bald auch die Angabe von Dibelius, die ‚Predigt‘ sei der vornehmliche ‚Sitz‘ der synoptischen Tradition im Leben der Gemeinde gewesen, als unhaltbar; denn der entsprechende Stoff ist in der frühchristlichen Predigt nirgendwo nachgewiesen (Kritik schon bei Bultmann, Tradition 395; s. im übrigen Güttgemanns 190 ff). Angabe und Nachweis eines konkreten ‚Sitzes im Leben‘ wurden in der formgeschichtlichen Arbeit deshalb in der Regel durch das Postulat eines solchen ersetzt, zumal auch die gottesdienstliche Lesung (Riesenfeld) und die außergottesdienstliche Lehre (Stendahl) als ‚Sitz im Leben‘ nicht nachgewiesen werden können. Als einziges Stück der synoptischen Tradition haben die Abendmahlsworte (Mk 14,22–24) einen deutlichen ‚Sitz im Leben‘.

4.2.4.3. Der *überlieferungsgeschichtliche Aspekt* der Formgeschichte unterliegt der Kritik der mündlichen Tradition überhaupt, an der schon die Traditions-Hypothese (s.o. Abschn. 3.4.4) gescheitert war, ein von der Formgeschichte selten hinreichend empfundenes Problem (s. aber z.B. Heitsch; Wilckens). Der Formgeschichte bereitet in Anbetracht der Zwei-Quellen-Theorie zusätzliche Schwierigkeit, daß Mt und Lk neben ihren Quellen Mk und Q auch und vor allem die entsprechende mündliche Tradition, die in lebendigem Gebrauch war, gekannt haben müßten (vgl. o. Abschn. 3.4.2), deren Benutzung durch Mt und Lk zwar postuliert, nicht aber nachgewiesen wird und tatsächlich ausgeschlossen sein dürfte (Teepke; Schmithals 175 f). Da im Unterschied zum Erzählstoff, der gänzlich fehlt, das Redengut vereinzelt im frühchristlichen Schrifttum begegnet (I Kor 7,10f; 9,14; vgl. Act 20,35), möchte für dieses allerdings eine der selbständigen Sammlung Q entsprechende eigentümliche Traditions-geschichte anzusetzen sein.

#### 4.3. Schriftliche Tradition vor Mk und Q

Die Versuche, die Geschichte der synoptischen Tradition vor Mk und Q durch Quellenanalyse (Grundschrift-Hypothesen) aufzuhellen, sind von dem Siegeszug der Formgeschichte zurückgedrängt worden, waren aber bis in die 30er Jahre unseres Jahrhunderts verbreitet. Sie stehen nicht selten in sachlicher Kontinuität mit der Urevangeliums- bzw. der Diegesen(z.B. Knox; s.o. Abschn. 3.3.2)-Hypothese. Sie legen in der Regel ihren Schwerpunkt auf Mk oder Q oder  $S^{Lk}$  oder  $S^{Mt}$ , doch gibt es auch *multiple source theories*, in deren Rahmen die Hauptquellen Mk und Q manchmal verdeckt werden können (vgl. z.B. Ewald; Bussmann; Boismard). Ihre Stärke besteht darin, daß sich mit ihrer Hilfe das Fehlen der synoptischen Tradition außerhalb der synoptischen Evangelien selbst erklären läßt. Der dazu erforderlichen Annahme, bei den Quellen vor Mk und (oder) Q handele es sich um eher private Aufzeichnungen (vgl. schon Gratz, s.o. Abschn. 3.2.2; Herder, s.o. Abschn. 3.4.1; Gieseler, s.o. Abschn. 3.4.2; Weisse, s.o. Abschn. 3.5.5.1), widerstreitet indessen der von der Formgeschichte mit Recht herausgestellte kerygmatische Charakter der synoptischen Tradition.

4.3.1. *Quellen des Markus-Evangeliums*. Der Übergang zur Urmk-Hypothese ist fließend. Während aber diese (s. o. Abschn. 3.5.5.3) auf Beobachtungen an Mt und Lk (im Vergleich zu Mk) beruht, stellt sich die Frage nach Quellen des Mk aufgrund von Beobachtungen an Mk selbst.

- 5 Solche Beobachtungen sind z. B.: 6,32–44 und 8,1–10 sind Dubletten; die Gleichnisrede 4,1–34 zeigt deutliche Spuren einer Überarbeitung (die esoterische Jüngerbelehrung, die in V. 10 beginnt, findet keinen deutlichen Abschluß, die Gleichnisse V.26–32 scheinen wieder an das Volk gerichtet zu sein, V.33 und 34 sind Dubletten); 3,20f findet seine Fortsetzung in 3,31 ff, während V.22–30 als Einschub wirken; die in 3,7–12 hergestellte Strandszene wird schon in 3,13 verlassen, in 4,1 ff aber unvermittelt wieder aufgenommen; in 6,45 bricht das Schiff nach Betsaida auf, landet aber in Genessar (6,53) und kommt erst 8,22 ganz unmotiviert in Betsaida an; manche Reden (z. B. 7,1 ff; 13,1 ff) sind deutlich bearbeitet, ergänzt oder zusammengestückerl; 11,20–25(26) unterbricht den zwingenden Zusammenhang von Tempelreinigung und Vollmachtsfrage; 10,23–27.28–31 scheinen sekundäre Anhänge zu sein; die nächtliche Sitzung des Synedrums (14,53–65) und seine morgendliche Zusammenkunft (15,1) sind Dubletten; 16,7 wurde von Mk in eine Vorlage eingefügt; in 11,1 ist ‚und Betanien‘ ein markinischer Zusatz; mit 16,8 kann das MkEv nicht ursprünglich geschlossen haben; besonders die Redenstoffe des MkEv, die Dubletten (s. o. Abschn. 3.5.5.6), fügen sich oft schlecht in den Zusammenhang des Evangeliums ein (Feine, Einl. 35).

- Diese ausgewählten formalen Beobachtungen werden von manchen Forschern durch inhaltliche oder stilkritische Beobachtungen ergänzt. Sie erschüttern insgesamt die ursprüngliche Ansicht (s. o. Abschn. 3.5.4; 3.5.5.1), Mk sei das aus einem Guß gefertigte ‚Ur-Evangelium‘. Sie lassen sich mit der Annahme eines bloßen Urmk in der Regel nicht erklären. Auch die Auskunft der Formgeschichte, Mk sei noch nicht hinreichend Herr über den verstreuten mündlichen Stoff geworden (Bultmann 375), sowie die ohnedies fragwürdige Annahme kleiner vormarkinischer Sammlungen (s. o. Abschn. 4.2.3) werden den zahlreichen *literarischen* Brüchen im MkEv nicht gerecht. Manche früheren Forscher haben deshalb mit einer längeren, nicht mehr rekonstruierbaren literarischen Vorgeschichte des kanonischen MkEv (Wellhausen, Einl. 57; Feine, Einl. 26 ff; Loisy Kap. 4 u. a.) gerechnet, doch wäre es dann kaum erklärlich, daß Mt und Lk *dieselbe* Mk-Fassung benutzt haben und diese auch kanonisiert wurde, während andere Fassungen keine Spuren hinterließen. Man darf deshalb nur mit einem engen Traditionsprozeß rechnen, sei es hinsichtlich der Anzahl der Traditionsstufen, sei es hinsichtlich ihrer literarischen Verbreitung.

- Bemerkenswerte Versuche, eine Grundschrift oder Grundschriften des MkEv nachzuweisen, stammen in neuerer Zeit z. B. von Meyer, Bußmann, Hirsch, Cadoux, Crum, Barnikol. Originell ist die These von Trocmé, Mk setze sich aus zwei ursprünglich selbständigen Schriften (1–13 und 14–16) zusammen. Beachtlich ist das Buch von Wendling, und zwar weniger wegen seiner Drei-Schichten-Theorie (älterer Erzähler + jüngerer Erzähler + Evangelist), sondern wegen des stilkritischen Nachweises, daß viele Erzählungen die Hand desselben Erzählers voraussetzen, so daß man ohne die Annahme einer markinischen Grundschrift nicht auskommt (vgl. Sundwall; Zerwick).

- Das Interesse dieser Quellenanalysen ist in der Regel, frühe Berichte mit authentischem Gut zu gewinnen. Darum findet sich häufig der Rückgriff auf den Mk des Papias (s. o. Abschn. 2.4), der mit der (einer) Grundschrift des MkEv identifiziert wird. Historisierende Geschmacksurteile bestimmen demzufolge oft die Analyse und trüben den Blick für die literarischen Phänomene des MkEv. Der Mangel an konsensfähigen Lösungen, das in der Zeit der Kerygma-Theologie zurücktretende historisierende Interesse und das Gewicht der formgeschichtlichen Methode verschafften den Grundschrift-Hypothesen zu Mk eine abnehmende Resonanz, obschon feststeht, daß wir es bei Mk nicht mit einer ursprünglichen bzw. unversehrten ersten Evangelien-Schrift zu tun haben.

- 4.3.2. *Quellen der Spruchsammlung Q*. Untersuchungen zur Quellengeschichte von Q begegnen relativ selten und meist im Rahmen von *multiple source theories* (s. o.). Sie knüpfen unmittelbar an die frühen Untersuchungen zur Spruchquelle an und nehmen deren z. T. ungelösten traditionsgeschichtlichen Probleme auf. Dabei kommt es oft zu einem fließenden Übergang zu Proto-Lk-Hypothesen (s. u.).

- Sehr kompliziert ist die These von Haupt, der 5 Stufen von Q unterscheidet, darunter Q<sup>Mt</sup> und Q<sup>Lk</sup>, und Mk die zweite Stufe benutzen läßt. Ganz abwegig ist dabei Haupt's These, schon die älteste Fassung von Q gehe auf einen *erzählenden* Grundbericht zurück. Bußmann (110 ff) meint, Wortlaut, theologische Anschauungen, Reihenfolge und Doppelüberlieferungen ließen erschließen, daß wir es bei Q mit

zwei verschiedenen Sammlungen zu tun haben, wovon nur die eine auch das erzählende Gut von Q enthalten habe, und die Matthäus und Lukas noch getrennt vorlagen. Barnikol unterscheidet eine ältere und eine apokalyptisch überarbeitete jüngere Fassung von Q. Diese und andere Untersuchungen enthalten in der Regel keine befriedigenden Lösungen, wohl aber bemerkenswerte Beobachtungen. Sachlich gefördert wurde die traditionsgeschichtliche Erforschung von Q indessen erst durch die Redaktionskritik (s. u. Abschn. 5.4).

4.3.3. *Sonderquelle(n) des Lukas – Proto-Lukas.* Feine untersuchte 1891 auf der Grundlage der Zwei-Quellen-Theorie mit Urmk-Hypothese (= „synoptische Grundschrift“) das lukanische Sondergut und den lukanischen Q-Stoff. Beides kam Feine zufolge in Gestalt einer Evangeliums-Schrift auf Lukas. Diese aus der Jerusalemer Gemeinde hervorgegangene Schrift wurde in Kenntnis des Urmk geschrieben. Sie verbindet die Spruchsammlung Q, die um 60 bereits vorlag, mit judenchristlicher Überlieferung, die im Urmk fehlte oder in anderer Form dargeboten wurde. Auf diese Weise gewinnt Feine eine selbständige Überlieferung, die auch die Passions- und Ostergeschichte umfaßte.

Feine These hat, in welcher Modifizierung auch immer, besonders im englischen Sprachgebiet viel Zustimmung gefunden. Streeter gab ihr die ‚klassische‘ *Proto-Lk* Gestalt: Lukas, der Begleiter des Paulus, sammelte Nachrichten über Jesus und verband diese, als er auf die Spruchsammlung Q stieß, mit ihr zu einem Evangelium (Proto-Lk), das er später an Hand des MkEv zu unserem kanonischen LkEv überarbeitete. Wir besitzen mit Lk also eine von Mk und Mt weitgehend unabhängige Überlieferung. Entsprechende Thesen finden sich z. B. bei Burton; Schlatter (BFChTh 20/6, 1916, 4–75); Taylor, Formation 6f.51 f.191 ff; Grant; Manson 26ff; Sahlin; Trocmé; Gaston u. v. a. (vgl. auch Bußmann 89–144; Hirsch II; Boman [s. o. Abschn. 3.4] 123–137).

Derartige Hypothesen haben ihre Stärke darin, daß sie die Herkunft des umfangreichen S<sup>Lk</sup> zu klären beanspruchen. Ihr methodischer Fehler ist, daß sie, im historisierenden Interesse befangen, unterlassen, den redaktionellen Anteil des Lukas an seinem Evangelium zu klären. Geschieht dies (s. u. Abschn. 5.2), so fallen die Argumente für ein Lukas (außer Mk) vorliegendes Evangelium, insonderheit für eine lukanische Sonderüberlieferung zur Passionsgeschichte, fort (Finegan; Grobel 72 ff.101 ff; Schmidt 246 ff; Dibelius 200 ff).

4.3.4. *Sonderquelle(n) des Matthäus.* Angesichts des relativ geringen S<sup>Mt</sup> finden sich im Rahmen der Zwei-Quellen-Hypothese Grundschrift-Hypothesen zu Mt nicht oft, und wo sie begegnen, tendieren sie gerne zu einer Form der Mt-Priorität (s. o. Abschn. 3.5.3). So rechnet Parker mit einer aramäischen Quelle, die den Mk-Stoff und S<sup>Mt</sup> enthielt; Mk hat sie exzerpiert, Mt mit Q verbunden (vgl. ferner Streeter, 224.231 f.246 ff; Kilpatrick; Brown; West u. a.).

#### Literatur

Martin Albertz, Die synopt. Streitgespräche. Ein Beitr. zur Formengesch. des Urchristentums, Berlin 1921. – Ernst Barnikol, Das Leben Jesu der Heilsgesch., Halle 1958. – Fritz Barth, Einl. in das NT, Gütersloh<sup>3</sup>1914. – Pierre Benoit, Réflexions sur la ‚Formgesch. Methode‘: RB 53 (1946) 481–512. – Ders., Marie-Émile Boismard, Synopse des quatre évangiles en français, 2 Bde., Paris 1965/72. – Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Göttingen<sup>2</sup>1921 = <sup>5</sup>1965. – John P. Brown, The Form of ‚Q‘ Known to Mt: NTS 8 (1961/62) 27–42. – Rudolf Bultmann, Die Gesch. der synopt. Tradition, 1921<sup>3</sup>1957 = <sup>4</sup>1971 mit ErgH. (FRLANT NF 12). – Ders., Jesus, Tübingen 1926 = 1964. – Ernest de Witt Burton, Some Principles of Literary Criticism and Their Application to the Synoptic Problem, Chicago 1904. – Wilhelm Bußmann, Synopt. Studien, 3 Bde., Halle 1925/29/31. – Arthur T. Cadoux, The Sources of the Second Gospel, London 1935. – John M. C. Crum, St. Mark’s Gospel. Two Stages of its Making, Cambridge 1936. – Martin Dibelius, Die Formgesch. des Evangeliums, 1919<sup>3</sup>1959. – Ders., Jesus, <sup>2</sup>1949 (SG 1130). – Charles H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments, New York 1936, <sup>2</sup>1944 = 1951, bes. 47 ff. – Ders., The Framework of the Gospel Narrative: ET 43 (1932) 396–400. – Heinrich Ewald, Die drei ersten Evangelien u. die Apostelgesch., Göttingen 1850<sup>2</sup>1871. – Paul Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lk in Evangelium u. Apostelgesch., Gotha 1891. – Erich Fascher, Die formgesch. Methode. Eine Darst. u. Kritik, Gießen 1924. – Jack Finegan, Die Überlieferungsgesch. der Leidens- u. Auferstehungsgesch. Jesu, 1934 (BZNW 15). – Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript, Uppsala 1961. – Ders., Tradition and Transmission in Early Christianity, 1964 (CNT 20). – Ders., Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppertal 1977. – Kendrick Grobel, Formgesch.-u. synopt. Quellenanalyse, 1937 (FRLANT NF 35). – Erhardt Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgesch. des Evangeliums, 1970<sup>2</sup>1971 (BEvTh 54). – Walther Haupt, Worte Jesu u. Gemeindeüberlieferung, 1913 (UNT 3). – Georg Heinrici, Der literarische Charakter der nt. Schriften,

- Leipzig 1908. – Ernst Heitsch, Jesus aus Nazareth als Christus: H. Ristow/K. Matthiae (Hg.), Der hist. Jesus u. der kerygmatische Christus, Berlin 1960, 62–86. – Emanuel Hirsch, Frühgesch. des Evangeliums, 2 Bde., Tübingen 1941. – Gerhard Iber, Zur Formgesch. der Evangelien: ThR NF 24 (1956/57) 283–338. – Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Freiburg, I<sup>2</sup>1899, II 1899. – George D. Kilpatrick, 5 The Origins of the Gospel According to St. Matthew, Oxford 1946<sup>2</sup>1950, bes. 24 ff. – Heinz-Wolfgang Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium, 1971 (StUNT 8). – Alfred Loisy, Les Origines du NT, Paris 1936. – Thomas W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949 = 1979, bes. 26 ff. – Eduard Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums, Stuttgart, I 1921. – Jacob Neusner, The Rabbinic Traditions about the Pharisees 70, Leiden, III, 1971. – Ders., Early Rabbinic Judaism, Leiden 1975. – Pierson Parker, The Gospel before Mark, Chicago 1953. – Edwin Basil Redlich, Form Criticism, its Value and Limitations, London 1939 = <sup>2</sup>1948. – Harald Riesenfeld, The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of ‚Formgeschichte‘, London 1957. – Jürgen Roloff, Das Kerygma u. der irdische Jesus. Hist. Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970. – Hans Rollmann, Zwei Briefe Hermann Gunkels an Adolf Jülicher zur religionsgesch.u. formgesch. Methode: 15 ZThK 78 (1981) 276–288. – Harald Sahlin, Der Messias u. das Gottesvolk. Stud. zur protolukanischen Theol., 1945 (ASNJ 12). – Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Gesch. Jesu, Berlin 1919 = Darmstadt 1964. – Walter Schmithals, Kritik der Formkritik: ZThK 77 (1980) 149–185. – Johann Salomo Semler, Abh.v.freier Unters.des Kanon, 1771, <sup>2</sup>1776 (TKTG 5). – Ders., Beantwortung der Frgm. eines Ungenannten, Halle 1779, bes.268. – Johannes Sundwall, Die Zusammensetzung des MkEv, Abo 20 1934. – Vincent Taylor, Behind the Third Gospel, London 1926. – Ders., The Formation of the Gospel Tradition, London 1933<sup>2</sup>1935. – Howard M. Teeple, The Oral Tradition that Never Existed: JBL 89 (1970) 56–68. – Étienne Trocmé, La formation de l'évangile selon Marc, Paris 1963. – Johannes Weiss, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903. – Ders., Art. Literaturgesch. des NT: RGG<sup>1</sup> 3 (1912) 2175–2215. – Ders., Jesus v. Nazareth. Mythos oder Gesch., Tübingen 1910. – Paul Wendland, Die 25 urchristl. Lit.formen<sup>2+3</sup>1912 (HNT 1/3). – Emil Wendling, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums. Philologische Unters., Tübingen 1908. – H. Philip West (Jr.), A Primitive Version of Luke in the Composition of Mt: NTS 14 (1967/68) 75–95. – Ulrich Wilckens, Jesusüberlieferung und Christuskerygma. Zwei Wege urchristl. Überlieferungsgesch.: ThViat 10 (1966) 310–339. – Maximilian Zerwick, Unters. zum Markusstil, Rom 1937.

#### 30 4.4. Schriftstellerischer Ursprung von Mk und (oder) Q

Dieses Lösungsmodell verzichtet auf die Annahme einer umfangreichen mündlichen Tradition vor Mk und (oder) Q.

- 4.4.1. Diese Lösungsart kann in der Nachfolge von Weisse (s. o. Abschn. 3.5.5.1) traditionalistisch verfahren und Mk bzw. Q direkt auf Augenzeugen oder Augenzeugenberichte 35 zurückführen. Freilich bevorzugt dieser konservative Standpunkt die Mt-Priorität (s. o. Abschn. 3.5.3), doch verbindet er sich auch heute noch manchmal mit der Zwei-Quellen-Theorie (Lindsey [s. o. Abschn. 3.3.3]; Porúbčan)

- 4.4.2. Sofern der schriftstellerische Lösungsweg primär mit der produktiven Kraft des Schriftstellers rechnet, ist er geeignet, sowohl den kerygmatischen Charakter des synoptischen Stoffes wie dessen Fehlen in der frühchristlichen Literatur außerhalb der Evangelien 40 selbst zu erklären. Allerdings kommt er für das synoptische Spruchgut, bei dem wir es deutlich mit Sammelgut zu tun haben, von dem vieles auch in jüdischer Überlieferung begegnet, nur begrenzt infrage. Für weite Teile des synoptischen Erzählstoffes bietet er sich indessen an.

- 45 Durch Bauer (s. o. Abschn. 3.5.4.3) und die nachfolgende Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu (in unserem Jahrhundert z. B. Smith; Jensen; Drews; Feiler) kam der schriftstellerische Lösungsweg freilich gänzlich in Mißkredit, an dem auch Volkmar (s. o. Abschn. 3.5.4.4) oder die abwegigen Thesen von Raschke (Mk ist die dramatisierte Geschichte der marcionitischen Mission Syriens), Couchoud (Petrus hat eigene Taten als Taten des Geistes 50 Jesu erzählt, die Markus historisierend aufzeichnete), Maurenbrecher u. a. nichts ändern konnten. Solche Thesen mitsamt der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu leben von den Aporien der seriösen Forschung, insonderheit von der mangelhaften Erhellung der synoptischen Traditions Geschichte vor Mk und Q. Die Theologie hätte freilich gut daran getan, dies phantasievolle Schrifttum nicht abzutun, ohne sich zuvor von ihm die eigenen Aporien vorführen zu lassen, wie schon P. W. Schmiedel in seinem Vorwort zu dem Buch von Smith 55 (Der vorchristl. Jesus) gefordert hat.

Wissenschaftlich beachtlich ist die vergessene Arbeit von Brandt, derzufolge die Evangelien „einer üppigen Frucht mit winzigem Kern“ (X) gleichen und das synoptische Christusbild „die höchste Blüte der religiösen Poesie“ ist (577). Wendling (s. o. Abschn. 4.3.1) hält seinen zweiten Erzähler für einen ‚Lehrdichter‘. → Wrede (Messiasgeheimnis) fragt im Blick auf Paulus: „Weshalb hinterläßt der messianische Stoff unserer Evangelien keine Spur bei ihm? War er etwa in der Hauptsache noch nicht da?“ (223) und tendiert hinsichtlich des Mk-Stoffes zu schriftstellerischem Ursprung, während er dem Logiengut „wesentlich anders“ (VI) gegenübersteht. Auch → Loisy ist in diesem Zusammenhang zu nennen, der, ohne mündliche Tradition auszuschließen, doch das MkEv primär als schriftstellerisches Werk würdigt.

#### Literatur

Wilhelm Brandt, Die ev. Gesch. u. der Ursprung des Christentums, Leipzig 1893. – Paul-Louis Couchoud, L'Énigme de Jésus, Poitiers 1924. – Arthur Drews, Die Christusmythe, Jena 1909. – Ders., Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu, Jena 1921<sup>2</sup>1928. – Ders., Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit u. Gegenwart, Karlsruhe 1926. – Leopold Feiler, Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens, Jena 1927. – Peter Jensen, Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch, Frankfurt<sup>2</sup>1909. – Ders., Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? Frankfurt 1910. – Alfred Loisy, L'Évangile selon Marc, Paris 1912. – Ders., La naissance du Christianisme, Paris 1933. – Ders., Les Origines du NT, Paris 1936. – Max Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, Berlin 1909. – Stefan Porúbčan, Form Criticism and the Synoptic Problem: NTS 7 (1964/65) 81–118. – Hermann Raschke, Die Werkstatt des Markusevangelisten, Jena 1924. – William B. Smith, Ecce Deus. Die urchristl. Lehre des reingöttlichen Jesus, Jena 1911. – Ders., Der vorchristl. Jesus, Jena<sup>2</sup>191.

### 5. Die synoptische → Redaktionskritik

#### 5.1. Allgemeines

Die Redaktionskritik (der Begriff zuerst bei Marxsen, Markus 11; besser wäre ‚Kritik der Schriften‘) hat sich als selbständiges Gebiet der Evangelien-Forschung seit den 50er Jahren dieses Jahrhunderts entwickelt. Sie setzt Quellen- und Traditionskritik voraus und fragt auf dieser Grundlage nach den Evangelien als integralen Schriften bzw. nach den Evangelisten als Schriftstellern.

5.1.1. *Vorgeschichte.* In ihrer Weise rückte schon die alte Kirche die Person des jeweiligen Evangelisten in den Blick des Lesers, wenn sie die Evangelien bestimmten Verfassern zuschrieb (s. o. Abschn. 2), und auch die Harmonisten (s. o. Abschn. 1.2) mußten Auskunft über den Ursprung der schriftstellerischen Verschiedenheiten der Evangelien geben.

Mit dem Aufkommen der Quellenkritik (s. o. Abschn. 3) rückte diese Frage in das Licht der jeweiligen Quellenhypothese, trat aber um so mehr zurück, je mehr die Forschung traditionalistisch oder historisierend ausgerichtet war und die Unterschiede der Evangelien auf unterschiedliche Erinnerungen bzw. Traditionen oder auf den verschiedenen Stil der Schriftsteller zurückführte. Indessen konnte keine Quellenhypothese dem Evangelisten jeden Anteil am Zustandekommen seines Werkes absprechen, ob dieser nun auf die Schriftstellerpersönlichkeit (endogen) oder auf das Interesse des Schriftstellers (exogen) zurückgeführt wurde. Man vergleiche schon Lessing (Abschn. 3.2.1) und besonders Herder (Abschn. 3.4.1), der als Anreger auch der Redaktionskritik gelten kann.

De Wette (s. o. Abschn. 3.4.3) reflektiert das Problem in Herders Nachfolge ausführlich. Er beobachtet, daß „nicht nur die mündliche Überlieferung, sondern auch die *schriftstellerische* Redaction . . . einen weiten und freien Spielraum gehabt hat“ (154), den er im Blick auf die „Schreibart“ (156), auf die „Zugaben“ aus dem „Eigenen“ (158), auf die „tatsächlichen Verknüpfungen der einzelnen Begebenheiten“ (158), auf „Inhalt und Geist der Reden“ und die „Composition“ des Ganzen (160) untersucht (vgl. auch Köstlin, s. o. Abschn. 3.5.5.3).

Im Rahmen der Benutzungs-Hypothesen begegnet eine ausführliche ‚Kritik der Schriften‘ (Baur) bei den Tübingern (s. o. Abschn. 3.5.3.3), für welche freilich das individuelle schriftstellerische Interesse ganz hinter dem ‚Parteistandpunkt‘ des Schriftstellers zurücktritt. Bei den ‚Tübinger Einzelgängern‘ Bauer und Volkmar (s. o. Abschn. 3.5.4.3 f) sowie bei Brandt (s. o. Abschn. 4.4) verdrängt die schriftstellerische Leistung die Tradition fast ganz.

Der traditionalistische Ansatz der Zwei-Quellen-Theorie war der ‚redaktionsgeschichtlichen‘ Fragestellung nicht günstig, und in der folgenden Epoche der →Leben-Jesu-Theologie beobachtete man zwar weiterhin die Versuche der Evangelisten, „eine den Besonderheiten des jeweiligen Standpunktes dienende Auswahl der Stoffe zu treffen, womit dann auch die Entstehung von selbständigen Zusätzen wie von eigentümlichen Umbildungen des Gegebenen erklärlich wird“, da jeder Evangelist seinen „eigentümlichen Gesichtswinkel“ hat (Holtzmann, Synoptiker 31; vgl. Wernle, Frage 107f.193 ff.223), aber alles Interesse richtete sich historisierend auf die Tradition. Der ‚redaktionsgeschichtliche‘ Ertrag bleibt gering. Selbst die oft scharfsinnigen Beobachtungen Wellhausens (Einl. 57 ff) halten sich durchweg im Rahmen einer Betrachtung, die den Schriftsteller als pragmatischen Erzähler, nicht als Theologen sieht (vgl. auch Jülicher, Gleichnisreden I, 194 ff; Holtzmann, Synoptiker 18). Wendland (HNT I/3, <sup>2+3</sup> 1912, 267) urteilt: „Mc ist vielmehr Sammler und Redaktor als Schriftsteller.“ Und Wrede, dessen Buch über das ‚Messiasgeheimnis‘ bei Mk oft als Vorläufer der Redaktionskritik angesehen wird, hat Mk in Wirklichkeit für einen unbeholfenen Schriftsteller angesehen, der „von einem Punkte seiner Darstellung thatsächlich nicht zum andern gedacht“ hat (132).

Die Formgeschichte urteilt weiterhin: Die „erste Aufgabe, die sich uns stellt, richtet sich auf die *Gewinnung der Tradition*“ (M. Dibelius: ThR NF 1 [1929] 210); die Evangelisten „sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren“ (ders., Formgesch. 2). Auch Bultmann, der die „Redaktion des Traditionsstoffes“ ausführlich erörtert, meint, daß die ‚Komposition der Evangelien‘ „nicht etwas prinzipiell Neues bringt, sondern nur vollendet, was mit der ersten mündlichen Tradition schon beginnt“ (Tradition 347). Er richtet seine Aufmerksamkeit deshalb im wesentlichen auf das formale Verfahren der Evangelisten, nicht auf ihr theologisches Interesse, weil auch die Evangelisten selbst primär literarisch interessiert seien; Lk hat z. B. „den Ehrgeiz, eine auch gebildeten griechischen Lesern imponierende Geschichtsdarstellung zu schreiben“ (391). Weitergehende Ansätze finden sich aber z. B. bei Schniewind und Ebeling. Die Situation stellt sich bei denen, welche die synoptische Tradition quellenkritisch analysieren (s. o. Abschn. 4.3), verständlicherweise nicht anders dar (vgl. aber noch o. Abschn. 4.4).

5.1.2. *Eigenart*. Die Redaktionskritik untersucht vorliegende *Literatur*, die als solche nicht erklärt werden kann, „ohne ein Individuum, eine Schriftstellerpersönlichkeit in Ansatz zu bringen, die mit ihrem Werk ein bestimmtes Ziel verfolgt“ (Marxsen 9; vgl. Güttgemanns, Offene Fragen, 73 ff). Die Redaktionskritik interessiert sich nicht primär für die Authentizität der Überlieferung, sondern für die Situation und das theologische Anliegen des jeweiligen Schriftstellers, der seine Überlieferungen als Bausteine für einen eigenen Gesamtentwurf benutzt. Insofern deckt die Redaktionskritik ein Stück urchristlicher Theologiegeschichte auf, indem sie die theologischen Besonderheiten des Mk-, Lk- und MtEv sowie der Spruchsammlung Q und der sie tragenden theologischen Lehrer und Schulen beschreibt und historisch einordnet.

Analog zur Diskussion zwischen Baur und Strauß (s. o. Abschn. 3.4.5; 3.5.3.3) stellt sich dabei heute erneut die Frage nach dem methodischen Primat von ‚Kritik der Schriften‘ oder ‚Kritik der Tradition‘, vor allem bei Mk und Q. Angesichts der Fragwürdigkeit der formgeschichtlichen ‚Kritik der Tradition‘ (s. o. Abschn. 4.2) muß diese Frage im Sinne Baur's beantwortet werden: Nur der Weg vom Bekannten (‚Kritik der Schriften‘) zum Unbekannten (‚Kritik der Tradition‘) ist methodisch gerechtfertigt.

5.1.3. *Verfahren*. Die Redaktionskritik unterscheidet die Quellen des jeweiligen Evangeliums und seine schriftstellerische Bearbeitung, die ‚Redaktion‘, voneinander und versucht, aufgrund dieser Bearbeitung die Besonderheiten des einzelnen Evangeliums, vor allem seine theologische Absicht, zu erkennen. Dabei beobachtet man einen Zirkel: Je sicherer sich die Redaktion von der Tradition abheben läßt, um so leichter läßt sich die eigene Leistung des Evangelisten erfassen. Je mehr es andererseits gelingt, die schriftstellerische und theologische Eigenart des jeweiligen Evangeliums zu erfassen, um so besser lassen sich Redaktion

und Tradition unterscheiden. Das redaktionskritische Verfahren läßt sich am LkEv am leichtesten durchführen, weil seine Hauptquellen direkt (Mk) oder indirekt (Q) vorliegen und die vom selben Verfasser stammende → Apostelgeschichte die Basis für die Bestimmung der lukanischen Redaktion erheblich verbreitert.

5 Auch bei Mt ergibt sich durch den synoptischen Vergleich mit Mk und Lk eine solide Basis für die formale Abgrenzung und theologische Deutung der matthäischen Redaktion, von wo aus wiederum die redaktionskritische Untersuchung des S<sup>Mt</sup> möglich wird.

Da keine Quellen des MkEv erhalten sind, ist bei Mk die Scheidung von Tradition und Redaktion überhaupt nur im Zirkelverfahren möglich. Insofern fällt der Redaktionskritik auch die Aufgabe zu, die ungeklärte (s. o. Abschn. 4) Traditionsgrundlage des MkEv zu er-  
 10 hellen.

Bei der Spruchsammlung Q stellen sich Verfahren und Aufgaben ähnlich wie bei Mk dar, freilich erschwert durch die Tatsache, daß Q *zugleich*, d. h. im Zirkel mit der Redaktionskritik, aus Mt und Lk rekonstruiert werden muß.

15 5.1.4. *Zur bisherigen Arbeit.* Die Redaktionskritik rückte durch eine Reihe etwa gleichzeitiger und gleich ursprünglicher Arbeiten, die wegweisenden Charakter hatten, in den Mittelpunkt der Erforschung der synoptischen Evangelien.

Zu Lk erschienen 1954 die eindrucklichen Studien von H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*), von W. Marxsen 1956 Studien zur Redaktionsgeschichte des MkEv mit einer bedeutsamen Einleitung (*Der*  
 20 *Evangelist Markus*). Die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Mt wurden vor allem von G. Bornkamm angeregt (*Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 1960), und einer seiner Schüler, Tödt, bezog schon 1959 auch Q in die redaktionsgeschichtliche Fragestellung ein (*Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*). Bereits 1965 (Rohde) und 1967 (Schulz) erschienen zusammenfassende Darstellungen.

25 Die redaktionskritische Analyse des Lk- und des MtEv hat einen relativ umfangreichen Bestand an charakteristischen Daten ergeben. Dies Ergebnis ist schon insofern von großer Bedeutung, als es auf der Basis der Zwei-Quellen-Theorie gewonnen wurde, die dadurch ihre Bestätigung fand (s. o. Abschn. 3.5.3.2); denn diese Daten finden sich bei Mk und Q noch nicht und schließen auch eine gegenseitige Benutzung von Mt und Lk aus. Die Deutung  
 30 dieser Daten ist indessen hinsichtlich des Anlasses und der theologischen Intention von Mt und Lk noch sehr umstritten, und dem entspricht eine durchaus uneinheitliche Erklärung des S<sup>Lk.Mt</sup> und seiner Traditionsgrundlagen.

Im MkEv steht eine präzise Unterscheidung von Tradition und Redaktion noch aus, erst recht eine theologische Deutung und theologiegeschichtliche Einordnung dieses ältesten unserer  
 35 Evangelien. Das hängt einerseits mit den genannten methodischen Schwierigkeiten, andererseits aber auch damit zusammen, daß die Analyse des MkEv auf der unzureichenden Basis der Formgeschichte erfolgte, derzufolge Mk „lediglich anonyme Einzeltraditionen vor sich“ hatte (Marxsen, Markus 9).

Trotz der entsprechenden methodischen Schwierigkeiten scheint die Erforschung der  
 40 Spruchsammlung auf einem erfolgreichen, im Prinzip einheitlich ausgerichteten Weg zu sein.

Insgesamt leidet die bisherige redaktionsgeschichtliche Forschung darunter, daß sie vor-  
 schnell eine *Wertung* der theologischen Leistung des jeweiligen Evangelisten vornimmt. Eine solche Wertung ist sinnvoll nur aus der Situation des einzelnen Evangeliums möglich und  
 45 setzt insofern einen gewissen Abschluß der redaktionsgeschichtlichen Analyse voraus. Da dieser fehlt, pflegt die Wertung von Aspekten modernen theologischen Denkens her zu erfolgen, so daß man den jeweiligen Evangelisten eher als Schreibtischtheologen denn als Mann der Kirche versteht, der mit seiner schriftstellerischen Arbeit eine aktuelle Problematik in seinen Gemeinden bewältigen wollte. Durch diese verfehlte Hinsicht wird zugleich der  
 50 Blick für die redaktionelle Leistung des Evangelisten getrübt.

Dazu treten zwei belastende Hypothesen, die der Redaktionskritik von der Formgeschichte mitgegeben wurden. Einmal reflektiert sie so wenig wie die Formgeschichte selbst das Verhältnis, in dem das Evangelium als *Schrift* zu den ‚Sitzen‘ der vielen Einzelüberliefe-

rungen im Leben der Gemeinde steht (s. o. Abschn. 4.2.3). Die andere Hypothek ergibt sich zwingend aus den formgeschichtlichen Prämissen: Den Empfängern der einzelnen Evangelien war diesen Prämissen zufolge die synoptische Tradition im Prinzip bereits bekannt, und zwar in jedem Fall durch die mündliche Überlieferung an ihren ‚Sitzen‘ im Leben der Gemeinde, gegebenenfalls aber auch durch die Sammlungen Mk oder Q. Der Evangelist legt seinen Lesern also die ihnen *vertraute* Überlieferung in redaktionell neuartiger Gestalt vor. Indessen ist die Annahme höchst problematisch, daß der jeweilige Evangelist mit der in seinen Gemeinden – unter den formgeschichtlichen Prämissen – fest eingeführten synoptischen Tradition so frei umgehen konnte, wie Mt und Lk mit Mk und Q umgehen und auch die Verfasser von Mk und Q demgemäß mit ihren Quellen umgegangen sein dürften; denn wo z. B. das MkEv eingeführt war, konnten Mt und Lk es weder verdrängen noch bloß als Quelle benutzen wollen.

Tatsächlich ergibt sich auch aus dem in Abschn. 3.4.4 (vgl. 4.2.4) Gesagten, daß die synoptische Tradition vor der Abfassung der Evangelien in keiner Gestalt zum grundlegenden Traditionsgut in den christlichen Gemeinden gehörte. Grundlegend waren vielmehr der ‚Katechismus‘ bzw. die kerygmatischen Bekenntnisformeln, während der Evangelien-Stoff aus einem Bereich stammen muß, „der aufs Ganze gesehen wohl relativ begrenzt war und bisher abseits vom Hauptgeschehen urchristlicher Entwicklung, Ausbreitung und Mission lag“ (Schenke/Fischer, Einl. II, 10). *Der jeweilige Evangelist machte seine Gemeinde mit dem synoptischen Überlieferungsgut also überhaupt erst bekannt.* Diese Einsicht entspricht der Beobachtung, daß die Evangelien anfangs nur *lokal* verbreitet waren (s. o. Abschn. 1.1; 2.2). Die synoptischen Stoffe treten also sekundär *neben* die fundamentale Lehr- und Bekenntnisgrundlage der jeweiligen Gemeinde. Es ist darum stets zu fragen, ob der Evangelist diese Lehrgrundlage selbst zur Sprache bringen oder ob er sie, was in der Regel näher liegt, nur in einer bestimmten Hinsicht *ergänzen* will.

Sofern dies letztere der Fall ist, hat sich die redaktionskritische Fragestellung nicht mehr, wie bisher üblich, nur auf *die Theologie des jeweiligen Evangeliums* zu richten, sondern sie muß die vorausgesetzte Lehrgrundlage der Gemeinde und die begrenzte Hinsicht, in welcher der Evangelist sein neues Material darbietet, aufeinander beziehen.

Unter dieser Voraussetzung lassen sich nicht nur die redaktionsgeschichtlichen Probleme, sondern auch die offenen Fragen der synoptischen Traditionsgeschichte einer Lösung zuführen.

#### Literatur

Hans Jürgen Ebeling, Das Messiasgeheimnis u. die Botschaft des Marcus-Evangelisten, Berlin 1939. – Norman Perrin, The Evangelist as Author: BR 17 (1972) 5–18. – Martin Rese, Zur Lk-Diskussion seit 1950: WuD NF 9 (1967) 62–67. – Joachim Rohde, Die redaktionsgesch. Methode, Berlin 1965. – Julius Schniewind, Das Ev. nach Mk, 1936 (NTD 1). – Siegfried Schulz, Die Stunde der Botschaft. Einf. in die Theol. der vier Evangelisten, Hamburg 1967. – Georg Strecker, Redaktionsgesch. als Aufgabe der Synoptikerexegese: ders., Eschaton u. Historie, Göttingen 1979, 9–32.

### 5.2. Das Lukasevangelium

5.2.1. *Allgemeines.* Die Apostelgeschichte zeigt, daß die synoptische Tradition des LkEv nicht die überkommene Lehrgrundlage der lukianischen Gemeinde darstellt; denn die Reden der Act legen das Alte Testament, christliche Lehrformeln (2,32 f; 3,15 f; 4,10; 5,30 ff u. ö.) und die Praxis des christlichen Kultes (2,38 u. ö.) aus, nicht aber die synoptische Tradition. Damit der Leser *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν* erfährt (1,4), fügt Lukas sein Doppelwerk *neu* zu der Lehre hinzu, in welcher die Gemeinde bereits unterwiesen war, und bestimmt so „die Erzählung als die historische Begründung, welche als ein Zweites zum Kerygma hinzutritt, dessen Kenntnis er voraussetzt“ (Gonzelmann, Mitte 31; vgl. schon Godet [s. o. Abschn. 3.4] 49 f; B. Weiss, Lukas 290 f; Dibelius, Formgesch. 14).

5.2.2. *Die vorlukianische Katechese.* Bei der Lehre, in welcher der Leser des lukianischen Doppelwerkes seit jeher unterwiesen war, handelt es sich um eine stark an die Verkündigung der hellenistischen Synagoge angeglichene, im Vergleich z. B. mit Paulus sehr schlichte Ge-

stalt frühchristlicher Lehrbildung. Monotheismus und Schöpfungsglaube bilden die selbstverständliche Voraussetzung. Jesus, der Messias, ist der letzte bzw. der entscheidende Bote Gottes an die Welt und zugleich der künftige Weltrichter (Act 3,20 f; 10,42). Er wirkt als vollmächtiger Prophet. Er verkündigt ‚Buße‘ und bietet dem Büßer die Vergebung der Sünden an, die ihm im jüngsten Gericht zuteil werden wird. Die Gemeinde trägt diese Botschaft Jesu weiter.

Die im frühesten Christentum zeitweilig bedrängende Frage nach dem ‚Wann‘ des kommenden Gerichts bildet kein Problem mehr. Die Eschatologie ist deutlich hellenisiert; die Christen rechnen damit, durch den Tod bzw. durch die Auferstehung von den Toten hindurch vor dem himmlischen Gericht zu erscheinen (16,19 ff; 20,27 ff; 23,43 u. ö.). Der uneingeschränkte, alle Völker umfassende Universalismus dieser heilvollen Bußpredigt und die Gewißheit der zugesagten Vergebung im jüngsten Gericht für die Getauften gehen über die Verkündigung der Synagoge hinaus. Auch weiß sich die Gemeinde im Besitz der Gnadengabe des Heiligen Geistes, der in Israel nur einzelnen gegeben war.

5.2.3. *Die redaktionellen Tendenzen.* Die redaktionskritische Analyse der lukanischen Schriften ergibt das folgende Bild, das LkEv und Act als einheitliches Doppelwerk sichtbar macht, dessen Teile nur aus dieser Einheit verständlich sind.

5.2.3.1. Die Zeit der Urkirche war eine Zeit völliger Eintracht und inneren Friedens. Erst nach der Zeit des Paulus wird dieser Friede von Irrlehrern bedroht (5,36 f; 6,39 ff; 12,41 ff; Act 2,42 ff; 4,32; 20,29 ff).

5.2.3.2. Das Evangelium wurzelt völlig im Alten Testament; das Christentum ist das universal eingeschränkte Judentum. Johannes der Täufer ist jüdischer Prophet *und* christlicher Prediger und bindet als solcher die Zeit des Alten Testaments und die Zeit Jesu unlösbar aneinander. Der *eine* Gott, das Angebot der Buße, die Predigt des Gerichtes und der Auferstehung sind die Hauptinhalte der jüdischen wie der christlichen Predigt (2,41 ff; 3,3; 4,14 ff; 11,1; 16,16; 20,1 ff.9 ff).

Das Leiden Jesu hat keine Sühnebedeutung. Es geschah (als vorbildliches Martyrium), damit die Schrift erfüllt wird, und erweist so die Kontinuität von Israel und Wirken Jesu (17,25; 24,6 ff.25 ff.44 ff).

Jerusalem ist Mitte und Ziel des Wirkens Jesu sowie Ausgangspunkt der Kirche. Jesus und die Urmgemeinde lebten mit den anderen Juden in Frieden, hielten sich an die jüdischen Sitten und feierten ihre Gottesdienste im Tempel. Das Volk, im allgemeinen auch die Pharisäer, stand auf seiten Jesu; nur die (sadduzäische) Führer des Volkes bekämpften ihn und die Gemeinde (2,41 ff; 19,41 ff.45 ff; 21,38; 23,27 ff.48; Act 2,46 f; 4,1 ff).

Auch die Predigt des Paulus steht in Übereinstimmung mit dem jüdischen Mutterboden des Christentums. Er kennt keinen Bruch mit der Tora. Die Heidenchristen unterwerfen sich den gesetzlichen Mindestanforderungen (Act 15,20 f; 23,1 ff; 26,1 ff).

Die Heidenmission, im Alten Testament vorgesehen und von Jesus durch die Predigt unter den Samaritanern vorbereitet, erfolgt erst auf ausdrückliche göttliche Weisung. Der faktische Triumph des reinen Heidenchristentums zur Zeit des Lk ist Schuld der Juden, die sich schließlich ihren Führern beugten und sich dem Evangelium versagten. Sie treten damit aus ihrer eigenen Heilsgeschichte aus (4,14 ff; 9,51 ff; 17,11; Act 10,1 ff; 13,46 ff).

5.2.3.3. Das Evangelium hat *Jesus* gebracht, der vor und nach Ostern seine Jünger darin unterwies. Maßgebliche Träger der Jesustradition sind nur die Zwölf Apostel (6,12 ff; 24,48 f; Act 1,21 f; vgl. Klein; Wilckens 202 ff). Die Gabe des Geistes an die Apostel und über sie an die Gemeinde ist das Gründungsdatum der Kirche. Lukas ist ‚Evangelist des Geistes‘ (11,13; 12,12; 24,49; Act 2,1 ff; v. Baer).

Paulus wird den Aposteln als sekundärer Zeuge beigeordnet. Er hat im Unterschied zu ihnen Jesus – auch bei seiner Berufung – nicht gesehen. Er empfängt sein Evangelium von den Aposteln (Act 9,1 ff; Klein; Eltester; Schmithals, Bekehrung).

5.2.3.4. Jesus, leiblich in den Himmel aufgenommen, wird erst am Ende des Weltlaufs wiederkommen. Die Zeit der Kirche ist Zeit des Heiligen Geistes und des ‚Namens‘ Jesu, nicht die Zeit der Gegenwart des Erhöhten (24,50 f; Act 1,1–12; 3,21; Wilckens 205 ff; Schmithals, Bekehrung).

5.2.3.5. Die Gemeinde des Lukas hat die Erfahrung harter Verfolgungen gemacht. Dem entspricht eine durchgehende und vielfältige politische Apologetik des Christentums gegenüber dem römischen Staat – eine seit je beobachtete lukanische Tendenz. Jesu Passion wird als vorbildliches Martyrium dargestellt. Auch führt der Druck der Verfolgungen bei Gruppen in der Gemeinde anscheinend zu einem Aufleben apokalyptischer Enderwartung. In dieser Situation schärft Lukas den Ernst der Nachfolge ein und mahnt zur Wiederaufnahme Abgefallener (9,23 ff.57 ff; 11,1 ff; 12,4 ff; 14,25 ff; 15; 17,1 ff.20 ff).

18,1 ff; 20,20 ff; 21,12 ff; 22,39–23,56; Dibelius, Formgesch. 202 ff). Keinesfalls verfiert Lk selbst eine Naherwartung des Endes (so Mattill 11).

Lukas ist ‚Evangelist der Armen‘ (6,27 ff; 12,13 ff; 14,14; 16,1–13; 18,22; De Wette, Einl. 160; Holtzmann, Synoptiker, 19 f; Feine-Behm, Einl. 70 f; Degenhardt; Schmithals, Evangelist).

5 Lukas ist ‚Evangelist der Frauen‘ (8,1 ff; 11,27 f; 23,55; 24,10; Act 16,14 f).

Lukas ist ‚Evangelist des Gebets‘ (11,1 ff; 18,1 ff; 22,39 ff; Act 2,42; 4,23 ff; 12,5).

Dieses Bündel von Tendenzen im lukanischen Doppelwerk umschließt die Zeit Israels bis hin zu Johannes (Altes Testament), die Zeit des Wirkens Jesu (Evangelium) und die Zeit der frühen Kirche (Apostelgeschichte). Dadurch entsteht der Eindruck einer von Lukas gewollten Gliederung der Heilsgeschichte in drei Epochen (Conzelmann). Indessen sind diese Epochen Lukas vorgegeben. Er ist an ihnen als solchen nicht interessiert, d. h. er treibt keine Geschichtstheologie (gegen Cullmann; Vielhauer; Wilckens 193 ff), ist auch nicht ‚Schöpfer der Heilsgeschichte‘. Seine Eschatologie zeigt, daß jedes christliche ‚Heute‘ gleich unmittelbar zur Ewigkeit als dem Ziel der Geschichte ist. Allerdings rückt Lukas jene Epochen *in ihrer Zusammenhang* in den Blick des Lesers. Das ist originell und ein Schlüssel zum Verständnis der lukanischen Redaktion. Indessen ist die Annahme, Lukas wolle auf solche Weise das Problem der Parusieverzögerung (→Parusie) bewältigen (Conzelmann 6; Gräßer), verfehlt (Schneider; Gasque); denn diese war schon für die vorlukanische Gemeinde-theologie kein Problem mehr.

20 5.2.4. *Der Anlaß der lukanischen Redaktion.* Versuche, das zunächst diffus erscheinende Konglomerat der wichtigsten lukanischen Tendenzen einheitlich – aus einer bestimmten kirchlichen Situation – zu deuten, sind methodisch berechtigt, wenn auch sachlich umstritten. Gelingt ein solcher Versuch, hat er schon deshalb viel für sich, weil er die Vielfalt der Tendenzen zu einer Einheit ordnet (vgl. Schmithals, Lukas).

25 Aus 5.2.3.1. ergibt sich, daß Lukas angesichts einer innerkirchlichen Spaltung schreibt. Aus 5.2.3.2–4 läßt sich folgende Gestalt der Position rekonstruieren, gegen die Lukas sich wendet: Das Alte Testament wird verworfen. Das Christentum, von seiner jüdischen Wurzel gelöst, gilt als ursprüngliche Offenbarung einer neuen Wahrheit. Der maßgebliche Zeuge des Offenbarers Jesu, der entscheidende Träger des Geistes und der mit dem Evangelium Jesu Christi – einer *theologia crucis* – unmittelbar beauftragte Apostel ist Paulus. Ihm gegenüber hat das Zeugnis der Zwölf keine fundamentale Gültigkeit. 30 Die Zwölf besaßen den Geist noch nicht. Der erhöhte Jesus ist in seiner Gemeinde unmittelbar gegenwärtig, nicht aber durch die *memoria* seines irdischen Wirkens. Diese Position erinnert an die spätere Häresie → Markions.

Wie 5.2.3.5. zeigt, schreibt Lukas außerdem unter dem frischen Eindruck blutiger Verfolgung. In dieser Situation wird er zum ‚Evangelist der Armen‘, weil die Konfiskation des Besitzes die gewöhnliche Strafe für Bekenner war, denen die anderen Christen mit ihrem Besitz beizustehen hatten, zum ‚Evangelist der Frauen‘, die in der Verfolgung, welche primär die Hausväter traf, die Stützen der Gemeinde waren, und zum ‚Evangelist des Gebets‘, der einzigen Waffe des Bekenntners. In vielfältiger Weise weist er seine Gemeinden in das angemessene Ertragen der Verfolgung bis hin zum Martyrium ein, lehrt sie, die 40 Verfolgung durchzustehen und ihre Folgen zu bewältigen sowie denen sachgemäß zu antworten, welche die Christen des politischen Aufbruchs anklagen.

Die christliche Gemeinde hatte als Tochter der großen Synagoge mit unter den Folgen des jüdischen Aufstandes 66–70 zu leiden. Die kleine Schar der (Heiden-)Christen mußte dem römischen Staat als aktive judaisierende Sondergruppe erscheinen, zumal sie die Kaiserverehrung ablehnte. In dieser Situation entstand eine kirchliche Richtung, die sich unter ausschließlicher Berufung auf Paulus und seine Gesetzeskritik gänzlich vom jüdischen Mutterboden der Kirche löste und das Alte Testament verwarf. Historisch gesehen müssen wir im Blick auf diese Bewegung von einem *Prämarcionitismus* sprechen.

Lukas schreibt sein Doppelwerk vor allem zur Abwehr dieses in seine Gemeinden eindringenden Prämarcionitismus. Der faktisch antimarcionitische Charakter des lukanischen Doppelwerkes wurde schon oft beobachtet (Baur, Evangelien 507 f. 520 f; Harnack 41 f), doch wurde nicht selten, vor allem in der Tübinger Schule (s. o. Abschn. 3.5.3.3) und von Loisy (Naissance 58) sowie in neuerer Zeit z. B. von Knox (126 ff) auch eine *bewußt* antimarcionitische *Tendenz* der lukanischen Schriften behauptet.

Da Lukas den Irrlehrern gegenüber aus *theologischen* Gründen die ‚heils geschichtliche‘ Einheit von Judentum und Christentum herausstellt, zugleich aber aus *apologetischen* Gründen die Unabhängigkeit der Gemeinde von dem (auführerischen) Judentum betont, kommt es zu einer scheinbaren Gegenläufigkeit der Tendenzen, die sich aber tatsächlich gegenseitig bedingen (mit Conzelmann u. a. gegen Haenchen [276], der urteilt, die Gemeinde des Lukas flüchte sich aus der Verfolgung in den Schutz der Synagoge).

5.2.5. *Das lukanische Sondergut* ( $S^{Lk}$ ). Eine *einheitliche* Herkunft des  $S^{Lk}$ , das Lk in besonders starkem Maße seinen redaktionellen Interessen dienstbar macht, ist ausgeschlossen.

Weniges könnte aus Q stammen und von Mt ausgelassen worden sein (s. o. Abschn. 3.5.5.5). Bei 5,1–11 und 7,36–47 (mit dem redaktionellen Zusatz V. 48–50) sowie 22,31 f dürfte es sich um Stücke aus der Grundschrift des Mk handeln (s. u. Abschn. 5.5), die Markus übergangen hatte. Lk 2 enthält einen selbständigen Zyklus von Vorgeschichten, der von Lukas vor allem durch V.21.34–40 redaktionell ergänzt wurde. 24,13–35 liegt eine alte Überlieferung zugrunde, die Lukas im Sinne seiner Tendenzen deutlich bearbeitete (V. 13 f.17–27.33–35). Die für Lk typische Gattung der ‚Beispielgeschichten‘ (10,30–35; 12,16–20; 16,19–31; 18,9–14) scheint aus dem Lehrgut der Synagoge zu stammen; Lukas macht sie seinen redaktionellen Anliegen dienstbar (vgl. Wellhausen, Einl. 69 f). Im übrigen scheint das  $S^{Lk}$  im wesentlichen vom Schriftsteller Lukas selbst zu stammen, der „zu einem Teile Dichter“ ist (Jülicher/Fascher, Einl. 343; vgl. Pfleiderer, Urchristentum 417 ff; Holtzmann, Synoptiker 18; Baur, Krit. Unters. 474) und auch in den Act theologische Gedanken in Erzählung umsetzt (E. Plümacher, Lukas als hell. Schr.steller, 1972 [StUNT 9] 80–111). Die Kontinuität mit dem Alten Testament findet vielfachen Ausdruck z. B. in 1,5–80; 13,10–17; 14,1–6. Das Verhältnis Israel – Gemeinde behandelt z. B. 4,14–30. Der Begründung der Heidenmission dient z. B. 9,51–56; 10,1–16; 17,11–19. Um das Verhalten angesichts der Verfolgungen geht es z. B. in 14,25–35; 15,1–32. Als ‚Evangelist der Frauen‘ erweist Lukas sich z. B. in 8,1–3, als ‚Evangelist der Armen‘ in 16,19–31; 19,1–10, als ‚Evangelist des Gebets‘ in 18,1–8.

5.2.6. *Ort, Zeit und ‚Sitz im Leben‘ des Lukas-Evangeliums*. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Lukas im Einflußbereich eines Prämarcionismus und unter dem Eindruck schwerer Verfolgungen geschrieben hat. Beides weist in das nördliche oder nordwestliche Kleinasien und in das Ende der Regierungszeit Domitians (81–96). In dieser Zeit wurden in derselben Region auch die Apokalypse des Johannes und I Petr (→ Petrusbriefe) im Schatten der noch deutlicher reflektierten Verfolgung geschrieben, und Marcion stammte aus dem pontischen Sinope.

Der ‚Sitz‘ des lukanischen Doppelwerkes im Leben der Gemeinde war – im weitesten Sinn – die Katechese (vgl. 1,1–4). War Lukas Lehrer an einer Ausbildungsstätte für Mitarbeiter der Gemeinde, diente sein Werk ursprünglich als Handbuch der Lehre.

5.2.7. *Lukas als Schriftsteller*. Lukas stellt seinem Doppelwerk einen Prolog im Stil der hellenistischen Geschichtsschreibung voran (vgl. Josephus, Bell I,1–3; TRE 3,501 f). Damit wie mit dem Stil seines Doppelwerkes überhaupt (vgl. auch die Synchronismen 2,2; 3,1 f) zeigt er, daß er mit den Gepflogenheiten der antiken Literatur wohl vertraut ist. Er möchte, daß sein Werk nicht geringer geachtet wird als die Werke sonstiger zeitgenössischer Autoren. Darin drückt sich ein gewichtiger Anspruch aus, den ein seiner selbst bewußter Glaube in der Welt und ihr gegenüber erhebt. Indessen versteht Lukas sich nicht als ‚Historiker‘, sondern als ‚Erbauungsschriftsteller‘: Er will die christliche Gemeinde seiner Zeit und seiner Region angesichts akuter innerer und äußerer Erschütterungen fester auf ihren überkommenen Grund stellen. Die oft bemerkte, für große Teile von Evangelium und Act kennzeichnende Nachahmung des LXX-Stils (vgl. TRE 3,506 ff) weist nicht auf Quellen hin, sondern entspricht seiner Tendenz, die christliche Geschichte und Literatur unlösbar mit dem Alten Testament zu verbinden.

#### Literatur

50 Heinrich v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukasschr., 1926 (BWANT 3/3). – François Bovon, Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches, Neuchâtel 1978. – Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954, 1964 (BHTh 17). – Oscar Cullmann, Christus u. die Zeit, Zürich 1948. – Ders., Heil als Gesch., Tübingen 1965. – Hans-Joachim Degenhardt, Lukas – Evangelist der Armen, Stuttgart 1965. – Walter Eltester, Lukas u. Paulus: Eranion, FS H. Hommel, Tübingen 1961, 1–17. – Josef Ernst, Das Evange-

- lium nach Lukas, 1977 (RNT 3). – Helmut Flender, Heil u. Gesch. in der Theol. des Lukas, 1965 (BEvTh 41). – Ward Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostels, 1975 (BGBE 17). – Erich Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien u. in der Apostelgesch., 1957<sup>3</sup>1977 (BZNW 22). – Ernst Haenchen, Die Apostelgesch. <sup>10</sup>1956 <sup>16</sup>1977 (KEK 3). – Adolf v. Harnack, Marcion, Darmstadt <sup>3</sup>1960. – Joachim Jeremias, Die Sprache des Lukas, 1980 (KEK Sonderband). – Günter Klein, Die zwölf Apostel, 1961 (FRLANT NF 59). – Ders., Lukas 1,1–4 als theol. Programm: ders., Rekonstruktion u. Interpretation, München 1969, 237–261. – John Knox, Marcion and the NT, Chicago 1942. – Eduard Lohse, Lk als Theologe der Heilsgesch.: EvTh 14 (1954) 256–275. – Andrew J. Mattill, Luke and the Last Things, Dillsboro 1979. – Robert Morgenthaler, Die Lk Gesch.schreibung als Zeugnis, 1948 (AThANT 14.15). – Martin Rese, s. o. S. 612. – William C. Robinson, Der Weg des Herrn. Studien zur Gesch. u. Eschatologie im LkEv, 1964 (ThF 36). – Harald Sahlin, Der Messias u. das Gottesvolk, 1945 (ASNU 12). – Walter Schmithals, Lukas – Evangelist der Armen: ThViat 12 (1975) 153–167. – Ders., Die Berichte der Apostelgesch. über die Bekehrung des Paulus u. die ‚Tendenz‘ des Lukas: ThViat 14 (1979) 145–165. – Ders., Das Evangelium nach Lukas, 1980 (ZBK 15 3/1). – Gerhard Schneider, Die Parusiegleichnisse im LkEv, Stuttgart 1975. – Ders., Das Evangelium nach Lukas, 1977 (ÖTK 3). – Ders., Die Apostelgesch. 1980 (HTHK 5/1). – Tim Schramm, Der Markusstoff bei Lukas, 1971 (BSNTS 14). – Franz Georg Untergassmair, Kreuzweg u. Kreuzigung Jesu. Ein Beitr. zur Lk Redaktionsgesch., Paderborn 1980. – Philipp Vielhauer, Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgesch.: ders., Aufs. zum NT, München 1965, 9–27. – Ulrich Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgesch., 1961<sup>3</sup>1974 (WMANT 5). – Weitere Lit. bei W.-G. Kümmel, Einl. in das NT, <sup>20</sup>1980, 92 ff; 560 ff. – H. Conzelmann, Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien: ThR NF 37 (1972) 264 ff; 43 (1978) 43 ff. – Hans Schürmann, Das Lukasevangelium, 1969 (HTHK 3) XI–XXXVII.

### 5.3. Das Matthäus-Evangelium

- 5.3.1. *Allgemeines.* Der Missionsbefehl 28,19f (redaktionelles S<sup>Mt</sup>; vgl. Strecker 208 ff; 25 Bornkamm Mt 28,16–20; Lange) erwähnt zwei Akte, nämlich einmal die Taufe mit der notwendigerweise vorausgehenden Taufverkündigung (vgl. Act 2,41 f; Did 7,1), zum anderen die postbaptismale Unterweisung der Getauften (*indem* ihr sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauf *und indem* ihr sie alles zu halten lehrt, was ich euch aufgetragen habe<sup>1</sup>). Das Evangelium enthält *nicht* die zu Taufbekenntnis und Taufe 30 führende Unterweisung, sondern die von den fünf großen Redekompositionen (s. o. Abschn. 1.3.3) formal und inhaltlich strukturierte postbaptismale Unterweisung. *Matthäus setzt die Taufverkündigung voraus*, während er den Stoff des Evangeliums, der „eine Art Gemeindeordnung und einen Katechismus christlichen Verhaltens“ (v. Dobschütz 344) enthält, als christologisch begründete, im weitesten Sinne ethische Gemeindeunterweisung in seinen 35 Gemeinden allererst einführt (vgl. 13,51 f). Nur wo diese Differenz – wie meist – übersehen wird, kann man Mt ‚Gesetzlichkeit‘ vorwerfen (Strecker, Geschichtsverständnis, 70 f; Schulz 180 ff). Das MtEv muß daher ganz von der postbaptismalen (Ethik, Gemeindeleben, Frömmigkeitsübung, Eschatologie) Lehre her verstanden werden, der Mt auch die Lehr- und Streitgespräche sowie die stark gekürzten Wundergeschichten des MkEv dienstbar 40 macht (vgl. z. B. 9,13; 12,6.11 f; 19,10 ff.19).

- 5.3.2. *Die Taufverkündigung in der Gemeinde des Matthäus.* Die vom MtEv vorausgesetzte fundamentale Taufverkündigung läßt sich nur in einigen Grundzügen erkennen. Die matthäische Gemeinde verkündigt Jesus als den erhöhten Herrn der Welt (28,18; vgl. 11,27; 13,38), der seine Herrschaft durch sein Wort (28,19 f) und durch das entsprechende Lebenszeugnis der Gemeinde (5,13–16) ausübt und allezeit bei seiner Gemeinde gegenwärtig ist 45 (28,20 b; 18,19 f). Wir haben es also mit einer hellenistischen Kyrios-Christologie zu tun, doch vermeidet Mt den Titel ‚Kyrios‘ (vgl. Phil 2,11), der in seinem judenchristlichen Milieu anstößig gewesen sein dürfte.

- Die triadische Taufformel setzt ein triadisches Taufbekenntnis und eine dementsprechende, dogmatisch relativ weit entwickelte Taufverkündigung voraus. Zu dieser Taufverkündigung gehörte wesentlich das Stichwort ‚Rettung von den Sünden‘, das Mt nicht nur aus Mk beibehält, sondern auch in 1,21 betont einführt, in den Abendmahlsworten 26,28 (vgl. Mk 14,24) ergänzt, zugleich aus der Verkündigung des Täufers (3,2/Mk 1,4) streicht und durch das ‚Schlüsselamt‘ der Gemeinde (16,19; 18,18; vgl. 9,8) heraushebt. Insoweit steht die Taufverkündigung der matthäischen Gemeinden in Kontinuität mit der frühen, Jes 53 aufgreifenden Predigt des hellenistischen Judenchristentums im syrisch-antiochenischen Raum (I Kor 15,3 ff). Dahin weisen z. B. auch die Praxis der Abendmahlsfeier 55

(26,26–28/1 Kor 11,23–25), die Anschauung von der Jungfrauengeburt (1,18 ff; vgl. Lk 1,26 ff), das Doppelgebot der Liebe (s. u. Abschn. 5.3.3.4) und der von Mt anachronistisch eingeführte Begriff *ἐκκλησία* in 16,18 und 18,17. Die Gemeinde weiß um ihre theologische Kontinuität mit der Missionspredigt des Petrus in Syrien (16,18 ff; vgl. Gal 2,1 ff).

5 In den ‚Erfüllungszitaten‘ (s. u.) fällt die Fülle der direkten und indirekten christologischen Titel auf, in denen sich zweifellos die Christologie der matthäischen Gemeinden widerspiegelt: Immanuel (1,23); Hirte Israels (2,6); Sohn Gottes (2,15); Nazoräer (2,23); Herr (3,3); Licht (4,16); Arzt (8,17; 13,15); geliebter Sohn (12,18); Offenbarer (13,35); König (21,5).

10 Die Seligpreisung der ‚geistlich Armen‘ leitet die Predigt Jesu ein (5,3). Darf man daraus Schlüsse auf die Soteriologie der matthäischen Gemeinden ziehen (vgl. II Kor 12,9 ff; 8,9; vgl. auch Mt 16,17; 21,14–17; 22,10)? Die von Matthäus sorgfältig stilisierten Seligpreisungen wissen anscheinend um die Dialektik von ‚Schon jetzt‘ (5,3.10) und ‚Noch nicht‘ (5,4–9) des Heils. Passions- und Ostergeschichte werden allerdings nicht um wesentliche Züge aus der Gemeindedogmatik bereichert, wohl aber um apologetische Motive gegenüber Staat (27,19.24 ff) und Synagoge (27,62–66; 28,2–4. 11–15).  
15 Kerygmatische Taufüberlieferung und synoptische Tradition (Bekenntnis und Erzählung) bleiben also auch im Bereich gemeinsamer Bezüge (Passion/Ostern) noch deutlich unterschieden.

### 5.3.3. Die redaktionellen Tendenzen

5.3.3.1. Die Gemeinde lebt unter Verfolgung und Bedrängnis, die vor allem von der Synagoge ausgehen (10,17.23; 23,34–36; in 1,18 ff weist Mt den jüdischen Vorwurf zurück, Jesus sei ein uneheliches Kind, in 27,64 ff; 28,11 ff die Behauptung der Synagoge, die Jünger hätten Jesu Leichnam gestohlen). Mt muß deshalb den Ernst der Nachfolge einschärfen und vor Kleinglauben warnen (8,18 ff; 13,21; 14,22 ff; vgl. Bornkamm/Barth/Held 48 ff. 189 ff). Jesus verheißt den Nicht-Christen göttlichen Lohn, wenn sie sich der Bedrängten annehmen (10,40 ff; 18,5 ff; 25,31 ff). Der rechtlosen Gemeinde bleibt nur der Weg des Leidens ohne  
25 Gegenwehr (5,3 ff.38 ff; 10,17 ff; 11,28 ff; 21,1 ff; 26,52 ff) in der Hoffnung, so in der Welt offenbar zu werden und das Böse mit Gutem zu besiegen (5,13 ff). Die in den Bedrängnissen treuen Nachfolger haben die Verheißung ewigen Lebens (19,27–20,16).

5.3.3.2. Die Bedrängnisse sind primär nicht politisch, sondern theologisch motiviert. Der Widerstand geht von dem die Synagoge bestimmenden Pharisäismus aus (5,20; 7,15 ff; 30 12,24 ff; 15,1 ff; 16,5 ff; 23,1 ff). Der Einfluß der Pharisäer reicht durch ‚falsche Propheten‘ direkt in die Gemeinden hinein (7,15 ff; 13,41; 24,10 ff) und verführt die Glaubenden zum Abfall (13,41; 18,6 ff; 24,11). Demgegenüber schärft Mt die Notwendigkeit der Taufe als Bekenntniszeichen ein (3,14 ff) und warnt vor den Pharisäern (16,5 ff; 23,1 ff). Die Gemeinde soll bemüht sein, ihre verlorenen Glieder zu suchen (18,10 ff). Die falschen Lehrer in der  
35 Gemeinde müssen durch ein Lehrzuchtverfahren ausgeschlossen werden (18,5 ff; 22,11 ff; vgl. 13,41 f), doch unter der Voraussetzung ständiger Bereitschaft zur Vergebung und Wiederaufnahme der Ausgeschlossenen und Abgefallenen (18,21 ff; vgl. 16,19; Wellhausen, Einl. 70; Schenke/Fischer II, 103).

5.3.3.3. Mt weist den pharisäischen Vorwurf zurück, das christliche Bekenntnis bedeute  
40 die Verwerfung der Tora und der Propheten. Beide kommen durch Jesus vielmehr zur restlosen Fülle bzw. an ihr Ziel (5,17 ff; 7,12; 11,13; 22,40; s. u.).

Zum Zeichen dessen, daß Jesus, der Heiland aller Völker (28,18 ff), als solcher trotz des Widerspruchs der Synagoge der *jüdische Messias* ist, wendet Jesus sich Mt zufolge vor seiner Erhöhung ausschließlich an Israel (10,5.23; 15,24.29 ff; vgl. 1,21; 2,2); Jesu Genealogie be-  
45 ginnt dementsprechend nicht bei Adam (so Lk 3,23 ff), sondern bei Abraham, dem Stammvater Israels (1,1 ff). Die Heidenmission ist ein zweiter, erst mit Jesu Erhöhung getaner Schritt (28,18 ff; vgl. 8,11 f; 12,18.21; 25,32), der Israel indessen nicht ausschließt. Israel verliert seinen Anteil am Heil Gottes nur durch den eigenen Unglauben (8,11 f; 12,24.34 ff; 13,10 ff; 21,28 ff.33 ff; 22,1 ff; 27,25 u. ö.; zum Problem zuletzt Brown).

5.3.3.4. Die ‚Er-Füllung‘ (*πληροῦν* 5,17) der Tora durch Jesus geschieht in der Lehre des  
50 radikalen Gehorsams (5,17 ff; 6,19 ff; 7,1 ff; 11,28 ff; 12,6.11 f; 19,3 ff.16 ff; 20,20 ff; 23,3.23) gegenüber dem Doppelgebot der Liebe (22,34 ff; vgl. 24,12 und Paulus in Röm 13,8–10; Gal 5,6.14) entgegen der pharisäischen Kasuistik (5,20; 6,1 ff; 9,9 ff; 12,1 ff.9 ff;

15,1 ff; 19,1 ff; 23,1 ff). Diese Fülle der Tora verkündigt Jesus als der ‚neue Mose‘, wie die Mose-Typologie in 2,13 ff; 4,1 f und 5,1 f (vgl. auch 28,20 a mit Ex 29,35; Dt 4,1 f; 13,1) zeigt; die fünf großen Reden im MtEv dürften den fünf Büchern des Pentateuch entsprechen (zu diesem umstrittenen Problem s. die bei Kümmel, Einl.,<sup>20</sup>1980, 77.89 genannte Literatur). Die Tora wird also von den Christen in angemessener *δικαιοσύνη* (= Frömmigkeitsübung; vgl. 5,6.10; 6,1.33) geachtet, während Mt den Pharisäern praktizierte *ἀνομία* (5,20; 7,15 ff; 13,41; 23,1 ff.27 f; 24,12) und *ὑπόκρισις* (6,1 ff; 15,1 ff; 22,18; 23,1 ff.28; 24,51; vgl. 7,1 ff), d. h. falsche Gesetzeserfüllung, vorwirft. Die auf die Tübinger Tendenzkritik (s. o. Abschn. 3.5.3.3) zurückgehende Ansicht, die Antinomisten des MtEv seien Libertinisten (erneuert von Bornkamm/Barth/Held 60 ff.149 ff), ist unhaltbar (Walker 135 ff; Kümmel, Einl.,<sup>20</sup>1980, 88 mit Lit.), wie schon 23,27 f (vgl. 13,41; 24,12) zeigt.

5.3.3.5. Die ‚Er-Füllung‘ (*πληροῦν* 5,17) der *Propheten* durch Jesus besteht in dem Nachweis, daß die prophetischen Ansagen des kommenden Messias und Erlösers in der Sendung, dem Wirken und dem Geschick Jesu ihr Ziel finden (seit Irenäus, Frgm. 29, gilt dies in der Regel als *die* Intention des Mt). Diesem Nachweis dienen vor allem die zwölf (mit 2,23; 26,56 zweimal 7 = 14) sog. Reflexions- oder Erfüllungszitate aus dem Alten Testament, die mit einer stereotypen Wendung eingeleitet werden (‚dies ist geschehen, damit erfüllt werde, was gesagt wurde von den Propheten‘: 1,23; 2,5 f.15.17 f; 3,3; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,14 f.35; 21,4 f; 27,9). Stets wird ein alttestamentliches Prophetenwort zitiert (auch Ps 78,2 gilt in 13,35 als solches), und zwar siebenmal mit Nennung des Prophetennamens (fünfmal Jesaja, zweimal Jeremia; vgl. 14,17). Den Inhalt der Zitate bezieht Mt durchgehend auf Jesu Geschick und Wirken; dabei hat 8,17 (vgl. 11,2–6) die besondere Funktion, die Wundergeschichten, von denen Matthäus in Kap. 8–9 zehn zusammenstellt, als Demonstration der Würde Jesu zu erweisen (vgl. Bornkamm/Barth/Held 246 ff). Die Erfüllungszitate beabsichtigen keinen Weissagungsbeweis, sondern den Nachweis dessen, daß sich die Treue zur Tora und zu den Propheten dort findet, wo Jesus als der Christus verkündigt wird.

5.3.4. *Der Anlaß der matthäischen Redaktion.* Matthäus schreibt sein Evangelium in den Jahren der jüdischen Restauration nach 70, als sich das Judentum von Jamnia (Jabne) aus nach der Zerstörung des Tempels (in 5,5.9; 21,1 ff; 26,52 wendet sich Matthäus gegen den Zelotismus, der den jüdischen Krieg provozierte) mit Billigung Roms in dem pharisäisch verstandenen Gesetz eine neue Mitte gab. An die Stelle des Synedrums trat ein von pharisäischen Rabbinen gebildetes Gelehrtenkollegium mit seinem Patriarchen, dessen Richtspruch sich die Synagoge unterwarf. Der Umfang des hebräischen Kanon wurde definitiv festgelegt (→Bibel), das nicht-pharisäische Judentum als häretisch ausgeschlossen, eine Bitte um das Ende der Häretiker in das tägliche ‚Achtzehn-Bitten-Gebet‘ aufgenommen.

Damit stellte sich dem synagogalen Christentum (Judenchristen und getaufte Gottesfürchtige) die Frage, ob es die pharisäische Restauration mitmachen, das Gesetz im Sinne des Rabbinate anerkennen und die Verbindung zur universalen Kirche aus Juden und Heiden abbrechen wollte (Hummel; Schenke/Fischer, II, 102 f). Das MtEv zeigt, wie stark die Gemeinde des Matthäus unter dem Druck der Synagoge steht, ihren Weg mitzugehen, und daß die Ablehnung dieses Ansinnens nicht leicht und nicht für alle Glieder der Gemeinde selbstverständlich war.

Mt tritt diesem pharisäischen Ansinnen mit Entschiedenheit entgegen. Die Gemeinde hat ihren christlichen Weg in der Gemeinschaft mit den Christen aus allen Völkern (28,18–20) zu gehen. In der ‚*Ekklesia*‘ wird das Erbe Israels gewahrt und damit die Kluft zu dem empirischen Judentum aufgerissen, das sich seinem Messias versagt; Mt spricht durchgehend von *ihren* Synagogen (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34). Nur die ehemalige Tempelsteuer, die Vespasian in den an Jupiter Capitolinus zu entrichtenden *fiscus Judaicus* umgewandelt hatte (Josephus, Bell VII, 218), soll die Gemeinde weiterhin von sich aus zahlen, um unnötigem Ärger mit den Behörden aus dem Weg zu gehen (17,24 ff).

Angesichts dieser Situation handelt es sich bei der Frage, ob Matthäus ein Juden- oder ein Heidenchrist sei, um eine Vexierfrage: Matthäus und seine Gemeinde kommen aus der

Synagoge und entscheiden sich gegen sie (zum Problem s. Kümmel, Einl., <sup>20</sup>1980, 85 f, mit Lit.).

5.3.5. *Das matthäische Sondergut* ( $S^{Mt}$ ). Das  $S^{Mt}$  ist weniger umfangreich als das  $S^{Lk}$ . Seine Herkunft (vgl. 13,51f) läßt sich im einzelnen nicht immer eindeutig bestimmen.

- 5 Aus dem Lehrgut der Gemeinde bzw. seines eigenen Schulbetriebs scheint Mt den triadischen *Grundstock* der vorredaktionellen Antithesen (in 5,21 ff.27 ff.33 ff), die Liebe, Treue und Wahrhaftigkeit als Kern der christlichen Sittlichkeit lehren, sowie eine gleichfalls dreifache Ermahnung zu stiller Frömmigkeitsübung, die 6,1–18 zugrundeliegt (Almosengeben, Beten, Fasten), übernommen zu haben, ferner das in 13, 36–43 mißverständene und durch 18,15–17 korrigierte Gleichnis 13,24–30.
- 10 Aus Q mögen einzelne Logien stammen (s. o. Abschn. 3.5.5.5), die Lukas gestrichen hat, vielleicht auch die Gleichnisse 13,44–50, kaum 13,24–30 oder 20,1–15. Vieles hat Matthäus anscheinend dem Lehrgut der Synagoge entnommen (vgl. 23,3), und manches davon mag schon in seinen Gemeinden im Gebrauch gewesen sein. Zu nennen sind z. B. 12,5–7; 13,52; 19,10–12, aber auch Parabeln, deren anschauliche Motive nicht selten in den zeitgenössischen jüdischen Schriften begegnen, wie 13,24–30;
- 15 18,23–35; 20,1–15; 22,11–14; 25,1–13; 25,31–46, wenn auch die Ausarbeitung und Ausrichtung der drei zuletzt genannten Parabeln ganz redaktionell ist. Schriftgelehrte Arbeit des Matthäus oder seiner Schule sind die Genealogie Jesu (1,2–17) und die Vorgeschichte (1,18–25); beide Stücke setzen nicht notwendig das Evangelium voraus, wohl aber die kerygmatische Tradition (Davidsohnschaft; Jungfrauengeburt; Universalismus). Auf sagenhafte Gemeindeüberlieferung gehen 27,3–10 (vgl. Act
- 20 1,15–20) und 27,51b–53 zurück; literarische Tradition dürfte hinter 16,17f, einem ursprünglichen Ostertext, stehen. Anderes ist unmittelbar redaktionell wie 11,28–30; 14,28–31; 27,62–66; 28,2–4.11–15; 28,9f.16–20, dazu natürlich die zahlreichen, zum Teil intensiven Bearbeitungen der Stoffe aus Q und (weniger) Mk (vgl. z. B. 5,3–12; 6,9–13; 10,40–42; 12,1–8; 21,43; 22,1–14; 23,1–24,51).

- 25 5.3.6. *Ort, Zeit und ‚Sitz im Leben‘ des Matthäus-Evangeliums*. Das unter Abschn. 5.3.2 u. 4 Gesagte bestätigt die verbreitete Annahme, daß Matthäus für eine von Hause aus jüdenchristliche Gemeinde Syriens geschrieben hat, und zwar um 80–90. Der ‚Sitz‘ des MtEv im Leben der Gemeinde war ein in weitestem Sinne katechetischer: die postbaptismale Unterweisung der Gemeinde (s. o. Abschn. 5.3.1). Vermutlich war das Evangelium weniger unmittelbar für die Hand der Gemeinde, erst recht nicht für die gottesdienstliche Lesung (so z. B. Kilpatrick), sondern für die Hand der Lehrer und Katecheten bestimmt. Es liegt nahe anzunehmen, daß Matthäus Leiter einer Katechetenschule war. Seine Schüler nahmen das Evangelium als Handbuch mit in die Gemeinden (vgl. v. Dobschütz; Loisy, Kap. V; Stendahl 35).

### 35 *Literatur*

- Günther Bornkamm, *Der Auferstandene u. der Irdische*. Mt 28,16–20: Zeit u. Gesch. FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 171–191. – Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held, *Überlieferung u. Auslegung im MtEv*, 1960 (WMANT 1). – Ingo Broer, *Freiheit vom Gesetz u. Radikalisierung des Gesetzes*, 1980 (SBS 98). – Schuyler Brown, *The Matthean Community and the Gentile Mission: NT 22* (1980) 193–221. – William D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964. – M. Didier (Hg.), *L'évangile selon Matthieu. Redaction et théologie*, 1972 (BETHL 29). – Ernst v. Dobschütz, *Matthäus als Rabbi u. Katechet: ZNW 27* (1928) 338–348. – Arnold Ehrhardt, *The Framework of the NT Stories*, Manchester 1964, 103–131. – Hubert Frankemölle, *Jahwebund u. Kirche Christi. Studien zur Form- u. Redaktionsgesch. des Evangeliums nach Matthäus*, 1974 (NTA NF
- 45 10). – Robert H. Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel*, 1967 (NT.S 18). – Douglas R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge 1967. – Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zw. Kirche u. Judentum im MtEv*, 1963 (BEvTh 33). – George D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford <sup>2</sup>1950. – Georg Künzle, *Studien zum Gemeindeverständnis des MtEv*, Stuttgart 1978. – Alfred Loisy, *Les Origines du NT*, Paris 1936. – Poul Nepper-Christensen, *Das MtEv – ein jüdenchristl. Evangelium?*, Aarhus 1958. – Wilhelm Rothfuchs, *Die Erfüllungszeit des MtEv*, Stuttgart 1969. – Alexander Sand, *Das Gesetz u. die Propheten. Unters. zur Theol. des Evangeliums nach Matthäus*, 1974 (BU 11). – Krister Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954, Philadelphia <sup>2</sup>1968. – Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962 <sup>3</sup>1971 (FRLANT 82). – Ders., *Das Geschichtsverständnis des Mt: EvTh*
- 55 26 (1966) 57–74. – Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel, 1959 <sup>3</sup>1964* (StANT 10). – Rolf Walker, *Die Heilsgesch. im ersten Evangelium*, Göttingen 1967. – Jean Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Fribourg 1977. – Weitere Lit. bei: W.-G. Kümmel, Einl. in das NT, <sup>20</sup>1980,

73f.558 ff. – H. Conzelmann, Lit.ber. zu den synoptischen Evangelien: ThR NF 37 (1972) 257 ff; 43 (1978) 35 ff. – H.-M. Schenke/K. M. Fischer, Einl. in die Schr. des NT, Berlin, II 1979, 96–123. – E. Lange (Hg.), Das MtEv, 1980 (WdF 525).

#### 5.4. Die Spruchsammlung (Q)

5 5.4.1. *Stand der Forschung.* Nach einer Vorarbeit von Tödt begann die redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Q aus den o. Abschn. 5.1.3 genannten Gründen erst relativ spät; angesichts der ungeklärten traditionsgeschichtlichen Probleme von Q muß jede redaktionsgeschichtliche Analyse zugleich bestrebt sein, die Traditionsgeschichte der Logienüberlieferung aufzudecken.

10 Zur Gattung der Spruchsammlung ist hinzuweisen auf Vielhauer 316 ff und Robinson. Man kann z. B. Prov, Sir, das koptische Thomasevangelium, die Sprüche des Sextus u. v. a. als Analogie heranziehen, so daß der gelegentlich gegen die Existenz von Q erhobene Einwand, es gebe eine entsprechende literarische Gattung nicht, hinfällig ist. – Zu einem umfassenden Konsensus sind die neueren Untersuchungen zu Q noch nicht gelangt (s. im übrigen o. Abschn. 3.5.5.5 u. 6; 4.3.2), doch lassen sich gemeinsame Tendenzen deutlich beobachten.

15 5.4.1.1. Seit *Bornkamm* gilt allgemein als ausgemacht, daß sich Q „in keiner Weise als bloße Paränese verstehen“ läßt (759), welche das Passionskerygma nur ergänzen sollte (s. o. Abschn. 4.2.3). „Dieses ist in Q überhaupt noch nicht vorausgesetzt. Q ist vielmehr von einer anderen theologischen Konzeption geprägt. Ihr Hauptmotiv ist Jesu Predigt vom Kommen der Herrschaft Gottes und dem Eingang  
20 in das Reich“ (ebd.).

5.4.1.2. Offene Probleme dieser Konzeption versucht *Bornkamms* Schüler *Tödt* zu lösen. Die Gemeinde, der wir Q verdanken und die sich ganz auf die Weitergabe der Verkündigung Jesu konzentrierte, muß dennoch Jesu „Auferstehung eine grundlegende Bedeutung beigemessen haben. Sonst wäre ihre Entstehung unbegreiflich“ (229). Sie kann die Erscheinungen des Auferstandenen nur „im Sinne einer erneuten Zuwendung des Herrn zu den Seinen, als eine Wiederaufnahme der Gemeinschaft mit ihnen“  
25 verstanden haben (ebd.). Dem entspricht die Erwartung, daß Jesus „auch der kommende Menschensohn und damit der Bürge und Erfüller seiner Verheißungen sein werde“ (244); denn im „Verständnis der Logienquelle ist zweifellos die Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn vollzogen“ (241), mag sie auch vorösterlich noch nicht gegeben sein. Das Passionskerygma ist Q gegenüber sekundär (229). Auf die Frage, wie Q in der passionskerygmatischen Gemeinde überliefert werden konnte,  
30 antwortet *Tödt* mit der überholten Erklärung von *Dibelius*, Q habe als Paränese gedient (225).

5.4.1.3. Schüler *Bornkamms* ist auch *Lührmann*, der an einigen Beispielen aus Q die redaktionskritische Fragestellung exemplarisch durchführen will (22). Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Spruchüberlieferung vor Q einem längeren Überlieferungsprozeß unterlag und mit einer abschließenden Redaktion herausgegeben wurde, die u. a. von dem Gedanken der Gerichtsankündigung gegen Israel bestimmt sei. Er möchte diese Redaktion „in der hellenistischen Gemeinde etwa der 50er oder 60er Jahre“  
35 ansetzen (88), und zwar im syrischen Raum, und er hält es für möglich, daß sich „in der Redaktion auch eine bestimmte Gemeinde“ erkennen läßt (101).

5.4.1.4. Der angesichts der Eigenart von Q naheliegende Gesichtspunkt eines selbständigen Trägerkreises wird von *Hoffmann* verstärkt aufgenommen. *Hoffmann* zufolge ist Q von einer akuten Naherwartung des Anbruchs der Gottesherrschaft und des Kommens Jesu (als „Menschensohn-Richter“) geprägt. Wie *Tödt* ist *Hoffmann* überzeugt, trotz des Fehlens einer Osterüberlieferung in Q müsse die Identifizierung von Jesus und Menschensohn auf Ostererfahrungen im Trägerkreis von Q zurückgehen.  
40 „Die Boten eilen von Ort zu Ort, bemüht, die ‚Söhne des Friedens‘ zu sammeln. Sie heilen unter ihnen die Kranken und bringen ihnen die freudige Nachricht von der Nähe des Reiches, vom Ende aller Drangsal“ (311). Das Problem einer *Redaktion* der *Spruchsammlung* bleibt unbedacht, dagegen rechnet *Hoffmann* mit einer noch vorösterlichen bzw. vorchristologischen Schicht in Q.

5.4.1.5. *Schulz* untersucht den gesamten Stoff von Q, freilich ohne Berücksichtigung der Dubletten (s. o. Abschn. 3.5.5.6). Für *Schulz* steht in Weiterführung der genannten Ansätze fest, „daß hinter Q  
50 eine bestimmte Gemeinde als Traditionsträger steht“, die „ihren eigenen historischen Ort in der Geschichte des Urchristentums“ hat (42). Da Q das kerygmatische Gut dieser Gemeinde enthält, läßt sich aufgrund von Q die theologische Entwicklung dieser Gemeinde rekonstruieren. Auf ihrer ältesten Stufe, die *Schulz* im palästinisch-transjordanischen Grenzraum sucht, stoßen wir auf einen prophetisch-apokalyptischen Enthusiasmus mit Toraverschärfung; die Gemeinde ist überzeugt, „daß Jesus nicht im  
55 Tode geblieben, sondern zum Menschensohn erhöht sei und in Kürze sein Weltrichteramt antritt“ (53). Erst die „jüngere Q-Gemeinde“ (175) greift bewußt die Worte des irdischen Jesus auf, um die Situation der Parusieverzögerung zu bewältigen. Sie öffnet sich auch christologisch akzentuierten hellenistisch-

judenchristlichen Einflüssen, und für das Nicht-Logiengut haben „sehr wahrscheinlich die älteren Markus-Traditionen das Verkündigungsvorbild“ abgegeben (481 f).

Die Stärke der Untersuchung von Schulz besteht darin, daß er Q insgesamt analysiert und daß er dezidiert mit einer eigenen Q-Gemeinde rechnet. Dagegen ist es eine methodische Schwäche, die Dubletten nicht zu berücksichtigen. Die traditionskritische Scheidung ist in vielem unscharf und willkürlich und bleibt hinter Harnacks Einsichten (s. o. Abschn. 3.5.5.5), denen sie viel verdankt, in manchem zurück.

5.4.1.6. Polag rechnet in seiner seit 1969 bekannten, aber erst 1977 veröffentlichten Dissertation nicht mit einem besonderen Trägerkreis von Q. Er unterscheidet zwischen der alten Überlieferungsschicht einerseits, deren Sammlung („Hauptsammlung“) andererseits und einer späteren Redaktion. Er beobachtet, und das macht den Wert seiner Untersuchung aus, daß weder die ursprüngliche Überlieferungsschicht noch die „Hauptsammlung“ christologisch genannt werden können, während die späte Redaktion gerade daran zu erkennen ist, daß sie eine gezielte Christologisierung des Überlieferungsgutes vornimmt. Auch Taufe, Abendmahl, Glaubensbekenntnisse, Pneumatologie usw. begegnen in der Hauptsammlung noch nicht, in der die Gemeinde nach Polags Meinung Erinnerungen an Jesus ohne Beziehung zu ihrem akuten Bekenntnis tradierte und konservierte (131).

#### 5.4.2. Weiterführende Analyse

5.4.2.1. *Methodisches.* Soweit die genannten Untersuchungen mit einer Redaktion von Q rechnen, Schichten in der Spruchüberlieferung unterscheiden, ein christologisches Defizit in weiten Teilen von Q beobachten und mit einer besonderen Q-Gemeinde rechnen, führen sie die Forschung auf richtigem Weg vorwärts. Alle Untersuchungen bleiben freilich insofern dem unbefriedigenden formgeschichtlichen Ansatz verbunden, als sie *literarische* Fragestellungen, sieht man von der Annahme einer Redaktion ab, nicht aufgreifen. Könnte dies im Blick auf *Quellen* der Spruchsammlung auch berechtigt sein, so doch nicht im Blick auf das Verhältnis von Q und Mk, das schon früh als ein literarisches erkannt wurde (s. o. Abschn. 3.5.5.6) und dessen Erforschung durch die „Dubletten“ zwingend erfordert wird.

5.4.2.2. *Die christologische Redaktion von Q.* Die „Dubletten“ werfen ein bezeichnendes Licht auf die Geschichte von Q. Sieht man von der Dublette zur markinischen Täufererzählung vorläufig ab, so macht man eine doppelte Beobachtung: *Einmal* handelt es sich bei allen Dubletten um Logien. Die formal anders gestalteten Stücke (s. o. Abschn. 3.5.5.5; vgl. Schulz 47f) aus Q finden sich nicht. *Zum anderen* begegnet in den markinischen Dubletten zu Q keine Christologie. Der einzige „christologische“ Titel ist „Menschensohn“: In Mk 8,38 erscheint der Menschensohn als Richter, und auch hinter 3,29 (vgl. Lk 12,10/Mt 12,31f) und 8,11–13 (vgl. Lk 11,29f/Mt 12,38–40) steht ein entsprechendes Menschensohnwort aus Q. Jedoch ist in dem ursprünglichen Sinn dieser Worte der Menschensohn nicht mit dem Sprecher (Jesus) identisch, sondern der aufgrund von Dan 7,13 erwartete himmlische Richter (vgl. Schmithals, Menschensohn).

Beide Beobachtungen hängen zusammen und bestätigen deshalb die Einsicht (Polag), daß die frühe *Spruchüberlieferung* (Q<sup>1</sup>) noch nicht christologisch geprägt war. Mk hat *diese* (noch unchristologische) Überlieferung benutzt (s. u. Abschn. 5.5).

Beide Beobachtungen bestätigen ferner die Erkenntnis einer christologischen Redaktion, der Q seine endgültige Gestalt verdankt (Polag), und die Einsicht, daß dieser Redaktion das Nicht-Logiengut angehört (Harnack; Schulz). In der Tat handelt es sich bei den entsprechenden Stücken (s. o. Abschn. 3.5.5.5), die der Redaktor im wesentlichen an den Anfang von Q gestellt hat, um deutlich oder sogar betont christologisches Gut (vgl. zum folgenden Schmithals, Lukas):

In Lk 4,1–13 par wird der ‚Sohn Gottes‘ als solcher versucht (vgl. 4,3.9). Der Täufer fragt, ob Jesus der ‚Kommende‘ sei (Lk 7,18–23 par), und Jesus antwortet mit Verweis auf seine Wunder (vgl. Lk 7,1–10 par; 11,14 par). In den Nachfolgesprüchen identifiziert Jesus sich unmißverständlich mit dem Menschensohn.

Der christologische Redaktor von Q greift freilich auch in das Spruchgut von Q<sup>1</sup> selbst ein. Er identifiziert Jesus mit dem kommenden Menschensohn (Lk 6,22 par; 7,34 par; 12,8f.10 par; 22,28–30 par) bzw. mit dem Hausherrn im Gleichnis (Lk 13,25 f. par); vgl. Lk 11,30 par; 12,40 par; 17,24.26.30 par. In Lk 7,24–28.29–35 par zeichnet er Johannes deutlich als Vorläufer des *Messias* Jesus, und zwar auf einer Grundlage (Q<sup>1</sup>), die Jesus ganz in die prophetische Täuferbewegung einordnete. In Lk 10,22 par übernimmt der Redaktor von Q ein hellenistisches Offenbarerwort, das Jesus als ‚Sohn Gottes‘ vor-

stellt, und in Lk 13,31–35 par identifiziert er Jesus mit der göttlichen Weisheit (vgl. 7,35; 11,49–51). Die Parabel Lk 19,11–27 par, auf Q<sup>1</sup>-Grundlage gewachsen (vgl. Lk 12,41–46 par; Mk 13,34–36 par), stellt den kommenden Herrn als den schon gegenwärtigen Herrn seiner Gemeinde vor (vgl. auch Lk 10,16 par und 14,15–24 par). Neben den beherrschenden christologischen Motiven zeigt sich in der  
5 Redaktion von Q auch eine universalistische, die erfolgreiche Heidenmission voraussetzende Tendenz (Lk 13,39 f. par; 14,15–24 par; vgl. Meyer).

Die christologische und universalistische Redaktion von Q ist nachmarkinisch. Die Spruchkombination Lk 10,21–24 par (Q) setzt nicht nur das christologische Bekenntnis, sondern auch die von Mk stammende (s. u. Abschn. 5.5.3) Messiasgeheimnistheorie voraus:  
10 Jesu messianische Hoheit blieb in seinen Erdentagen öffentlich unbekannt, wurde aber den Jüngern offenbart; Jesu Antwort auf die Anfrage des Täufers (Lk 7,18–23 par) blickt auf die Wundererzählungen des MkEv; der Anfang von Q mit der christologischen Täufererzählung, der sich aus Lk 3,1–22 par rekonstruieren läßt, ist eine erweiternde Bearbeitung von Mk 1,2–11; Jesu Versuchung nach Q (Lk 4,1–13 par) erweitert in christologisch profilierter Weise Mk 1,12 f.; in Lk 13,35 b par bezieht der Redaktor von Q Mk 11,1 ff proleptisch in seine Darstellung ein. Q setzt also Mk voraus.

5.4.2.3. *Die Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup>*. Die Logien aus der vorchristologischen Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup> spiegeln in der Regel die Anschauungen einer prophetisch-apokalyptisch bewegten, mit dem baldigen Eintritt der Äonenwende rechnenden Gemeinschaft wider, die  
20 eine entsprechende Interimsethik vertritt und missionarisch tätig ist (Hoffmann; Schulz). Aus ihrem Kreis dürfte auch die kleine, im Jahre 40 entstandene Apokalypse stammen, die Mk in Kap. 13 (7 f. 12. 22. 28 f. 13 b–20. 24–27) verarbeitet hat (Schmithals, Markus 561 ff. 583 ff). Das Problem der Verzögerung des Endes zeigt sich anscheinend z. B. in Lk 11,2 par; 12,35–46; Mt 10,23; Mk 9,1 (Q<sup>1</sup>). Andererseits weckte die jüdische Katastrophe erneut  
25 eine akute Enderwartung (Lk 11,49–51 par), und auch die kleine Apokalypse wurde auf diese neue Situation bezogen (Mk 13,7 par; vgl. ebd. 584). Insgesamt läßt sich eine lebhafte Traditionsgeschichte von Q<sup>1</sup> beobachten, nicht aber im einzelnen rekonstruieren (Jülicher/Fascher, Einl. 341; Vielhauer 328). Eine deutliche Trennung von palästinischem und hellenistischem Material, die auch unter historischem Aspekt künstlich ist, läßt sich nicht  
30 durchführen (gegen Schulz). Versuche, das koptische Thomasevangelium zur Aufdeckung der Traditionsgeschichte von Q heranzuziehen (Köster 155 ff; zum Problem: Kümmel, Einl.,<sup>20</sup> 1980, 47 ff; Vielhauer 618 ff), sind gescheitert; das Thomasevangelium setzt die *Redaktion* der synoptischen Evangelien voraus.

Aus den in Q gleichfalls begegnenden ‚weisheitlichen‘, eine unapokalyptische Schöpfungsfreude verratenden Überlieferungen (Lk 6,31 par; 11,9–13 par; 12,6 f. 22–34 par; Mt 5,45 par) gibt es bei Mk noch (!) keine ‚Dubletten‘. Woher der Redaktor Q diese Stoffe nahm, ist nicht zu sagen. Wieweit Q<sup>1</sup> mündlich, wie weit schriftlich überliefert wurde, läßt sich schwer bestimmen; Mk benutzte Q<sup>1</sup> offensichtlich schon in schriftlicher Fassung.

5.4.2.4. *Der Trägerkreis der Spruchüberlieferung Q<sup>1</sup>*. Die Spruchüberlieferung enthält  
40 zweifellos authentisches Jesus-Gut, wenn es auch keine ausreichenden Kriterien gibt, dessen Umfang im einzelnen zu bestimmen. Aus Q<sup>1</sup> ergibt sich, daß nicht alle galiläischen Anhänger des irdischen Jesus von dem Jerusalemer Ostergeschehen und der österlich-christologischen Verkündigung der Urgemeinde betroffen wurden. Ein Kreis von Jüngern hielt Jesus weiterhin mit Johannes und wie ihn (vgl. Mt 11,11 a. 12 f. 18 f. par) für einen Propheten, der das  
45 kommende Heil ansagte und den Märtyrertod eines Gottesboten starb (Lk 13,34 par). Sie sind Tradenten der Logienüberlieferung Q<sup>1</sup>, in der die Gestalt des Menschensohnes noch nicht mit Jesus identifiziert wurde. Sofern diese Jüngerschaft sich nicht später der christlichen Gemeinde anschließt, gilt sie den Kirchenvätern als judaisierende Sekte (Hippolyt, haer. 7,34; Tertullian, haer. 33; Epiphanius, haer. 28,6,1).

50 Mk gelingt es, Teile dieser Jüngerschaft für die christliche Gemeinde zu gewinnen (s. u. Abschn. 5.5.3). Daraufhin wurden deren Überlieferungen (Q<sup>1</sup>) in christologischer und universalistischer Redaktion in Gestalt der Spruchsammlung Q herausgegeben. Q trat neben Mk, bildete aber für sich selbst nie die fundamentale Lehrgrundlage einer frühchristlichen

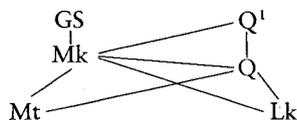
Gemeinde. Schon darum konnte Q bei der Kanonbildung nicht berücksichtigt werden (s. o. Abschn. 1.1).

#### Literatur

- Günther Bornkamm, Art. Evangelien, synopt.: RGG<sup>3</sup> (1958) 759 f. – M. Devisch, La source dite des Logia et ses problèmes: EThL 51 (1975) 82–89. – Richard A. Edwards, A Theology of Q. Eschatology, Prophecy, and Wisdom, Philadelphia 1976. – Ders., A Concordance to Q, Missoula 1975. – Paul Hoffmann, Studien zur Theol. der Logienquelle, 1972 (NTA NF 8). – Helmut Köster/James M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971. – Rudolf Laufen, Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle u. des Markusevangeliums, 1980 (BBB 54). – Olof Linton, The Q-Problem Reconsidered: D. E. Aune (Hg.), Studies in NT and Early Christian Literature, 1972 (NT.S 33). – Dieter Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle, 1969 (WMANT 33). – Paul D. Meyer, The Gentile Mission in Q: JBL 89 (1970) 405–417. – Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle, 1977 (WMANT 45). – Walter Schmithals, Die Worte vom leidenden Menschensohn: Theologia Crucis – Signum Crucis. FS E. Dinkler, Tübingen 1979. – Siegfried Schulz, Q – Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972 (Lit.). – Heinz Eduard Tödt, Der Menschensohn in der synopt. Überlieferung, Gütersloh 1959<sup>4</sup>1978. – Petros Vassiliadis, The Q-Document Hypothesis, Athen 1977. – Philipp Vielhauer, Gesch. der urchristl. Literatur, Berlin 1975<sup>2</sup>1978.

### 5.5. Das Markus-Evangelium

- 5.5.1. *Allgemeines.* Aus dem in Abschn. 4.3.1 (vgl. 4.2.4) Gesagten ergibt sich, daß Markus bereits eine Evangelien-schrift vorfand und redaktionell bearbeitete (ergänzte Zwei-Quellen-Theorie; GS = Grundschrift):



- Die Formgeschichte meinte zu Unrecht, dieses Problem vernachlässigen zu können („Ich will aber meine Untersuchung nicht mit Quellentheorien belasten“, Bultmann, Tradition 374; vgl. 2f). Daß es bisher noch nicht gelang, über die Scheidung von Tradition und Redaktion bei Mk und über die Bestimmung des Charakters von beidem zu einem Konsensus zu kommen, liegt nicht zuletzt daran, daß sich Tradition und Redaktion nur in einem Zirkelverfahren unterscheiden und bestimmen lassen. Der „Versuch einer Deutung der Phänomene erscheint zur Zeit, wenn man die einschlägige Literatur durchsieht, fast hoffnungslos“ (Schenke/Fischer, Einl. II,67).

- Wichtige, von der Formgeschichte zu Unrecht verdrängte Beobachtungen, die eine Lösung des markinischen Problems ermöglichen, liegen indessen seit langem bereit. Der u. a. von Volkmar (s. o. Abschn. 3.5.4.4) beschrittene Weg eines *schriftstellerischen* Ursprungs der ältesten Evangeliumsschrift bewährt sich in seiner Anwendung auf die Grundschrift des MkEv. Das Verständnis der *markinischen Redaktion* kann im wesentlichen Wrede (s. o. Abschn. 4.1) folgen, sofern dessen traditionsgeschichtliche Erklärung des ‚Messiasgeheimnisses‘ bei Mk in Übereinstimmung mit redaktionsgeschichtlichen Erkenntnissen (Ebeling; Sjöberg; Burkill; Minette de Tillesse) in die Situation des Evangelisten transponiert wird. Die philologischen bzw. stilkritischen Untersuchungen Wendlings (s. o. Abschn. 4.3.1) bilden eine gute methodische Grundlage für die Bestimmung der Grundschrift des MkEv. Aufgrund der Summe dieser je für sich unzureichenden methodischen und sachlichen Ansätze ergibt sich folgende Lösung der wichtigsten historischen, literarischen und theologischen Probleme des MkEv.

- 5.5.2. *Die Grundschrift des Markus-Evangeliums* bietet vor allem Erzählung. Sie beginnt mit einem Bericht vom Auftreten des Täufers und schließt mit der Passions- und Ostergeschichte. Dazwischen enthält sie im wesentlichen Wundergeschichten, Apophthegmen und wenig an Redegut, bes. Parabeln.

- 5.5.2.1. Der Erzähler der Grundschrift war ein Theologe, der neben Paulus und Johannes genannt zu werden verdient. Was immer er an Überlieferungen bzw. Erinnerungen besitzen haben mag: die Grundschrift ist vor allem sein *literarisches* Werk. Wundergeschichten, Apophthegmen, Gleichnisse, Geschichtserzählungen usw. hat er selber in eine stilistisch

einheitliche Form und in die einzelnen, der Synagoge vertrauten Formen gefaßt. Eine Geschichte der mündlichen Überlieferung des von ihm Gebotenen läßt sich deshalb im allgemeinen nicht aufzeigen oder nachzeichnen (vgl. o. Abschn. 3.4.4).

Den Erzähler leitet kein historisches, sondern ein theologisch-erbauliches Interesse. ‚Gegenstand‘ seiner Erzählung ist das Christusbekenntnis bzw. die Evangeliumsverkündigung seiner Gemeinde, die er in die Gestalt seiner Erzählung faßt. Die Grundschrift ist demzufolge eine Lehrdichtung auf dem historischen Grund des Christuskerygmas. Mit der *Gestalt* einer Aretalogie, wie wir sie aus dem (jüdisch-)hellenistischen Raum kennen, der *Substanz* des Christusbekenntnisses und den *Erzählformen* der Synagoge schuf der Erzähler die unverwechselbare Gattung ‚Evangelium‘ (zum Problem der Evangelien-Gattung s. Schmidt; Vielhauer 348 ff; Talbert; →Literaturgeschichte).

5.5.2.2. *Anlaß der Grundschrift.* Die Grundschrift dürfte kurz nach der Zerstörung Jerusalems (70) geschrieben worden sein. Diese Zeit war für die christliche Mission besonders günstig; vor allem die im Verband der Synagoge lebenden ‚Gottesfürchtigen‘ aus den Heiden wandten sich in großer Zahl der Kirche zu. Die Grundschrift will helfen, die Gunst der Stunde zu nutzen. Sie warnt die Kirche zugleich vor billigem Triumph und bereitet sie auf ihre eigene Passion vor (14,32 ff). Sie wurde vermutlich als *Handbuch der Mission* vor allem unter den ‚Gottesfürchtigen‘ verfaßt und bot den Missionaren geeigneten Stoff für Predigt und Katechese an.

5.5.2.3. *Das Messiasgeheimnis in der Grundschrift.* Der Erzähler berichtet dem Leser, Jesus sei bei seiner Taufe durch Johannes zum ‚Sohn Gottes‘ berufen worden (1,11; Adoptionschristologie). Allerdings beansprucht Jesus selbst in der Grundschrift noch keine messianischen Hoheitstitel. Darin spiegelt sich das Wissen des Erzählers, daß Jesus nicht öffentlich als Messias aufgetreten ist. Das in dieser Gestalt in der Grundschrift begegnende Messiasgeheimnis läßt erkennen, daß Jesus nach Ansicht des Erzählers nur von Ostern her, also im Glauben, als Messias erkannt werden kann.

5.5.2.4. *Botschaft und Abfassungsverhältnisse der Grundschrift.* Das vom Erzähler zugrundegelegte Bekenntnis ist das einer hellenistischen Gemeinde mit betonter Kreuzestheologie. Alles strebt auf Passions- und Osterberichte zu, deren Sinn schon von den vorherigen Erzählungen erläutert wurde. Die Christologie der Grundschrift ist einheitlich; der Gekreuzigte ist der Auferstandene und Erhöhte, der als solcher schon im Verborgenen irdisch wirkt.

Die Gemeinde des Erzählers steht noch in Verbindung zur Synagoge, kann aber nicht als spezifisch ‚judenchristlich‘ bezeichnet werden. Das Problem der →Beschneidung spielt keine Rolle mehr. Der Bruch mit der Synagoge ist vollzogen. Direkter paulinischer Einfluß ist nicht festzustellen. Im Unterschied zu Paulus eliminiert der Erzähler ganz das apokalyptische Erbe. Petrus spielt in der Grundschrift die historisch begründete Rolle des exemplarischen Jüngers (= Christen), die Jünger insgesamt repräsentieren die missionarisch aktive Gemeinde.

Die Grundschrift zeigt kein Lokalkolorit. Als Abfassungsort kommt am ehesten →Antiochien bzw. die dortige Katechetenschule infrage. Die Person des Verfassers ist unbekannt.

5.5.2.5. *Umfang und Abfolge der Grundschrift.* Markus hat die Grundschrift im wesentlichen erhalten. Einige von Markus vorgenommene Umstellungen lassen sich erkennen, einige Lücken vermutlich aus Lk, der die Grundschrift kannte, schließen (s.o. Abschn. 5.2.5). Die Grundschrift ist in sieben Etappen gegliedert, die das ganze jüdische Land abdecken. Erst der Erhöhte sendet die Jünger zu allen Völkern (16,15 ff). Untergliederungen erfolgen nach der Dreizahl (\* = teilweise redaktionell markinisch):

Johannes der Täufer:	1,4–6; 1,7–8; (6,14*. 17–29)
Prolog:	1,9–11; 1,12–13; 1,14–15
Kafarnaum:	1,16*–20*; 1,21–34*; 1,35*–39*
50	1,40–45*; 2, 1–12; 2,13*–27*
	3,1*–5*; 3,20f. 31*–35; 4,2–10*. 13–20.33
Dekapolis:	4,35*–41*; 5,1*–20*; (7,31–35.37)

Gennesar:	6,53–56; 5,22*–43*; 6, 1–6 6,14*.17–29
Tiberias:	3,7–10; 6,32–44; 6,45–51
Betsaida:	8,22–26* mit 9, 14–27; 7,1–16; 7,24–30 7,31–35.37
Ostjordanland:	10,1*–9*; 10, 13–16; 10, 17–23*
Jerusalem:	
Ankunft:	10,32 a. 35–40.42–44; 10,46 a + Lk 7,36–47; 10,46 b–52 11,1*–10*.15–17.27*–33*; 12,1–12; 12,13–34; 12,41–44; 13,1 f.30 f.
	14,13–16; 14,22–24; 14,25
Auslieferung:	14,26*–14,72*; 15,1*–15*; 15,21*–47*
Herrschaft:	16,1–6.8; 9,2*–8*; 3,13*–19* + Lk 22,31 f.* + 16, 15–20.

### 5.5.3. Die Redaktion des Markus-Evangeliums

5.5.3.1. *Anlaß der markinischen Redaktion.* Das beherrschende Interesse der Redaktion des Evangelisten drückt sich in seiner Messiasgeheimnis-Theorie aus. Vermutlich begegnete der Evangelist im Anschluß an die Wirren des jüdischen Krieges den Tradenten der noch unchristologischen Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> (s. o. Abschn. 5.4.2.3 u. 4). Er stellt sich dem für ihn rätselhaften Problem, wie es zu einer Jüngerschaft Jesu ohne österliches Christusbekenntnis kommen konnte. Die Lösung des Rätsels bringt die Messiasgeheimnis-Theorie, deren verschiedene Motive er im Anschluß an Ansätze der Grundschrift entfaltet und mit der Grundschrift verbindet. Das auf diese Weise redigierte und herausgegebene MkEv diente vermutlich dazu, die Gruppe um Q<sup>1</sup> für das christliche Bekenntnis zu gewinnen.

5.5.3.2. *Die Motive der Messiasgeheimnis-Theorie.* Jesus hat bis zu seinem Bekenntnis vor dem Synedrium (14,61 ff) seine Messianität in der Öffentlichkeit verborgen gehalten und diejenigen, die seine Würde erkannten, zum Schweigen verpflichtet (1,25.34.44; 3,12; 8,30; 9,9).

Aus der Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> nimmt Markus die Bezeichnung ‚Menschensohn‘ auf und führt sie als *verhüllenden* Hoheitstitel in sein Evangelium ein. Damit gibt er zu erkennen, daß Jesus sich vor seinem Bekenntnis in Jerusalem (nur) verborgen offenbart hat. Den späteren Jerusalemer Autoritäten, nämlich dem Kreis der Zwölf (3,13–19; vgl. I Kor 15,5) und dem Kreis der Drei (1,16–20; vgl. Gal 2,1–10), hat Jesus vertraulich schon in Galiläa seine messianische Würde enthüllt (5,37; 8,31; 9.2.31; 13,3). Diesem doppelten Kreis seiner Vertrauten hat er auch weitergehende (esoterische) Belehrung erteilt, u. a. durch die verhüllende Gleichnisrede (4,1–25; 7,14 ff; 8,27 ff; 9,28 f.33 ff; 14,33). Insonderheit hat er sich ihnen in den (redaktionellen) Leidensansagen (8,31 f; 9,30 ff; 10,32 ff.45) als der Leidende und Auferstandene des späteren christlichen Bekenntnisses vorgestellt. Trotz solcher Belehrung begriffen die Jünger vieles noch nicht und kamen erst nach Ostern zu dem angemessenen Verständnis dessen, was Jesus ihnen gesagt hatte (4,41 b; 6,52; 7,18; 8,17 ff).

Aus der unchristologischen Logienüberlieferung Q<sup>1</sup> übernimmt der Evangelist die ‚Dublekten‘ (s. o. Abschn. 3.5.5.6), um die Identität des Christus Jesus mit dem irdischen Lehrer und Propheten zu demonstrieren, der den Tradenten von Q<sup>1</sup> allein bekannt geworden ist. Dabei bevorzugt er solche Logien, in denen er Anzeichen für seine Messiasgeheimnis-Theorie fand.

Alle diese Motive erklären einheitlich, warum Jesus von den Tradenten der Spruchüberlieferung, die ihn nur in Galiläa erlebten, nicht als der leidende Messias erkannt worden ist. Mk zufolge mußte Jesus seine Messianität aber verhüllen, weil sein Wirken sonst, wie Markus in 14,61 ff zeigt, vorzeitig beendet worden wäre.

5.5.3.3. *Der Aufbau des Markus-Evangeliums.* Neben dem Motivkomplex des Messiasgeheimnisses findet sich nur in der Passionsgeschichte ein gesondertes redaktionelles Interesse. Wie schon oft beobachtet wurde (Volkmar 445; Bultmann 365; Schreiber 84; Schille, Judenchristentum 36 ff), verteilt (erst) Mk die Ereignisse vom Einzug Jesu in Jerusalem an auf eine Woche und außerdem die des Karfreitags auf viermal drei Stunden. Daraus läßt sich erschließen, daß Mk mit Bedacht einzelne Abschnitte für die liturgische Begehung der Pas-

sionswoche und insonderheit des Karfreitags schafft. Im übrigen hat Markus eine strenge Gliederung seines Evangeliums nicht beabsichtigt, doch spannt sich ein erster Bogen bis zum Messiasbekenntnis des Petrus (8,27 ff), auf das alle vorangehenden Ereignisse im Sinne des Evangelisten hindrängen, und ein zweiter Bogen bis zum öffentlichen Bekenntnis Jesu vor dem Synedrium (14,61 ff).

5 5.5.3.4. *Die Abfassungsverhältnisse.* Steht der Anlaß für die markinische Redaktion im Zusammenhang mit den Folgen des jüdischen Krieges, wird man das MkEv nicht lange nach der Abfassung der Grundschrift ansetzen dürfen, also um 75. Die Tatsache, daß die Gemeinde unter Verfolgung leidet (8,34 ff; 9,38 ff; 10,28 ff), gibt für die Datierung nichts her.  
10 Als Abfassungsort kommt ein Kirchengebiet im Osten des Reiches in Betracht, kaum weit von Antiochien entfernt. Der Evangelist ist uns unbekannt. An den wenigen Stellen, wo man ihn, der im übrigen die Sprache seiner Vorlagen zu imitieren bestrebt ist, seine eigene Sprache sprechen hört, meint man, paulinische Redeweise oder Denkkungsart zu vernehmen (2,19 b; 8,38; 9,41.50 b; 10,12.27.45; 13,10), doch reichen die spärlichen Indizien zu einem  
15 sicheren Urteil hierüber nicht aus.

#### Literatur

- Rudolf Bultmann, *Gesch.* (s. o. S. 607). – T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*, Ithaca, N. Y. 1963. – Hans Jürgen Ebeling, *Messiasgeheimnis* (s. o. S. 612). – Robert T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970. – Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde., 1978/79 (EKK 2/1–2) (Lit.). –  
20 Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgesch. des Evangeliums*, 1956 (FRLANT NF 49). – Georges Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, 1968 (LeDiv 47). – Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 Bde., 1976/77 (HThK 2/1–2) (Lit.). – Heikki Räisänen, *Das Messiasgeheimnis im MkEv*, Helsinki 1976. – Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969. – James M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, 1956 (ATHANT 30). – Maurits Sabbe (Hg.), *L'évangile selon Marc*, Louvain 1974. – Gottfried  
25 Schille, *Das vorsynopt. Judentum*, 1970 (AVTRW 48). – Ders., *Offen für alle Menschen. Redaktionsgesch. Beobachtungen zur Theol. des MkEv*, 1973 (AVTRW 61). – Karl Ludwig Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allg. Literaturgesch.: Eucharisterion*, FS H. Gunkel, II 1923 (FRLANT NF 19/2). – Walter Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, 1979 (ÖTK 2). – Johannes Schreiber,  
30 *Theol. des Vertrauens. Eine redaktionsgesch. Unters. des MkEv*, Hamburg 1967. – Erik Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955 (SHVL 53). – Georg Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im MkEv: ders., Eschaton u. Historie*, Göttingen 1979, 33–51 (Lit.). – Charles H. Talbert, *What is a Gospel*, Philadelphia 1977. – Philipp Vielhauer, *Gesch.* (s. o. S. 623). – Gustav Volkmar, *Die Evangelien oder Marcus u. die Synopsis*, Leipzig 1870<sup>2</sup>1876. – Theodore J. Weeden, *Traditions in*  
35 *Conflict*, Philadelphia 1971. – William Wrede, *Messiasgeheimnis* (s. o. S. 601). – Weitere Lit. bei W. G. Kümmel, *Einl. in das NT*,<sup>20</sup>1980, 53 ff.555 ff. – H. Conzelmann, *Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien: ThR NF 37* (1972) 245 ff; 43 (1978) 22 ff.

Walter Schmithals

# TRE

## Theologische Realenzyklopädie

Sonderdruck  
Band X Lieferung 3/4

- Eschatologie** (U. Asendorf/C. H. Ratschow)  
**Eskimo-Religion** (G. Lanczkowski)  
**Esoterik** (H. Wißmann/G. Stemberger)  
**Esrā/Estraschriften** (M. Sæbø)  
**Essener und Therapeuten** (O. Betz)  
**Esther (Buch)** (J. Lebram/J. v. d. Klaauw)  
**Ethik** (P. Gerlitz/G. Bien/R. Smend/W. Schrage/E. Osborn/J. Gründel/T. Rendtorff)  
**Etruskische Religion** (G. Lanczkowski)  
**Eucherius von Lyon** (L. R. Wickham)  
**Eunomius** (A. M. Ritter)  
**Europa** (W. Schweitzer)  
**Eusebius von Caesarea** (D. S. Wallace-Hadrill)  
**Eustathius von Antiochien** (R. Lorenz)  
**Eustathius von Sebaste** (W.-D. Hauschild)  
**Eustratios von Nikaia** (G. Podskalsky)  
**Euthanasie** (R. H. Preston)  
**Euthymios Zigabenos** (G. Podskalsky)  
**Eutyches/Eutychianischer Streit** (L. R. Wickham)  
**Evagrius Ponticus** (A. Guillaumont)  
**Evangelien, synoptische** (W. Schmithals)  
**Evangelienharmonie** (D. Wünsch)  
**Evangelisation** (W. Hollenweger)

Walter de Gruyter · Berlin · New York