

ERNST HAENCHEN
DER WEG JESU

Die wissenschaftliche Leitung der Sammlung Töpelmann liegt in den Händen
des ord. Prof. der Theologie D. Kurt Aland, D. D.

Die Sammlung Töpelmann erscheint in zwei Reihen. Reihe I enthält Gesamtdarstellungen der theologischen Hauptdisziplinen, Reihe II Darstellungen von Nebendisziplinen wie einzelner theologischer Fächer, aber auch von Nachbardisziplinen. Die Bände beider Reihen richten sich an Studierende der Theologie und der benachbarten Fächer, an Pfarrer, Religionslehrer und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, aber auch an interessierte Laien. Sie behandeln ihr Thema unparteiisch, allein unter den sich aus dem Stoff selbst ergebenden Gesichtspunkten und mit streng wissenschaftlicher Methode, aber in allgemeinverständlicher Sprache und so, daß jeweils nicht nur der vollständige Stoff mit Angabe der dazu gehörigen Literatur, sondern auch die moderne Problemstellung dargeboten wird.

S A M M L U N G T Ö P E L M A N N

Zweite Reihe, Band 6

ERNST HAENCHEN

DER WEG JESU

Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen



ALFRED TÖPELMANN / BERLIN 30

1966

© 1966 by Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 30 (Printed in Germany)

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Archiv-Nr. 39 04 661

Satz und Druck: Paul Funk, Berlin 30

DEM ANDENKEN MEINER LEHRER
MARTIN DIBELIUS UND KARL HEIM

VORWORT

Vor 20 Jahren begannen die ersten Vorbereitungen für dieses Buch während einer Kur in Davos. Infolgedessen fehlten zunächst alle wissenschaftlichen Hilfsmittel — abgesehen vom griechischen Text des Neuen Testaments in der Ausgabe von Nestle. Dieser scheinbare Nachteil erwies sich als eine große Hilfe. Denn nun begann der Text selbst ganz anders als vorher zu sprechen: immer wieder und wieder gehört und befragt, fing er an, oft unerwartete Fragen zu stellen und bisweilen unerwartete Antworten anzubieten. Später trat dann die Auseinandersetzung mit der gelehrten Literatur wieder in ihre Rechte: nun ebenfalls hilfreich und anregend, aber nicht dominierend.

Daß das Buch auf solche Weise entstand, hatte seine Folgen. Jetzt verschafften sich Fragen stärker Gehör, die sich dem modernen Menschen aufdrängen, wenn er die Evangelien liest, und zu ihrer Beantwortung halfen wiederum dann mit die wissenschaftlichen Methoden. Freilich erwies es sich auf die Dauer als unmöglich, dabei die gesamte wissenschaftliche Literatur zu Wort kommen zu lassen. Das hätte zu einem Riesenwälder geführt, der wahrscheinlich die Kraft eines einzelnen Verfassers überstiegen und durch seinen hohen Preis vielen den Erwerb verboten hätte. Darum wurde es nötig auszuwählen, was wichtig schien. Man mußte besonders lehrreiche Beispiele geben und auf Vollständigkeit verzichten. Damit kam ein subjektives Moment hinein, unvermeidlich. Aber der Leser macht selbst mit den wissenschaftlichen Methoden Bekanntschaft. Das sollte ihn davor bewahren, das Opfer einer vielleicht einseitigen Auslegung zu werden. Er steht nicht hilflos der Entscheidung des Verfassers gegenüber.

Bei den Lesern ist nicht nur an solche gedacht, die mit den alten Sprachen (vor allem Griechisch und Hebräisch) vertraut sind. Diese Rücksicht geht soweit, daß die fremdsprachlichen Wörter nicht nur erklärt, sondern auch von der Umschrift in unser Alphabeth begleitet werden. Wer die alten Sprachen beherrscht, kann darüber hinweglesen. Wer wiederum die Auseinandersetzung mit den (meist in den Anmerkungen) zitierten Kommentaren (es ist eine Reihe ausländischer dabei) scheut, braucht sich nicht in die Anmerkungen zu versenken. Wenn er sie aber liest, wird es für ihn von Vorteil sein.

Man kann die üblichen Erklärungen neutestamentlicher Schriften grob in zwei Gruppen einteilen: die wissenschaftliche Exegese im eigentlichen Sinne und die sog. erbauliche Auslegung. Das vorliegende Buch hat versucht, sich nicht auf dieses Entweder/Oder festzulegen. Die „wissenschaftliche“ Erklärung ist in großer Breite vorausgesetzt, aber sie kommt nur jeweils bald in diesem, bald in jenem Vertreter zu Wort. Wer sie näher kennen zu lernen wünscht, den beraten die Literatur-

angaben. Unwissenschaftlich ist also die Auslegung nicht. Ist sie erbaulich? Ja, wenn man darunter nicht einfach die Wiederholung traditioneller Formulierungen und Auslegungen versteht, sondern auch die Versuche darin einschließt, einen selbständigen Zugang zur Welt der Evangelien zu gewinnen.

Man kann das Anliegen des Buches auch anders ausdrücken: es möchte einmal nach Möglichkeit die Evangelisten selbst zu Wort kommen lassen mit allen Mitteln, die uns dafür heute zu Gebote stehen, aber nicht abgelenkt durch alte oder neue Hypothesen über die Entstehungszeit, Quellenverhältnisse usw.; zum andern möchte es nach Möglichkeit die Fragen klären und beantworten helfen, vor welche die ntl. Texte den Leser von heute stellen.

Dabei läßt sich das Buch auf zwei verschiedene Arten benutzen. Man kann es als Nachschlagewerk verwenden — der Pfarrer bei der Predigt über einen bestimmten Text, der Religionslehrer bei der Vorbereitung auf einen bestimmten Abschnitt, der Student als Hilfe bei einem Referat oder einer Seminararbeit — und sich Auskunft holen über eine bestimmte Stelle in den Evangelien oder gewisse Begriffe und Probleme. Dabei wollen die Register helfen: die Übersicht über die 80 Abschnitte, in welche der Stoff aufgeteilt ist, das Verzeichnis der behandelten Bibelstellen (sie beschränken sich nicht nur auf die vier Evangelien und das 1945 in koptischem Text gefundene gnostische Thomasevangelium), und das Sach- und Namensverzeichnis, aus dem man Verweise z. B. auf Ausführungen über Themen wie Abendmahl, Eschatologie, Wunder entnehmen kann.

Das Buch wäre freilich glücklich, wenn es darüber hinaus auch Leser fände, die es ganz durchzuarbeiten Lust bekämen. Dabei würde es sich meist empfehlen, zunächst die Anmerkungen beiseitezulassen und den Text selbst — nachdenklich und nicht ohne Kritik — zu erwägen. Es wird dann wahrscheinlich von selbst dazu kommen, daß man diese oder jene Anmerkung mit hinzunimmt. Vielleicht wird man auch Stücke der angeführten Literatur und eventuell sogar in dieser angeführte Schriften — Bücher und Aufsätze — befragen.

Diese Buch ist vielen verpflichtet: neben dem großen Werk R. Bultmanns besonders den alten Freunden J. Jeremias und E. Käsemann, Ph. Vielhauer und H. Conzelmann. Die Kieler Professoren F. Hahn und G. Klein mit ihren Assistenten Frl. Helga Nielsen und Herrn Martin Rese haben die große Mühe der Registerarbeit übernommen; dafür sei ihnen herzlich gedankt! Gewidmet ist das Buch dem Andenken meiner alten Lehrer in Heidelberg und Tübingen:

Martin Dibelius und Karl Heim.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
VORWORT	VI
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	XI
EINLEITUNG	1
Die Entstehung der kirchlichen Tradition über die kanonischen Evangelien	1
Die älteste Evangelientradition: Lk 1,1—4	1
Papias von Hierapolis	4
Irenäus	11
Das synoptische Problem	12
Die Synoptiker und das Johannesevangelium	12
Das synoptische Problem und die Zwei-Quellen-Theorie	15
Die Formgeschichte (1. und 2. Stadium)	20
Markus (und die Großevangelien)	25
Der Text des Mk und der Großevangelien	25
Sprache und Stil bei Mk	29
Die Evangelisten als Schriftsteller und Theologen	32
DAS EVANGELIUM NACH MARKUS	38
1 Das Wirken des Täufers Mk 1,1—8	38
2 Die Taufe Jesu Mk 1,9—11	51
3 Die Versuchung Jesu Mk 1,12 f.	63
4 Jesu Auftreten in Galiläa Mk 1,14—15	72
5 Erste Jüngerberufung Mk 1,16—20	79
6 In der Synagoge von Kapernaum Mk 1,21—28	84
7 Heilung der Schwiegermutter des Petrus Mk 1,29—31	89
8 Heilungen am Abend Mk 1,32—34	90
9 Jesu Fortgang von Kapernaum Mk 1,35—39	92
10 Heilung eines Aussätzigen Mk 1,40—45	94
10a Der Hauptmann von Kapernaum Mt 8,5—13	97
11 Heilung der Gelähmten Mk 2,1—12	99
12 Berufung des Levi Mk 2,13—14	106
13 Zöllnergastmahl Mk 2,15—17	108
14 Vom Fasten Mk 2,18—22	115
15 Ährenraufen am Sabbat Mk 2,23—28	118
16 Heilung der verdorrten Hand Mk 3,1—6	123
17 Zulauf und Heilungen Mk 3,7—12	130
18 Berufung der 12 Apostel Mk 3,13—19	135
19 Jesus und der Satan Mk 3,20—35	139
20 Jesu Gleichnisrede Mk 4,1—34	159
21 Der Seesturm Mk 4,35—41	186
22 Der Dämon „Legion“ Mk 5,1—20	189
23 Jairi Tochter und die blutflüssige Frau Mk 5,21—43	204
24 Die Verwerfung in Nazareth Mk 6,1—6	213
25 Die Aussendung der 12 Apostel Mk 6,7—13	220
26 Das Urteil des Herodes über Jesus Mk 6,14—16	234
27 Der Tod des Täufers Mk 6,17—29	237
28 Die Speisung der Fünftausend Mk 6,30—44	243
29 Das Wandeln auf dem See Mk 6,45—52	251
30 Rückkehr nach Gennesaret Mk 6,53—56	259
31 Vom Händewaschen Mk 7,1—23	260

	Seite
32 Die syrische Frau Mk 7,24—30	272
33 Heilung eines Taubstummten Mk 7,31—37	275
34 Die Speisung der Viertausend Mk 8,1—10	277
35 Zeichenforderung der Pharisäer Mk 8,11—13	284
36 Das Gespräch vom Sauerteig Mk 8,14—21	287
37 Der Blinde von Bethsaida Mk 8,22—26	290
38 Das Petrusbekenntnis und Jesu Worte vom Leiden Mk 8,27—9,1	292
39 Jesu Verklärung Mk 9,2—8	307
40 Gespräch beim Abstieg Mk 9,9—13	310
41 Heilung des besessenen Knaben Mk 9,14—29	317
42 Zweite Leidensankündigung Mk 9,30—32	322
43 Rede Jesu in Kapernaum Mk 9,33—50	323
44 Ehe und Ehescheidung Mk 10,1—12	335
45 Jesus und die Kinder Mk 10,13—16	343
46 Der gefährliche Reichtum Mk 10,17—31	349
47 Dritte Leidensverkündigung Mk 10,32—34	360
48 Jesus und die Zebedaiden Mk 10,35—45	362
49 Die Heilung des Bartimäus Mk 10,46—52	369
50 Der Einzug in Jerusalem Mk 11,1—11	372
51 Die Verfluchung des Feigenbaumes Mk 11,12—14	379
52 Die Tempelreinigung Mk 11,15—19	382
53 Gespräch über den verdorrten Feigenbaum Mk 11,20—25	389
54 Die Vollmachtsfrage Mk 11,27—33	392
55 Die bösen Weingärtner Mk 12,1—12	396
56 Die Pharisäerfrage Mk 12,13—17	406
57 Die Sadduzäerfrage Mk 12,18—27	409
58 Das höchste Gebot Mk 12,28—34	412
59 Der Davidsohn Mk 12,35—37	415
60 Rede gegen den Pharisäismus Mk 12,38—40	417
61 Das Scherflein der Witwe Mk 12,41—44	432
62 Weissagung der Zerstörung des Tempels Mk 13,1 f.	433
63 Die synoptische Apokalypse Mk 13,3—37	435
64 Der Todesanschlag Mk 14,1—2	461
65 Die Salbung in Bethanien Mk 14,3—9	462
66 Der Verrat des Judas Mk 14,10—11	472
67 Zurüstung zum Passamahl Mk 14,12—16	474
68 Die letzte Mahlzeit Mk 14,17—21	475
69 Die Stiftung des Abendmahls Mk 14,22—25	478
70 Die Vorhersagung der Verleugnung Mk 14,26—31	487
71 Jesus in Gethsemane Mk 14,32—42	489
72 Jesu Gefangennahme Mk 14,43—52	497
73 Jesus vor dem Hohenrat; die Verleugnung durch Petrus Mk 14,53—72	503
74 Übergabe an Pilatus Mk 15,1	516
75 Verhandlung vor Pilatus Mk 15,2—15	517
76 Die Verspottung des Judenkönigs Mk 15,16—20	521
77 Der Todesgang Mk 15,21	525
78 Die Kreuzigung Mk 15,22—39	526
79 Jesu Begräbnis Mk 15,40—47	539
80 Das leere Grab Mk 16,1—8	545
BIBELSTELLENREGISTER	560
SACHREGISTER	585

ABKURZUNGEN

1. Altes und Neues Testament

Gen.	= Genesis	Micha	= Micha
Exod.	= Exodus	Nah.	= Nahum
Lev.	= Leviticus	Hab.	= Habakuk
Num.	= Numeri	Zeph.	= Zephanja
Deut.	= Deuteronomium	Hagg.	= Haggai
Jos.	= Josua	Sach.	= Sacharja
Ri.	= Richter	Mal.	= Maleachi
Ruth	= Ruth	Mt.	= Matthäus
1. (2.) Sam.	= 1. (2.) Samuelis	Mk.	= Markus
1. (2.) Kön.	= 1. (2.) Könige	Lk.	= Lukas
1. (2.) Chron.	= 1. (2.) Chronik	Joh.	= Johannes
Esra	= Esra	App.	= Apostelgeschichte
Neh.	= Nehemia	Röm.	= Römer
Esth.	= Esther	1. (2.) Kor.	= 1. (2.) Korinther
Hiob	= Hiob	Gal.	= Galater
Ps.	= Psalmen	Eph.	= Epheser
Spr.	= Sprüche	Phil.	= Philipper
Pred.	= Prediger	Kol.	= Kolosser
Hohesl.	= Hoheslied	1. (2.) Thess.	= 1. (2.) Thessalonicher
Jes.	= Jesaja	1. (2.) Tim.	= 1. (2.) Timotheus
Jerem.	= Jeremia	Tit.	= Titus
Klagel.	= Klagelieder	Philem.	= Philemon
Ez.	= Ezechiel	Hebr.	= Hebräer
Dan.	= Daniel	Jak.	= Jakobus
Hos.	= Hosea	1. (2.) Petr.	= 1. (2.) Petrus
Joel	= Joel	1. (2. 3.) Joh.	= 1. (2. 3.) Johannes
Amos	= Amos	Judas	= Judas
Obad.	= Obadja	Offb.	= Offenbarung
Jona	= Jona		

2. Sonstige Abkürzungen

A	Codex Alexandrinus, s. S. 26
a	ntl. Handschrift mit altlatein. Text, s. S. 26
A (oder: Anm.) mit	folgender Zahl: Anmerkung
a. a. O.	am angegebenen Ort
Abrahams, J.	s. S. 54, A. 9
al	alii (andere Textzeugen)
A. T.	Altes Testament
atl.	alttestamentlich
Aufl.	Auflage
B	Codex Vaticanus, s. S. 26
b	altlateinische Handschrift, 5. Jh., s. S. 27
Bartlet	s. S. 79, A. 2.
Bd	Band

Bellum	s. Josephus
Billerb.	Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1922–1928 (das Werk ist die alleinige Arbeit Billerbecks). 2 Ergänzungsbände 1956, hrsg. von Joachim Jeremias
bo	bohairisch (koptischer Dialekt Nordägyptens); boh. Übersetzung des Neuen Testaments, 3./4. Jh.
Branscomb	s. S. 79, A. 2.
bs.	besonders
Bultmann, GdsTr	s. S. 22
Bußmann, syn. Studien	Bd. II 1929; Bd. III 1931
BZ	Biblische Zeitschrift, N.F. 1957 ff.
BZNW	Beihefte zur ZNW, Berlin 1923 ff.
bezw.	beziehungsweise
C	Codex Ephraemi rescriptus, 12. Jh. s. S. 26
c	ntl. Handschrift mit altlateinischem Text, s. S. 27
Carrington	s. S. 34
Cl (Al)	Clemens von Alexandrien
Clem. Rec.	s. S. 44, A. 13.
Conzelmann	s. S. 24 f., 78.
Cranfield	s. S. 34
D	griechischer Teil des Codex Bezae, s. S. 26 f.
d	lateinischer Teil des Codex Bezae, s. S. 26 f., 6. Jh.
Dalman	Orte und Wege Jesu ¹ 1924 Die Worte Jesu, Bd. I ² 1930
d. h.	d. h.
Dibelius	S. 21 f.
Dodd	S. 14, A. 11
e	ntl. Handschrift mit lateinischem Text, s. S. 27, 12. Jh.
H. J. Ebeling	s. S. 311, A. 3.
Eus., h. e.	Euseb, historia ecclesiastica = KG.
Evst	Evangelist
Evg	Evangelium
Ev. Th.	Evangelische Theologie, Monatsschrift, München 1940 ff.
f.	folgend(e Seite)
f	ntl. Handschrift mit altlateinischem Text, 6. Jh., s. S. 27
fam 1	Familie 1 (= λ) s. S. 27; Minuskelgruppe 1, 118, 131 usw.
fam 13	Familie 13 (= φ) s. S. 27; Minuskelgruppe 13, 69, 124 usw.
ff.	folgende (Seiten)
ff ¹	ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 5. Jh.
ff ²	ntl. Handschrift mit altlatein. Text, 5. Jh.
G	Unzialhandschrift des 10. Jh.; Evg. u. Apg.
gig	ntl. Handschrift mit altlatein. Text i. Apg. u. Apk.
Grundmann Mk	W. Grundmann, D. Evangelium nach Markus (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament, 2) ¹ 1959
Grundmann Lk	W. Grundmann, D. Evangelium nach Lukas (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament, 3) ² 1961
Goguel	s. S. 310, A. 7.
ξ	s. S. 28 (P 1. 22. 52. 75. B C L T u. a.; Min. 33 579 892 u. a.)
h	ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 5. Jh. s. S. 27
H	Unzialhandschrift des 9./10. Jh.

- HThR Harvard Theological Review, 1908 ff.
 Hennecke-Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I Evangelien ²1959;
 Bd. II Apostolisches, Apokalypsen u. Verwandtes ³1964
- H. J. Holtzmann s. S. 18, 4. 1.
 hrsg. herausgegeben (von)
- i ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 5. Jh.
 i. in, im
 it. Itala; s. S. 29
 Iren. Irenäus, s. S. 11 f.
- j ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 5./6. Jh.
 Jh. Jahrhundert
 Josephus jüdischer Schriftsteller des 1. Jh. n. Chr.: Ant(iquitates Ju-
 daicae = die jüdischen Altertümer); Bell(um Judaicum =
 der jüdische Krieg)
- JThSt The Journal of Theological Studies; 1900 ff.
- Ⲛ Koine-Text; s. S. 28.
 Klostermann Mt Erich Klostermann, Das Matthäusevangelium, ²1927.
 Klostermann Mk Erich Klostermann, Das Markusevangelium, ⁴1950
 Klostermann Lk Erich Klostermann, Das Lukasevangelium, ²1929
 Kümmel Einl. s. S. 19, A. 23.
- L Unzialhandschrift der Evg.n u. App.; 8. Jh.
 l ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 8. Jh.
 Lagrange Mk M.-J. Lagrange: L'Évangile selon St. Mark ⁵1929
 Linnemann s. S. 182, A. 36
 Lohmeyer Mk E. Lohmeyer, Das Evg. des Markus, ¹⁰1937
 Lohmeyer Mt E. Lohmeyer, Das Evg. des Matthäus, hrsg. von W. Schmauch
 1956
- Loisy A. Loisy, Les Évangiles synoptiques, Bd. I/II. 1907
 A. Loisy, Évangile selon Mark, 1912
- LXX Septuaginta, griechische Übersetzung des A. T.
- m ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 8./9. Jh.
 Marchal L. Marchal, Évangile selon Luc, 1905
 McGregor G. H. C. McGregor, The Gospel of John (The Moffat New
 Testament Commentaries), 1931
- McNeile s. S. 79, A. 2.
 mm ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 8./9. Jh.
- N.F. Neue Folge
 N.T. Neues Testament
 ntl. neutestamentlich
 NTSt New Testament Studies, 1955 ff.
 Nov.Test. Novum Testamentum, Leiden, 1957 ff.
- P Unzialhandschrift der Evg.n u. App.
 P (vor einer Zahl) Papyrus
 P (vor dem Namen eines Traktats) palästinisch
- P 52 s. S. 25
 P 45 s. S. 28
 P 66 s. S. 25, A. 1.
 P 75 s. S. 25 f., A. 2.
 P Oxy in der altägyptischen Stadt Oxyrhynchus gefundene Papyri;
 s. S. 216, A. 4.

par.	Parallelen
Pauly-Wissowa	A. Pauly, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll u. K. Mittelhaus, 1892 ff.
pf	Perfektum
Plummer	A. Plummer, The Gospel according to St. Mark (Cambridge Greek Testament), 1914.
plur.	Mehrzahl
Q	„Quelle“, s. S. 18 ff.
q	ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 7. Jh.
r (r ¹)	ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 7. Jh.
r ²	ntl. Handschrift mit altlatein. Text; 9. Jh.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
Rawlinson	A. E. J. Rawlinson, The Gospel according to St. Mark (Westminster Commentaries), ⁷ 1949
Rengstorf	s. S. 79, A. 2.
R.G.G.	Religion in Geschichte u. Gegenwart, ³ 1957–1962; 6. Bde.
Rhein. Mus.	Rheinisches Museum für Philologie, N.F. 1842 ff.
RHPPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1921 ff.
s.	siehe
S.	Seite
sa	sahidisch (koptischer Dialekt Oberägyptens); sahidische Übersetzung des N.T., 2./3. Jh.
Schlatter Mt	Adolf Schlatter, Der Evangelist Matthäus, 1929
Schlatter Mk	Adolf Schlatter, Markus, der Evangelist für die Griechen, 1935
Schlatter Lk	Adolf Schlatter, Das Evangelium des Lukas, aus seinen Quellen erklärt, 1935
Schlatter Joh	Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt u. glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium. 1930
Schmid Mt	Josef Schmid, Das Evangelium nach Markus, ³ 1954
Schmid Mk	Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, ⁴ 1959
Schmid Lk	Josef Schmid, Das Evangelium nach Lukas, ³ 1955
K.L. Schmidt	s. S. 20, A. 24.
Schniewind Mk	Julius Schniewind, Das Evangelium nach Markus (N.T. deutsch), ¹ 1937; ⁴ 1952
Schniewind Mt	Julius Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (N.T. deutsch) ¹ 1937
A. Schweitzer	s. S. 231 ff., 306 f.
s. o.	siehe oben
sog.	sogenannt
Streeter	B. H. Streeter, The Four Gospels. A Study of Origins, 1927
s. u.	siehe unten
sy ^c	s. S. 27
sy ^s	s. S. 27
syhmg	s. S. 27
syn.	synoptisch
s. Z.	seiner Zeit
Tat.	Tatian, s. S. 27
Taylor	Vincent Taylor, The Gospel according to St. Mark, ⁴ 1959
T.B.T.	The Biblical Translator
Th.Exist.h.	Theologische Existenz heute, N.F. München
ThLZ	Theologische Literaturzeitung; 1876 ff.
ThSt	Theologische Studien; 1940 ff.

ThWb	Theologisches Wörterbuch zum N.T., hrsg. von G. Kittel u. a. 1933 ff.
ThEv	Thomasevangelium; s. S. 115, A. 1; 348, A. 1.
u.	und
u. a.	und andere, unter anderem
u. E.	unseres Erachtens
V.	Vers.
vgl.	vergleiche
Vetus latina	s. S. 29
Vulgata	s. S. 29
W	Codex Washingtonianus, s. S. 26
Wb	Walter Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. ⁵ 1958
B. Weiß Mt	Bernhard Weiß, Das Evangelium des Matthäus, 1890
B. Weiß Mk	Bernhard Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas, 1901
J. Weiß Mk	Johannes Weiß, Das Markusevangelium (in: Die Schriften des Neuen Testaments ³ 1917
Wellhausen Mt	Julius Wellhausen, Das Evangelium Matthäei, 1904
Wellhausen Mk	Julius Wellhausen, Das Evangelium Marci, 1903
Wellhausen Lk	Julius Wellhausen, Das Evangelium Lucae, 1904
Wellhausen Einl.	Julius Wellhausen, Einleitung in die 3 ersten Evangelien, ² 1911
Wernle	s. S. 18, A. 2.
Wrede	William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. 2. A. 1913

EINLEITUNG

Kap. 1: Die Entstehung der kirchlichen Tradition über die kanonischen Evangelien

§ 1: Die älteste Evangelientradition: Lk 1,1—4

Die ältesten Nachrichten über Evangelien enthält der sog. lukanische Prolog: Lk 1,1-4¹. Er dürfte etwa um das Jahr 80 niedergeschrieben sein, vielleicht auch ein wenig später. Wir wollen zunächst dieses so wichtige kunstvolle Satzgebilde übersetzen:

(1) Da es viele versucht haben, eine Erzählung abzufassen über die Dinge, die sich unter uns ereignet haben, (2) wie sie uns überliefert haben die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind, (3) schien es auch mir gut, nachdem ich allem von Anfang an genau nachgegangen war, es dir der Reihe nach zu schreiben, werter Theophilus, (4) damit du die Sicherheit der Überlieferungen (wörtlich: der Worte) erkennst, über die du unterrichtet wurdest.

Wollen wir diesen vier Versen gerecht werden, dann müssen wir bedenken: sie sind nicht in jenem Griechisch abgefaßt, das die kanonischen Evangelien — trotz aller Unterschiede — sonst zeigen; sie gehören nicht in die (nichtliterarische) Koine (Κοινή, ergänze: διάλεκτος = dialektos), die in den Diadochenreichen entstandene „allgemeine,“ die Durchschnittssprache des Alltags. Vielmehr bemüht sich Lukas hier darum, ein gewähltes Griechisch zu schreiben, bei dem er sorgfältig klangvolle und gewichtige Wörter sucht. Hätte er den ersten Vers einfacher schreiben wollen, dann hätte es etwa geheißen: „viele haben die Dinge erzählt, die bei uns“ (nämlich den Christen) „geschehen sind“. Aber wir lassen besser diesen Satz vorläufig noch einen Augenblick

¹ Literatur: Epochenachend: Henry J. Cadbury: Commentary on the Preface of Acts (Beginnings of Christianity, II London 1922, 489—510); neuere Literatur: Josef Schmid, Das Evangelium nach Lukas (Regensburger Neues Testament 3), 3. Aufl., 1955, 28—32; Étienne Trocmé, Le Livre des Actes et l'Histoire, Paris 1957, 41—49.79.125—127; Walter Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin (1961), 43—45; Ernst Haendchen, Das „Wir“ in der Apostelgeschichte und das Itinerar (ZThK 58, 1961, 329—366), 362—365; Karl Heinrich Rengstorff, Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament deutsch 3), 9. Aufl., Göttingen 1962, 13—16; 101—110; Jacques Dupont, The Sources of Acts. The Present Position. London 1964, Heinz Schürmann, Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lukas 1,1—4 (Miscellanea Erfordiana), Leipzig 1962, 48—73; Günter Klein, Lukas 1,1—4 als theologisches Programm (Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 193—216).

stehen und gehen zu V. 2 über. Er enthält eine erstaunliche Überraschung: Die Männer, welche die Taten und Worte Jesu miterlebt und dann verkündet haben, werden hier unterschieden von den Späteren. Erst diese haben — auf Grund dessen, was die Augenzeugen erzählt haben — Schriften jener Art verfaßt, die man — in der Zeit nach Lukas — „Evangelien“ genannt hat. Lukas wußte also nichts von Evangelien, welche Apostel zu ihren Verfassern hatten, nichts von Evangelien, die von Augenzeugen und ursprünglichen Predigern der Jesusbotschaft geschrieben waren! Die Augenzeugen des Lebens Jesu, seine vertrauten Jünger, haben noch nicht geschrieben, sondern „nur“ gepredigt — „Diener des Wortes“ meint ja nichts anderes als Missionare, welche die Botschaft verbreiten. Hätte man diesen Satz in seiner Bedeutung bedacht und ernst genommen, dann wäre die ganze kirchliche Tradition über die kanonischen Evangelien überhaupt nicht entstanden. Aber so merkwürdig es ist: auch als diese Tradition entstanden war, hat durch Jahrhunderte niemand gemerkt, daß sie in Widerspruch zu Lk 1,2 steht. Dagegen hat die sog. „Formgeschichte“ (s. u. S. 20 ff.) in der Gestalt, die ihr Martin Dibelius gegeben hat, dadurch eine wertvolle Bestätigung erfahren für ihren Grundsatz: „Im Anfang war die Predigt“ (das Wort natürlich im weitesten Sinne genommen). Da die erste christliche Generation das Weltende in unmittelbarer Nähe glaubte, hatte sie gar keinen Anlaß, die mündlich weitergegebenen Überlieferungen schriftlich zu fixieren.

Diese schriftliche Festlegung scheint erst in der nächsten Generation erfolgt zu sein, und zwar nach V. 1 in einer Weise, die wieder unser Erstaunen wecken sollte: viele haben es unternommen, eine dem Lk ähnliche Schrift zu verfassen². Nun muß man allerdings berücksichtigen, daß man damals den Gebrauch des Wortes „viele“ im Anfang einer Rede oder Schrift besonders hochgeschätzt hat³. Ein

² Von diesen Schriften besitzen wir nur eine einzige: die von den Späteren dem (Johannes, genannt) Markus zugeschriebene; vgl. Apg 12,12.25; 13,5.13; 15, 37—39; Philemon 24 wird als Paulusgefährte ein Markus genannt, aber der Name war damals sehr häufig. In Kol 4,10 (einem deuteropaulinischen Brief; Eduard Schweizer hat ZNW 47, 1956, 287 darauf hingewiesen, daß die in allen Paulusbriefen vorkommende Anrede „Brüder“ in den Kolosser-, Epheser- und Pastoralbriefen fehlt) wird Markus offensichtlich ineingesetzt mit dem „Johannes, genannt Markus“ der Apg. Dieselbe Identifikation wird vorausgesetzt sein in 1 Petr 5,13. Der Verfasser dieses Briefes hat den Namen aus dem paulinischen Schrifttum ebenso übernommen wie 5,12 den des Silvanus. Die Apg spricht von diesem (15,22.27.40; 16,19.25; 17,4.10.14 f.; 18,5 als „Silas“, während Paulus ihn 1. Thess 1,1, 2. Thess 1,1,; 2. Kor 1,19 „Silvanus“ nennt. — Die Verschiedenheit des von Paulus gebrauchten Namens Markus und des von Lukas verwendeten Namens „Johannes (genannt Markus)“ spricht nicht für die Identität der beiden.

³ Johann Baptist Bauer, ΠΟΛΛΟΙ Luk 1,1 (Novum Testamentum 4, 1960, 263 ff.).

Musterbeispiel bietet der Eingang des Hebräerbriefes: „Vielfach und vielfältig“ hat Gott einst in den Propheten gesprochen. Aber auch in den Gerichtsreden der Apg beginnt 24,2 der Rhetor Tertullus mit den Worten: „Viel Frieden haben wir erlangt...“ und Paulus erwidert 24,10: „Seit vielen Jahren...“ Diese damalige Vorliebe für das Wort „viel“ im Anfang einer Rede oder Schrift müssen wir in Rechnung stellen, wenn es Lk 1,1 heißt: „Da viele es unternommen haben...“ Es ist also nicht erlaubt, aus den „vielen“ von Lukas erwähnten Schriften sogleich auf ein Dutzend vorlukanischer Evangelien zu schließen. Immerhin, das eine steht fest: Lk blickt schon auf Vorgänger zurück, auf vorlukanische Verfasser von „Evangelien“. Daß deren Namen nicht genannt werden, erklärt sich sehr einfach dadurch, daß diese erste Evangelienliteratur anonym erschien. Lukas sagt nicht, daß er alle diese Schriften selber gelesen und womöglich alle benutzt habe. Er sagt nicht einmal ausdrücklich, daß er eine einzige davon benutzt hat⁴. Er erwähnt jene Vorgänger nur, um sein eigenes Unternehmen zu rechtfertigen: da so viele es unternommen haben, habe auch er... Kein Wort davon, daß ihn der Geist treibt, kein Wort auch darüber, wer er selbst ist. Er tadelt seine Vorgänger nicht; höchstens darin, daß er nach ihnen den Versuch abermals unternimmt, könnte man den Ausdruck einer gewissen Geringschätzung seiner Vorgänger finden. Aber worin sich Lukas ihnen überlegen wußte, dürfte zweierlei sein: einmal die Fülle des Materials, das er gesammelt hatte, als er allem von Anfang an nachgegangen war; zum anderen die sorgfältige Wiedergabe, die sich in Übereinstimmung mit der Tradition weiß. Lukas — und in ähnlicher Weise wohl auch Matthäus⁵ — hat sich anscheinend bemüht, das ganze damals noch greifbare Evangeliengut, Sprüche und Erzählungen, zu sammeln und in geschlossenem Zusammenhang darzubieten.

Einen seiner Vorgänger und dessen Werk kennen wir genau: es ist das „Evangelium nach Markus“ (das damals noch nicht diesen Namen trug), das er so gut wie vollständig (s. aber zu Mk 6,47, S. 162) und mit nur wenigen Umstellungen in sein Werk aufgenommen hat. Wenn wir aber Mk nicht besäßen, würde es uns nicht möglich sein, diese Quelle auszusondern. Denn Lukas hat sie stilistisch überarbeitet. Er fühlte sich also nicht verpflichtet, das (später ebenfalls „kanonisch“ gewordene = zur Verlesung in den Gemeinden zugelassene) Buch des Mk in der Form zu belassen, in der er es vorfand. Es war für ihn wohl

⁴ Es ist nicht unwahrscheinlich, daß uns im lukanischen Sondergut Stücke aus der einen oder anderen erhalten sind; aber wir haben keine Mittel, sie zu identifizieren. Rekonstruktionen wie die von E. Hirsch (Frühgeschichte des Evangeliums, Band 2) werden gerade dort phantastisch, wo sie ins historische Detail vorzustößen versuchen.

⁵ Wir bezeichnen mit diesem Namen den Verfasser der die kanonische Evangelienreihe eröffnenden Schrift, ohne eine Hypothese über ihn uns zu eigen zu machen.

nützlich und brauchbar (vor allem indem es eine Art Leitfaden der Jesugeschichte darbot), aber es war noch nicht „kanonisch“. Zur Bildung des Kanons ist es erst gekommen, als die gnostische Bewegung ihre eigenen Schriften als Evangelien darbot und damit die Lehre der Großkirche zu verfälschen drohte.

Davon, daß er selbst mit Aposteln oder Apostelschülern verkehrt habe, sagt Lukas kein Wort. Die Form des „Wir“-Berichts, die wir in manchen Partien der Apg finden, ist eine literarische Form, die hier andeuten soll, daß Lukas für jene Teile der Paulusreisen Erinnerungen von Reiseteilnehmern verwerten konnte⁶.

Das Bild von der Entstehung der Evangelien, das wir aus dem lukanischen Prolog entnehmen können, sieht also in Kürze so aus: Am Anfang der Jesustradition steht die mündliche Überlieferung der „Augenzeugen und Diener des Wortes“. Von ihnen hat keiner sein Wissen um Jesus schriftlich niedergelegt. Zu schriftlichen Darstellungen kam es vielmehr erst später, und zwar waren es nicht bloß ein oder zwei Evangelien, die so entstanden, sondern eine etwas größere Anzahl. Maßgebendes Ansehen genossen sie noch nicht. Lukas hat mit seinem eigenen Werk diese Linie fortgesetzt.

§ 2: Papias von Hierapolis

Der erste, der uns nach Lk über die Evangelien berichtet hat, dürfte der Bischof von Hierapolis namens Papias⁷ gewesen sein. Ungefähr um 130 n. Chr. hat er wahrscheinlich sein Werk *Λογιῶν κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε* (Logiōn kyriakōn exēgēsēōs synggrammata pente; „Fünf Bücher der Auslegung der Herrenworte“ übersetzt man gewöhnlich) verfaßt; also mehr als eine ganze Generation nach dem Erscheinen des lukanischen Doppelwerkes.

Wir wollen zunächst jenes berühmte Stück aus dem Vorwort des papianischen Werkes betrachten, das Euseb in seiner Kirchengeschichte (III 39,3 f.) wörtlich zitiert und uns damit erhalten hat. Um später leichter die einzelnen Sätze dieses wichtigen Zitats deutlich machen zu können, bezeichnen wir sie mit a), b), c) und d). Die Stelle lautet:

a) „Ich aber werde (will) nicht zögern, für dich auch das, was ich einst von den Presbytern gut gelernt und gut im Gedächtnis behalten habe, mit den Auslegungen“

⁶ s. dazu E. Haenchen, Das „Wir“ in der Apostelgeschichte und das Itinerar, ZThK 58, 1961, 329—366; „Gott und Mensch“, Tübingen 1965, 227—264.

⁷ Literatur: Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1933, 187—191; E. Gutwenger, Papias. Eine chronologische Studie (ZkTh 69, 1947, 385—416; Pauly-Wissowa XVIII 2,1, 1949, 966 ff.: J. F. Blich, The Prologue of Papias (Theological Studies 13, 1952, 234—240); Johannes Munck, Presbyters and Disciples of the Lord in Papias (Harvard Theological Review 52, 1959, 223—243; J. Kürzinger, Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums, Bibl. Zeitschrift N. F. 4, 1960, 19—38.

(der logia kyriaka nämlich) „zusammenzustellen, indem ich mich für seine Wahrheit verbürge.

b) Denn nicht an denen, die vieles sagen, hatte ich meine Freude, wie die vielen, sondern an denen, welche die Wahrheit lehren, und nicht an denen, die sich der fremden Gebote erinnern, sondern an die vom Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst herkommenden.

c) Wenn aber irgendwo einer kam, der den Presbytern nachgefolgt war, dann fragte ich ihn nach den Worten der Presbyter: was Andreas oder was Petrus *gesagt hat* oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, *sagen*.

d) „Denn ich nahm an, daß nicht der Inhalt von Büchern mir so viel Nutzen bringe wie die lebende und bleibende Stimme.“

Um was es Papias eigentlich ging, das sagt der Absatz d: Von den Büchern — es handelt sich hier nicht um beliebige Bücher, sondern um solche, welche die Jesusüberlieferung enthalten! — hatte er nicht soviel wie von der „lebenden und bleibenden Stimme“. Die Bücher gaben ihm nicht genug authentische Information. Er erhoffte sich mehr von der mündlichen Tradition, die vom eigenen Mund Jesu über das Ohr und den Mund der (zwölf) Jünger und ihrer Schüler, der „Presbyter“ (= „Ältesten“), und deren Schüler zu ihm gekommen war. Er hatte noch die Zuversicht, daß es die eine bleibende und lebende Stimme war, die er so zu hören bekam.

Was in Abschnitt a nur kurz anklingt (sein einstiges Lernen von den Presbytern), führt der Abschnitt c genauer aus. Papias hat mit jenen Presbytern einst nicht unmittelbar verkehrt. Vielmehr war es so: wenn einer, der wirklich oder angeblich deren Schüler gewesen war, durch Hierapolis kam, dann fragte ihn Papias aus: Was hat Andreas gesagt oder was Petrus usw. — es handelt sich deutlich um die Gruppe der (zwölf) Apostel, von denen Papias sieben mit Namen nennt, und ebenso deutlich ist, daß diese Gruppe schon tot war, als Papias seine Besucher befragte („gesagt hat“). Neben dieser ersten Gruppe aber nennt Papias noch eine zweite, die im Unterschied von der ersten damals noch am Leben war („sagen“). Sie bestand nur aus zwei Personen: aus einem gewissen Aristion und dem — im Unterschied zum Zebedaiden Johannes als „Presbyter“ bezeichneten — Johannes. Euseb teilt uns in seiner Kirchengeschichte (III 39,9) mit, daß Papias „Berichte“ (διηγῆσεις, dihegeseis) des Aristion und „Überlieferungen“ (παράδοσεις, paradoseis) des Presbyters Johannes in seinem fünfbändigen Werk gebracht hat.

Welcher Art war nun der Stoff, den Papias auf diese Weise bekam? Euseb sagt uns darüber (III 39,9 ff.), daß Papias in Hierapolis von den Töchtern des Philippus eine wunderbare Erzählung bekommen habe. Dabei hat es sich um eine Totenerweckung gehandelt und um ein Erlebnis des Justus mit Beinamen Barsabas (Euseb verweist selbst anlässlich seiner auf Apg 1,23 f.): man habe ihm Gift zu trinken gegeben, und durch die Gnade des Herrn habe es ihm nicht geschadet

(vgl. dazu Mk 16,18 im unechten späteren Mk-Schluß). Weiter gedenkt Euseb in diesem Zusammenhang der chiliastischen Lehre des Papias, daß nach der Totenauf resurrection auf Erden das tausendjährige Reich anheben werde. Nicht von Euseb erzählt, aber wichtig ist der Bericht des Papias über das Ende des Judas (im vierten Buch):

„Als ein großes Beispiel der Gottlosigkeit wandelte Judas in dieser Welt, dessen Leib so anschwell, daß er da nicht mehr hindurchgehen konnte, wo ein Wagen leicht hindurchfährt, sondern nicht einmal die Masse seines Kopfes. Denn seine Augenlider sollen derart angeschwollen sein, daß er das Licht überhaupt nicht mehr sah, und daß man seine Augen selbst mit dem ärztlichen Augenspiegel nicht mehr sehen konnte. So tief lagen sie für den äußeren Anblick . . . Von seinem ganzen Körper floß das Blut herab usw. usw.“

In einem Einzelfall können wir die Überlieferung, die Papias — ebenfalls im vierten Buch — weitergegeben hat, nachprüfen, und es fällt dabei kein gutes Licht auf die Überlieferungen, welche jene Männer dem Papias mitgeteilt haben. Irenäus berichtet nämlich in seinem Werke „Adversus haereses“ (= Gegen die Irrlehren) in V. 33,3 f. folgendes:

„Wie sich auch die Presbyter erinnern, die den Johannes, den Schüler des Herrn, gesehen haben, von ihm gehört zu haben, wie der Herr über jene Zeiten“ (nach der Auferstehung) „lehrte und sprach: ‚Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen werden, ein jeder mit 10 000 Ranken, und an einer Ranke 10 000 Zweige und an einem Zweig 10 000 Triebe und an jedem Trieb 10 000 Trauben und an jeder Traube 10 000 Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt 1000 Liter Wein geben. Und wenn einer von den Heiligen eine Traube ergreift, wird ihm die andere zurufen: ‚Ich bin eine bessere Traube; nimm mich und preise durch mich den Herrn!‘ . . . (4) Dies bezeugt auch Papias, ein Hörer des Johannes und enger Freund des Polykarp, ein Mann der alten Zeit“ (ἀρχαῖος ἀνὴρ, *archaios anēr*)“ ausdrücklich im vierten Buch seiner Schrift. Er hat nämlich fünf Bücher geschrieben. Und er fügt noch hinzu: „Dies ist nur für die Glaubenden glaubhaft. Und als Judas der Verräter es nicht glaubte und fragte: Wie sollen nun solche Hervorbringungen vom Herrn vollbracht werden?, habe der Herr gesagt: ‚Sehen werden es, die in jenes‘ (das Gottesreich) ‚hineinkommen werden.‘“

Diese von Papias auf den Herrenjünger Johannes zurückgeführte Geschichte ist in Wirklichkeit eine spätjüdische Legende über die Fruchtbarkeit im neuen Äon. Das zeigt die (auf eine griechische Fassung zurückgehende) syrische Baruch-Apokalypse⁸, welche diese Legende in noch einfacherer Form bietet:

„Auch wird die Erde ihre Frucht zehntausendfältig geben, und an einem Weinstock werden 1000 Ranken sein, und eine Ranke wird 1000 Trauben bringen, und eine Traube wird 1000 Beeren tragen, und eine Beere wird ein Kor (= 360 Liter) Wein bringen.“

Diese jüdische Legende ist, wie man sieht, gesteigert Jesus in den Mund gelegt worden, und dann hat man, wie aus dem Papiastext

⁸ S. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Band II, Neudruck 1921 Tübingen, 423 (= Baruchapokalypse 29,5).

deutlich ist, noch ein Zwiegespräch zwischen Jesus und dem Verräter Judas hinzugefügt. Wenn diese auf die Presbyter zurückgehende Überlieferung beispielhaft ist für die von Papias aufgenommene und weitergegebene Tradition, dann wäre sehr deutlich, daß sein Zutrauen zu der „bleibenden und lebenden Stimme“ nicht gerechtfertigt war. Mündliche Überlieferung entartet rascher als schriftliche, und die von ihm geringer geschätzten Bücher waren es, welche die Kirche davor bewahrten, in wilder Phantastik zu versinken.

Allerdings hat sich auch Papias zu zwei Evangelien geäußert, oder richtiger: er hat eine von dem Presbyter Johannes⁹ kommende Tradition uns erhalten, die in mancher Hinsicht sehr interessant ist. Euseb hat III 39,15 f. diese Stellen zitiert:

„Und dieses hat der Presbyter gesagt: ‚Markus, Dolmetscher des Petrus geworden, schrieb sorgfältig nieder, soweit er sich erinnerte, nicht jedoch in der ordentlichen Reihenfolge, was der Herr gesagt oder getan hatte. Denn er hatte den Herrn weder gehört noch war er ihm nachgefolgt, später aber, wie ich sagte, dem Petrus, der seine Lehren je nach Bedarf gestaltete, aber nicht, als wollte er die Jesusgeschichten (τοὺς κυριακοὺς λόγους; tous kyriakous logous) (richtig) zusammenstellen. Darum hat sich Markus nicht verfehlt, als er einiges so schrieb, wie er sich erinnerte. Denn ihm lag nur an einem: nichts von dem auszulassen, was er gehört hatte, oder etwas darin falsch darzustellen.‘“

Kümmel meint (Einleitung 24 f.), die Tradition des Presbyters gehe nur bis zu den Worten „was der Herr gesagt oder getan habe“; der Rest sei eine Interpretation des Papias. Das ist möglich (die Tradition über Mt ist jedenfalls ganz kurz), aber nicht sicher. Auf alle Fälle hat schon der Presbyter dem Mk Mangel an τάξις (taxis; Ordnung) vorgeworfen. Wie kam der Presbyter (nicht erst Papias!) dazu? J. Munck (Nov. Test. Suppl. 6, 1962, 250) vermutet, er habe sich an Lk orientiert, während Kümmel (a. a. O. 25) in Mt die vom Presbyter anerkannte Norm sieht. Aber Mt wie Lk haben die Reihenfolge des Mk so weitgehend übernommen, daß der Presbyter schwerlich eines dieser Evangelien gegen Mk ausspielen konnte. Vielleicht ist es aber gar nicht nötig, ein Evangelium (man hat sogar an das Johannesevangelium gedacht) als die vom Presbyter vorausgesetzte Norm anzunehmen¹⁰. Was an Tradition — und zwar schon vom Presbyter — mitgeteilt wird, schließt es nämlich aus, daß Mk eine chronologische Reihenfolge der Geschichten und Sprüche bietet. Denn wenn Markus nur die Lehransprachen des Petrus kannte, die je nach Lage diese oder jene Einzelheit aus dem Leben Jesu mitteilten, dann war es ausge-

⁹ Der von Euseb hist. eccles. III 39,15 genannte Presbyter kann nach III 39,14 nur der „Presbyter Johannes“ sein.

¹⁰ Walter Bauer, a. a. O., 188: das Johannesevangelium kann nicht das Normevangelium gewesen sein, an dem Papias die Evangelien des Mk und Mt maß. Bauer hat auch schon den sog. antimarcionitischen Johannesprolog verworfen, nach dem der Zebedaide Johannes sein Evangelium dem Papias diktiert haben soll, s. dazu E. Haenchen, Die App¹⁵ 1965, 8 A 2. Jürgen Regul, D. antimarc. Prologe (Diss. Bonn 1964).

schlossen, daß ihm die wirkliche Ereignisfolge des Lebens Jesu bekannt war.

Wie aber war es eigentlich zu dieser Tradition über Markus und sein Verhältnis zu Petrus gekommen? Wir meinen, daß 1. Petr 5,13 mit der Erwähnung von Markus (vgl. Kol 4,10) dazu den Anlaß gegeben hat. Wir sehen freilich keinen Grund, diese Erwähnung in dem pseudonymen 1. Petr ernster zu nehmen als die des Silvanus — der von paulinischer Theologie beeinflußte 1. Petr hat aus den Paulusbriefen bekannte Personen in seinem Brief auftreten lassen, um die rechte apostolische Atmosphäre zu schaffen. Tatsächlich kann man jenen „Johannes mit dem Beinamen Markus“ (vgl. Apg 12,25; 13,5.13; 15,37 ff.) nicht, wie Kümmel a. a. O. 54, als möglichen Verfasser des zweiten Evangeliums ansehen — daß dieser Johannes, genannt Markus, die zwei Varianten der Speisungsgeschichte als Berichte über zwei verschiedene Ereignisse betrachtet hätte, ist doch ganz unwahrscheinlich.

Wichtiger als diese Probleme aber ist, daß in der vom Presbyter weitergegebenen Überlieferung nun doch versucht wird, das zweite Evangelium — wenn auch indirekt — auf einen Apostel zurückzuführen. Offensichtlich hat man damals schon gewünscht, die anerkannten Evangelien auf apostolische Verfasser zurückzuführen, und nicht gemerkt, daß der lukanische Prolog — falls man ihn überhaupt kannte! — diesem Wunsch nach apostolischer Verfasserschaft entgegenstand. Daß man den Petrus nicht unmittelbar zum Autor des zweiten Evangeliums gemacht hat, besagt durchaus noch nicht, daß die Tradition über Markus zutrifft. Man wußte sehr wohl, daß Petrus kein Evangelium verfaßt hatte; erst später hat man in dem nichtkanonischen „Petrusevangelium“ gewagt, ihm ein Evangelium (in der Ich-Form des Berichts) zuzuschreiben.

Papias hat sich über diese Fragen nicht den Kopf zerbrochen. Er hat sich mit der Tradition begnügt, die ihm auf dem Weg über den oder die Presbyter zukam. Aber gerade sie wies auf einen ernsten Mangel des Mk hin: zwar ist alles, was darin steht, echte Erinnerung, aber die Ordnung dieser Ereignisse bei Mk beruhte nicht auf echter Überlieferung. Ob freilich Papias vom Presbyter eine Andeutung über die wirkliche Ereignisfolge im Leben Jesu bekommen hatte oder nicht, oder ob er sich überhaupt dafür sonderlich interessiert hat, ist eine andere Frage.

Aber nicht nur Mk enthält in den Augen des Papias eine Schwäche, sondern auch Mt. Denn nachdem Euseb in III 39,15 den soeben besprochenen Text über Mk gebracht hat, fährt er in III 39,16 folgendermaßen fort:

„Das ist nun von Papias über Markus berichtet worden. Über Matthäus aber ist“ (von Papias oder wohl schon vom Presbyter) „folgendes gesagt worden: Matthäus nun hat in hebräischer Sprache die Jesusgeschichten“ (τὰ λόγια; ta logia) „zusammengestellt; es übersetzte sie aber jeder, wie er konnte.“

Zunächst ist aus dem Zusammenhang deutlich: Papias will hier nicht von einer „Redenquelle“ sprechen, wie man im 19. Jh. manchmal gemeint hat (s. u. S. 16*), sondern vom Evangelium des Matthäus. Von ihm behauptet er, es sei in „hebräischer“ — vermutlich ist gemeint: aramäischer — Sprache abgefaßt und dann von jedermann nach Vermögen ins Griechische übertragen worden. Unter solchen Umständen wären die umlaufenden griechischen Exemplare natürlich von vornherein diskreditiert gewesen; denn sie waren dann nur Übersetzungen unbestimmten Wertes von einem nicht verfügbaren Original. Mt gerät also durch diese Angabe in ein ungünstiges Licht. Wir wissen freilich heute: das Matthäusevangelium ist eine griechische Originalschrift, der das Evangelium des Markus als Quelle gedient hat. Wie es zu der von Papias mitgeteilten Tradition über den „hebräischen“ Mt gekommen ist, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen. Immerhin haben wir einige Nachrichten, die vielleicht dieses Dunkel erhellen (vgl. zum folgenden: Vielhauer bei Hennecke-Schneemelcher I 76—87). Irenäus bezeugt Adv. haereses I, 26,2; III 11,7, daß die judenchristliche Sekte der Ebionäer das Matthäusevangelium benutzt. Da dort aber die Geschichte von der Jungfrauengeburt nicht stand, kann es nicht gut unser Mt gewesen sein. Clemens von Alexandrien (Strom. II 9,45), Origenes und Euseb sprechen von einem „Evangelium nach den Hebräern“, an dem sich nach Euseb III 25,5 „besonders die zu Christus bekehrten Hebräer erfreuen“. Epiphanius sagt von den Nazoräern (Haer. 29,9.4):

„Sie haben aber das Evangelium nach Matthäus, vollständig und auf Hebräisch. Denn dieses ist offenbar bei ihnen, wie es ursprünglich geschrieben wurde, in hebräischer Schrift noch erhalten.“

Haer. 30 heißt es von den Ebionäern:

„Auch sie akzeptieren zwar das Evangelium nach Matthäus. Denn auch sie gebrauchen . . . dieses allein. Sie nennen es aber ‚(Evangelium) nach den Hebräern‘, weil, um es wahrheitsgemäß zu sagen, Matthäus allein im Neuen Testament auf Hebräisch und mit hebräischer Schrift das Evangelium dargestellt und verkündigt hat.“ (Haer. 30,3.7)

Am meisten, aber auch am unklarsten, äußert sich dazu der Kirchenvater Hieronymus. Die wichtigste Stelle ist wohl *De viris illustribus* 3, wo es heißt:

„Matthäus hat als erster in Judäa wegen der aus dem Judentum zum Glauben Gekommenen das Evangelium von Christus in hebräischer Schrift und Sprache abgefaßt; wer es später ins Griechische übersetzt hat, ist nicht mehr sicher. Weiter befindet sich der hebräische Text selbst noch heute in der Bibliothek zu Cäsarea, die der Märtyrer Pamphilus mit großer Sorgfalt zusammengestellt hat. Auch haben mir die Nazaräer in Beröa, einer syrischen Stadt, die dies Buch benutzen, es abzuschreiben erlaubt. Darin ist zu bemerken, daß der Evangelist überall, wo er Zeugnisse aus dem Alten Testament — sei es von sich aus, sei es vom Herrn und Heiland — anführt, nicht der Septuagintaübersetzung folgt, sondern dem hebräischen Urtext.“

Im Matthäuskommentar, der fünf Jahre später (kurz vor 398) geschrieben ist, drückt sich Hieronymus vorsichtiger aus; er schreibt hier:

„In dem Evangelium, das die Nazarener und Ebioniten benutzen, das wir neulich aus der hebräischen Sprache in die griechische übersetzt haben und das von den meisten das authentische Evangelium des Matthäus genannt wird . . .“

17 Jahre später, im Dial. adv. Pelag. III 2, schreibt Hieronymus:

„Im Evangelium nach den Hebräern, das in chaldäischer und syrischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist, das bis heute die Nazarener benutzen als ‚(Evangelium) nach den Aposteln‘ oder, wie die meisten vermuten, nach Matthäus, das auch in der Bibliothek zu Cäsarea vorhanden ist . . .“

Aus all diesen Stellen dürfte hervorgehen: es hat frühzeitig eine Rückübersetzung des kanonischen, griechisch geschriebenen Mt ins Aramäische gegeben, die von Judenchristen benutzt wurde. Sie haben sie aber als das Original des Mt ausgegeben. Dieses Evangelium scheint dann später von jüdenchristlichen Sekten, z. T. unter anderen Namen, benutzt worden zu sein, nicht ohne daß es von ihnen zuvor bearbeitet worden ist.

Zurück zu Papias selbst. Man kann nicht sagen, daß er die Angaben des Mt für falsch erklärt, wohl aber deutet er, wie bei Mk, eine Schwäche dieses Buches an.

Wenn man den Charakter der uns erhaltenen Papiasstücke ins Auge faßt, sieht man einen gemeinsamen Grundzug: alle diese Geschichten sind in einer ungleich gröberen Weise „erbaulich“ als die kanonischen Evangelien. Wahrscheinlich hat aber gerade diese gröbere Art (man denke an die grauenhafte Schilderung des Judas, von der nur der verhältnismäßig harmlose Anfang zitiert wurde!) dem Papias und wohl auch manchen seiner Zeitgenossen mehr zugesagt. Dazu kam die vermeintliche Gewißheit, in dieser Überlieferung die „bleibende und lebende Stimme“ zu hören.

Ob Papias im Abschnitt b an gnostische Evangelien denkt, ist nicht sicher. Dagegen setzt er selbst, ebenso wie die Gnostiker, voraus, daß die einzelnen Apostel jeweils bestimmte Traditionen hinterlassen haben; sogar den 44 n. Chr. hingerichteten Zebedaiden Jakobus nennt er in diesem Zusammenhang in c. Das macht seine Angaben noch verdächtiger, wenn er sie sicherlich auch in gutem Glauben wiedergegeben hat.

In der Folgezeit hat man von Papias nicht mehr Genaueres gewußt — abgesehen von Euseb, der das fünfbändige Werk des Papias noch gelesen hat¹¹. Irenäus hat von Papias schon behauptet, er sei ein Schüler des Johannes und ein enger Freund des Polykarp gewesen. Schon Euseb hat erkannt, daß diese Behauptung dem Selbstzeugnis

¹¹ Daß Euseb die von ihm selbst zitierte Stelle III 39,4 (nach der sich Papias nach den Lehren des Aristion und des Presbyters Johannes bei deren Schülern erkundigt hat) falsch verstanden hat, wird III 39,7 deutlich, wo er behauptet, Papias sei ein unmittelbarer Hörer des Aristion und Johannes gewesen.

des Papias widerspricht (Kirchengeschichte III 39,2). Im sog. antimarcionitischen Prolog zum Johannesevangelium aber wird sogar erzählt, der Zebedaide Johannes habe dem Papias sein Evangelium diktiert! So undeutlich sind die chronologischen Verhältnisse zwischen dem ersten und zweiten Jh. in wenigen Jahrzehnten geworden — Irenäus dürfte ums Jahr 180 geschrieben haben. Ohne Eusebs Exzerpte wäre Papias für uns noch viel rätselhafter, als er es ohnedies schon ist. Wir wissen z. B. nicht, in welchem Zusammenhang und in welcher Absicht Papias die Angaben über die Evangelisten Markus und Matthäus gemacht hat. Wir können nur sagen: nach diesen Angaben ist es sehr unwahrscheinlich, daß er je das Matthäusevangelium benutzt hat.

§ 3: Irenäus

50 Jahre später war die kirchliche Tradition über die vier kanonischen Evangelien voll ausgebildet. An die „vielen“, die vor Lukas geschrieben hatten, dachte niemand mehr. Was nun als kirchliche Evangelientradition galt, hat ums Jahr 180 der Kirchenvater Irenäus in seinem Werk „Gegen die Irrlehren“ („Adversus haereses“) mitgeteilt, das zum größten Teil freilich nur noch in einer lateinischen Übersetzung erhalten ist. Dort heißt es im dritten Buch (III 1,1):

„Matthäus verfaßte sein Evangelium bei den Hebräern in hebräischer Sprache, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und die Gemeinde gründeten.“ (Daß die römische Gemeinde schon bestand, bevor Paulus und Petrus nach Rom kamen, hat damals schon niemand mehr aus dem Römerbrief erschlossen.) „Nach deren Tod schrieb Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, dessen Predigten für uns auf. Ähnlich hat Lukas, der Begleiter des Paulus, das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt. Zuletzt gab Johannes, der Schüler des Herrn, der an dessen Brust ruhte, das Evangelium heraus, als er zu Ephesus in Kleinasien weilte¹².“

So führte Irenäus — im Kampf gegen die gnostische Irrlehre — die Evangelien des Matthäus und Johannes unmittelbar auf Apostel

¹² Martin Widman hat in seinem Aufsatz „Irenäus und seine theologischen Väter“ (ZThK 54, 1957, 156—173) besonders auf die Bedeutung des Begriffs *οικονομία* (*oikonomia*) bei Irenäus hingewiesen. Er kann die einzelne Heilsveranstaltung Gottes meinen, aber auch den großen Heilsplan Gottes: er „ist der seligmachende Heilsinhalt der Schrift Alten und Neuen Testaments“ (159). Als Beleg führt Widman die unserer Stelle vorangehende Einleitung des ersten Kapitels im dritten Buch an: „Von keinem anderen als von denen, durch welche das Evangelium zu uns gelangt ist“ (man beachte: hier wird von „dem Evangelium“ = der ntl. Heilsbotschaft von Christus gesprochen!), haben wir Gottes *Heilsplan* gelernt. Was sie zuerst gepredigt und dann nach dem Willen Gottes uns schriftlich überliefert haben, das sollte das Fundament und die Grundsäule unseres Glaubens werden.“ Diese beiden Begriffe, Fundament und Grundsäule, begegnen uns in der oben an zweiter Stelle zitierten Ausführung III 11,8 wieder, wo Irenäus zum Begriff des viergestaltigen Evangeliums (*εὐαγγέλιον τετράμορφον*; *euangelion tetramorphon*) gelangt.

zurück, dagegen Mk indirekt auf Petrus und Lk indirekt auf Paulus. Die letzte Angabe kam aus einem Mißverständnis von 2. Kor 8,18. Hier spricht Paulus von einem Christen, dessen Verdienste um die Mission in allen Gemeinden bekannt waren. Diesen Sinn drückte Paulus mit den Worten aus: „dessen Lob im Evangelium durch alle Gemeinden“ (verbreitet ist). Irenäus wußte nicht mehr, daß Paulus seine eigene Heilsbotschaft als Evangelium bezeichnete, sondern er dachte bei dem Wort „Evangelium“ an ein Buch wie etwa Mk. Erst recht ahnte er nichts von den Problemen, die sich mit der Anerkennung von vier kirchlich maßgebenden, kanonischen Evangelien ergeben. Das wird sehr deutlich in Buch III 11,8, wo er schreibt:

„Es versteht sich, daß es weder mehr noch weniger als diese Evangelien geben kann. Da es nämlich in der Welt, in der wir leben, vier Himmelsrichtungen und vier Winde gibt und da die Kirche über die ganze Erde ausgesät ist, das Evangelium aber die Säule und Grundfeste der Kirche . . . ist, so muß es naturgemäß auch vier Säulen haben. . . . Daraus ergibt sich, daß das Wort, . . ., als es sich den Menschen offenbarte, uns ein viergestaltiges Evangelium gab, das aber von einem Geiste zusammengehalten wird.“

Schon bei Irenäus erscheinen die vier Evangelien und Evangelisten in Verbindung mit den vier Lebewesen, die in der Apokalypse (4,6 ff.) den Gottesthron tragen: „Viergestaltig die Tiere, viergestaltig das Evangelium“¹⁸.

Von dieser nun selbstverständlichen Voraussetzung des „evangelium tetramorphum“ aus hat sich Irenäus III 11,9 über die gnostische Sekte der Valentinianer entrüstet, weil sie „sich rühmen, mehr Evangelien zu haben, als es in Wirklichkeit gibt“. Er hatte von der (1945 bei Nag Hamadi in koptischer Sprache gefundenen) Schrift gehört, die mit den Worten beginnt: „Das Evangelium der Wahrheit“ und sah darin einen Angriff auf den Vier-Evangelien-Kanon der Großkirche.

Obwohl Irenäus die Evangelien und die Apostelgeschichte zu apologetischen Zwecken sehr genau gelesen hat, ist er auf die Unterschiede und Widersprüche in den kanonischen Evangelien nicht aufmerksam geworden. Durch viele Jahrhunderte sind der Kirche die Augen gehalten gewesen.

Kap. 2: Das synoptische Problem

§ 1: Die Synoptiker und das Johannesevangelium

Die drei Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas stellen die Geschichte Jesu so übereinstimmend dar, daß man ihre Berichte zum Vergleich nebeneinanderstellen kann, daß man sie in einer „Zusam-

¹⁸ Es ist deutlich, daß wir es hier mit kleinasiatischer Theologie zu tun haben, freilich nur als einer dann allegorisch umgedeuteten Grundlage, die mühelos die vier Lebewesen der Apokalypse mit den Evangelien zusammenschauen kann. Wie wichtig das für die kirchliche Kunst wurde, ist deutlich.

menschau“ (σύνοψις, gr.: synopsis) anordnen kann¹. Darum werden sie oder ihre Verfasser „Synoptiker“ genannt. Ihnen gegenüber ist das Johannesevangelium eine Größe eigener Ordnung.

a) In den Synoptikern spielt sich Jesu Wirken von der Jordantaufe bis zur Pilgerreise zum Todespassah nach Jerusalem fast ausschließlich in Galiläa ab. Es gibt freilich einige Ausnahmen: gelegentliche Fahrten über das „galiläische Meer“, den See von Tiberias, ins Ostjordanland² und eine Wanderung Jesu nach Norden bis zu den schon zu Cäsarea Philippi gehörenden Dörfern³. Ganz anders steht es bei Johannes. Dort wird mehrfach von einer Wanderung Jesu nach Jerusalem erzählt⁴, wo sein Lehren alsbald zu heftigen Streitgesprächen mit den Juden führt. So wird Jerusalem zum Schauplatz des Geschehens für den größten Teil des vierten Evangeliums.

b) Beim Lesen der Synoptiker bekommt man den Eindruck, daß Jesu Tätigkeit nur ungefähr ein Jahr gedauert hat; vor allem, weil nur von einer einzigen Passahreise nach Jerusalem die Rede ist. Nach Johannes, der von mehreren solchen Reisen erzählt, müßte man auf eine Wirksamkeit schließen, die mehrere Jahre gedauert hat (falls diese Angaben über die Passahreisen nicht bloß Kompositionsmittel sind).

c) Sehr früh ist man auf einen chronologischen Unterschied aufmerksam geworden, der wegen der liturgischen Konsequenzen zum sog. Passahstreit zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche geführt hat: nach den Synoptikern ist Jesus am Freitag, dem 15. Nisan, dem ersten Tag des Passahfestes, um 9 Uhr vormittags gekreuzigt worden, nach Joh 19,14 dagegen am Freitag, dem 14. Nisan, dem „Rüsttag“ zum Passah, um 12 Uhr mittags⁵.

d) Aber nicht nur die Topographie und Chronologie, Ort und Dauer des Wirkens Jesu werden bei den Synoptikern und Johannes verschieden dargestellt, sondern auch dessen Art. Jene Gleichnisse⁶,

¹ Griechische Synopsen: Albert Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, 9. Aufl., unter Mitwirkung von H. G. Opitz völlig neu bearbeitet von H. Lietzmann, Tübingen 1936. — Kurt Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 1964. — Deutsche Synopsen: Johann Perk, *Synopse der vier Evangelien* (ohne Jahr, erschienen 1945). — Josef Schmid, *Synopse der drei ersten Evangelien*, 3. Aufl., Regensburg 1959. Den Namen „Synopse“ hat zuerst Johann Jakob Griesbach 1776 verwendet in seiner zu Halle erschienen Schrift: *Synopsis Evangeliorum Matthaei Marci et Lucae*.

² Mk 5,1; 6,45.

³ Mk 8,27 ff.

⁴ Joh 2,13; 5,1; 7,10; 10,22; 11,55.

⁵ s. dazu bes.: Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3. Aufl. Göttingen 1960.

⁶ s. dazu Wilhelm Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*. Hamburg 1956, Era Linne-
mann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1961, und besonders Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*. 6., neubearbeitete Auflage, Göttingen 1962.

welche die Synoptiker bieten, suchen wir bei Joh vergeblich. Wiederum kennen die Synoptiker nicht das, was bei Joh als „Bildrede“ (παροιμία, paroimia) bezeichnet wird.

e) Allein auch der Inhalt der Verkündigung Jesu ist nicht derselbe. Nach den Synoptikern spricht Jesus im wesentlichen von der kommenden Gottesherrschaft; bei Johannes dagegen bewegen sich seine Reden im Grunde um ein einziges Thema: seine Bedeutung als der vom unsichtbaren Vater Gesandte⁷.

f) Stärker berühren sich dagegen die Synoptiker und Joh in den Wundergeschichten. Allerdings bleiben auch hier große Unterschiede. Das unüberbietbare Wunder der Auferweckung des schon verwesenden Lazarus (Joh 11,39) ist den Synoptikern unbekannt, und die in Joh 9 dramatisch erzählte Geschichte von der Blindenheilung hat bei den Synoptikern keine Entsprechung.

Selbst da jedoch, wo alle vier Evangelien offensichtlich dieselbe Tradition wiedergeben, wie bei der Speisung der 5000 und der Überfahrt über den See⁸, zeigt eine genauere Untersuchung, daß die Tradition bei Joh weiter entwickelt ist. Ja, es gibt sogar Wundergeschichten wie Joh 4,46-54, wo man sich fragen kann, ob sie noch eine Parallele zu einer synoptischen Geschichte ist; derart groß sind die Unterschiede⁹.

Im ganzen läßt sich feststellen: wo sich die von Joh benutzte Überlieferung mit der synoptischen berührt, zeigt dies ein weiter fortgeschrittenes Stadium und nicht etwa Anzeichen einer Bearbeitung des synoptischen Stoffes durch den vierten Evangelisten. Früher galt es als ausgemacht, daß Joh die Synoptiker oder wenigstens das eine oder andere der synoptischen Evangelien gekannt hat. Dem entsprechend mußte man dann fragen: Wollte Joh die Synoptiker ergänzen, verbessern oder verdrängen¹⁰? Inzwischen aber hat die Überzeugung an Boden gewonnen, daß Joh die Synoptiker gar nicht gekannt hat¹¹. Dagegen hat er gelegentlich Überlieferungen benutzt, die

⁷ s. dazu Ernst Haenchen, „Der Vater, der mich gesandt hat“, NTS 9, 1963, 208—216; „Gott und Mensch“, 68—77.

⁸ s. dazu Ernst Haenchen, „Johanneische Probleme“, ZThK 56, 1959 (19—54), 31—34; „Gott und Mensch“, 78—113.

⁹ s. dazu a. a. O., 23—21.

¹⁰ Hans Windisch, „Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen? Untersuchungen zum NT 12, 1926.“

¹¹ P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938. — Joachim Jeremias, *Johanneische Literarkritik*. Theologische Blätter 20, 1941, 33 ff. — Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge² 1954, 449. In seinem 1963 erschienen Buch „Historical Tradition in the Fourth Gospel“ sagt Dodd zur Geschichte vom Einzug in Jerusalem bei den Synoptikern und Joh, daß sie abgesehen von den atl. Zitaten wenig Ähnlichkeit haben; tatsächlich unterscheiden sie sich überall, wo es bei der Erzählung desselben Vorfalls möglich ist. Für die Geschichte der Salbung in Bethanien stellt Dodd (163) fest, es sei möglich, aber nicht sicher, daß Joh und Mk beide dasselbe

sich mit den synoptischen berühren. Die Vermutung, er habe unmittelbar aus der mündlichen Überlieferung geschöpft und sie zum ersten Mal schriftlich festgehalten, dürfte jedoch irrig sein. Der vierte Evangelist hat (mindestens) ein Evangelium benutzt — woher er es kannte, macht hier wenig aus —, das mit seiner Auffassung der Wunder als Beweise seiner eigenen Theologie widersprach und darum von ihm mehrfach¹² nach seinem Sinn zurechtgerückt werden mußte; dieses Evangelium enthielt Erzählungen von hoher Darstellungskunst¹³.

So bleibt es dabei: Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas bilden Joh gegenüber eine Einheit; andererseits ist Joh eine selbständige Größe. Jene Einheit der Synoptiker aber stellt die Forschung vor neue Fragen.

§ 2: Das synoptische Problem und die Zwei-Quellen-Theorie

Zunächst galt die kirchliche Tradition über das „viergestaltige Evangelium“ (s. o. S. 12) als selbstverständlich. Darum erkannte man das Nebeneinander von Übereinstimmung und Unterschied in den Synoptikern noch nicht als Problem. Ansätze zu einer historischen Betrachtung finden sich u. a. bei Augustin; er vermutete freilich, Mk haben den Mt verkürzt. Erst der Rationalismus durchbrach die absolute Geltung der kirchlichen Tradition und suchte die ntl. Schriften als Glieder einer historischen Entwicklung zu verstehen. Dabei hat — neben einer Auswertung von Nachrichten der Kirchenväter — die bloße Vermutung noch eine große Rolle gespielt. Zu einem Gesamtbild vom Werden der ntl. Schriften kam es erst allmählich. Zunächst benutzte man den einen oder anderen Gesichtspunkt isoliert zur Erklärung. Ob mündliche oder schriftliche, einheitliche oder vielfältige Überlieferung am Anfang stand, diese Fragen sah man zunächst noch nicht in ihrem Zusammenhang¹⁴.

seltene Wort πιστις benutzt haben. Ähnlich verhält es sich bei den anderen verglichenen Stellen. Bent Noack, Zur Johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums. København 1954, hat — nach Bultmanns Urteil, ThLZ 1955, 521 — überzeugend gezeigt, „daß keines der synoptischen Evangelien im Joh.-Evg. als Quelle benutzt ist“, wenn ihm auch der Nachweis nicht gelungen ist, daß Joh unmittelbar die mündliche Tradition benutzt hat und „als Quellenschrift mit den drei ältesten Evangelien auf einer Linie stehe“. (162).

¹² Z. B. 4,48 f. und 20,29.

¹³ Z. B. 9,1—3,6—38. Ein Aufsatz wie der von H. Windisch, Der johanneische Erzählungsstil, in: *Eucharisterion*, Festschrift für H. Gunkel, FRLANT, N. F. 19, 1923, 174 ff., bleibt insoweit nützlich, als man ihn auf die johanneische Vorlage bezieht.

¹⁴ Man muß bedenken, daß der nachreformatorische Protestantismus eine Inspirationslehre von einer früher unbekanntem Strenge entwickelt hatte. Wenn man die Entstehung der biblischen Schriften „menschlich“ betrachtete, so wurde das

Für ein *schriftliches Urevangelium* ist zuerst *Lessing* eingetreten („Theses aus der Kirchengeschichte“ 1776; „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet, 1778). Der Kirchenvater Hieronymus wollte im 4. Jh. bei häretischen Judenchristen („Nazarener“ = Nazaräer) ein aramäisches Evangelium gesehen und sogar übersetzt haben (s. o. S. 9 f.). Diese Nachricht ließ *Lessing* vermuten: Es gab ein sehr altes aramäisches Evangelium. Unsere Evangelien sind Übersetzungen davon (auch Mt; so interpretierte *Lessing* die Papiasnotiz über Mt) oder/und Auszüge daraus. 1794 behandelte *Eichhorn*¹⁵ ausführlich die Hypothese eines hebräischen oder aramäischen Urevangeliums: sie sei notwendig, da keines der synoptischen Evangelien stets den besten Text und Zusammenhang hat. Das Urevangelium zeige, was den ersten Christen wesentlich war; die Kindheitsgeschichten bei Mt und Lk z. B. seien erst spätere Zusätze. Die dem Mt und Lk gemeinsamen Stoffe hielt *Eichhorn* für Entlehnungen aus anderen „apokryphen“ Schriften. Damit bahnte sich die Erkenntnis an, daß die kanonischen Evangelien nicht sofort als fertige Größen auf den Plan getreten sind, sondern erst den Abschluß eines langwierigen historisch-literarischen Prozesses bilden.

Eine *Vielheit* von kleinen Einzelschriften („Dihegesen“) stellte *Schleiermacher*¹⁶ an den Anfang; der eine schrieb sich Gleichnisse auf, der andere Wundergeschichten, ein dritter Nachrichten über die Passion usw. Damit wird erkannt, daß die Synoptiker Sammelgut enthalten und daß es sich in verschiedenen Gattungen niederschlug. Damit war weitgehend die „Formgeschichte“ (s. u. S. 20) vorbereitet. In der Schrift „Über die Zeugnisse des Papias von unsern ersten beiden Evangelien“ (1832) deutete *Schleiermacher* die Papiasnotiz über Mt dahin, daß Mt Jesussprüche gesammelt habe und daß so eine „Redenquelle“ entstand.

*Herder*¹⁷ hat die *mündliche* Überlieferung als die ursprüngliche dargestellt. „Evangelium“ ist eine frohe Nachricht, „daß der Längst-erwünschte da ist“. „Mit Evangelienschreiben fing also das Christentum nicht an, sondern mit Verkündigung vergangener und zukünftiger

als Sakrileg empfunden. Noch in der Diskussion, die man um die Jahrhundertwende darüber führte, ob „Einleitung in das Neue Testament“ oder „Urchristliche Literaturgeschichte“, „Theologie des Neuen Testaments“ oder „Urchristliche Religionsgeschichte“ die rechten Titel für die betreffenden Vorlesungen und Bücher seien, wirkte jener Konflikt nach.

¹⁵ Johann Gottfried Eichhorn, Über die drey ersten Evangelien, 1794, 1820².

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch, 1817. Sämtliche Werke I 2, 1836, 1 ff.

¹⁷ Johann Gottfried Herder, Christliche Schriften, 2. Sammlung: Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien, 1796; 3. Sammlung: Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstellung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, 1797.

Dinge (Kerygma, Offenbarung), mit Auslegung, Lehre, Trost, Ermahnung, Predigt.“ „Eh' also Eins unsrer Evangelien geschrieben war, war das Evangelium da, in Ankündigungen Christi und der Apostel.“ Ein schriftliches „Ur-Evangelium kennt weder die Apostel- noch Kirchengeschichte; kein Kirchenvater ...beruft sich je darauf...“ Allerdings hat sich bei der mündlichen Verkündigung ein gewisses (wenn auch nicht überall bindendes) Schema entwickelt. „Das gemeinsame Evangelium bestand aus einzelnen Stücken, Erzählungen, Parabeln, Sprüchen, Perikopen. ... Leute, wie die meisten Apostel waren, erinnerten sich leichter eines Spruches, einer Parabel, eines Aporphthegma, das ihnen auffallend gewesen war, als zusammenhängender Reden.“ Das Markusevangelium „ist nicht verkürzt... Was andere mehr und anders haben, ist in ihnen dazu gekommen, nicht aber in Markus ausgelassen worden“.

Die bisher genannten Versuche, die von einem schriftlichen Urevangelium, kleineren schriftlichen Sammlungen oder der mündlichen Überlieferung aus den Befund der synoptischen Evangelien zu erklären, haben erstaunlicherweise einen Zug gemeinsam: sie rechnen nicht damit, daß die synoptischen Evangelien irgendwie voneinander abhängig sind. Allerdings hatte Griesbach 1789 Augustins Vermutung, Mk sei nur ein Auszug aus Mt, dahin erweitert, daß auch Lk dem Mk vorgelegen hat. Dabei hatte G. Chr. Storr schon 1786 gegen eine solche Behauptung eingewendet, sie mache es unbegreiflich, warum Mk soviel wichtigen Stoff aus Mt und Lk ausgelassen habe. Storr hatte darum mit Recht angenommen, daß es sich umgekehrt verhalte: Mt und Lk haben Mk benutzt.

Diese Anschauung hatte es so schwer, sich durchzusetzen, weil ihr der Kirchenvater Augustinus (*De consensu evangelistarum* I 2) widersprach: „Marcus eum“ (Mt) „subsecutus tamquam pedisequus et breviator eius videtur“. Erst der Philologe K. Lachmann hat in seinem Aufsatz „*De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*“ (*ThStKr* 8, 1835, 570 ff.) ein durchschlagendes Argument dafür entdeckt, daß Mt und Lk schon Mk benutzt haben: die Erzählungen folgen sich bei Mt und Lk nur dann in derselben Reihenfolge, wenn sie mit der Reihenfolge des Mk übereinstimmen. 1838 stellten Chr. G. Wilke¹⁸ und Chr. H. Weiße¹⁹ unabhängig voneinander und von Lachmann dasselbe Argument ausführlich dar; Weiße erkannte überdies, daß sowohl Mt wie Lk eine Sammlung von Jesusworten benutzt und mit dem Mk-Gut verbunden haben. Damit war die sog. Zwei-Quellen-Theorie (Mk und Q [= die Redenquelle]) auf den Plan getreten.

¹⁸ Christian Gottlob Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien*, Dresden und Leipzig 1838.

¹⁹ Christian Hermann Weiße, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, I II, Leipzig 1838.

Ihren endgültigen Sieg errang sie 1863 durch das Werk von H. J. Holtzmann: „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter“²⁰.

Besonders deutlich wird die Stellung von Mt und Lk in Wernles Werk: „Die synoptische Frage“²¹. Zunächst bespricht Wernle das Verhältnis von Lk zu Mk mit dem Ergebnis: „Fast sämtlicher Erzählungsstoff des Mk ist in Lk“ (3,1—6,19; 8,4—9,50; 18,15—24,10) „enthalten“ (S. 4); die Ausnahmen lassen sich erklären (4 ff.). Lk gibt fast durchweg die Anordnung des Mk wieder (6); die sieben Ausnahmen lassen sich erklären (7 ff.). Der Text des Mk ist primär (10 ff.). Sodann untersucht Wernle das Verhältnis von Lk zu Mt und kommt zu dem Schluß: „Lk hat von dem Plus des Mt in Mk-Geschichten nichts aufgenommen, eine Reihe sekundärer Redestücke des Mt nicht gelesen, die Vorgeschichte ohne Rücksicht auf ihn erzählt“ (43). Lk hat in 6,20—8,3 und 9,51—18,14 eine Redenquelle in Mk eingeschoben, während Mt diese Rede mit Mk verschmolzen hat (45). „Überall, wo Mt und Lk wörtlich zusammentreffen, liegt der Text der Spruchsammlung vor“ (80 ff.). Das Verhältnis des Mt zu Mk hat Wernle (127) in einer Liste veranschaulicht; einfacher und durchsichtiger sind die graphischen Darstellungen in W. G. Kümmels „Einleitung in das Neue Testament“, 1963, S. 28 f. Wernles Ergebnis lautet: „Der Disposition des Mt liegt diejenige des Mk durchweg zugrunde, wofür die Umstellungen so beweisend sind wie die Befolgungen“ (130).

Über die „Redenquelle“ hat Wernle keine solche Klarheit erreicht. Das ist nicht verwunderlich; denn man streitet bis heute darüber, ob „Q“ eine Spruchsammlung war oder eine Traditionsschicht²² oder ein Evangelium. Immerhin steht einiges fest:

1. Q enthielt nicht nur Reden *Jesu*. Das beweisen Mt 3,7b-10// Lk 3,7b-9 (Bußpredigt des Täufers) und Mt 3,11f.//Lk 3,16b-17 (messianische Verkündigung des Täufers).

²⁰ Heinrich Julius Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.

²¹ Paul Wernle, Die synoptische Frage. Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899.

²² Die Bezeichnung von Q als Traditionsschicht ist unglücklich. Der Begriff „Schicht“ stammt aus der Geologie und setzt voraus, daß unter und/oder über ihr eine oder mehrere andere Schichten liegen. Wäre mit Q die mündliche Überlieferung gemeint, über der die jüngere Schicht der schriftlichen Überlieferung sich abgelagert hat, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Aber der Begriff Q meint einen engeren Bereich, nämlich den Redestoff, nicht den Erzählungsstoff, der doch auch zunächst mündlich überliefert worden ist. Die Geschichten von der Versuchung Jesu, vom Hauptmann von Kapernaum und von der Anfrage des Täufers und der Antwort Jesu gehen aber über diese zweite Grenze ziemlich weit hinaus. — Das Thomasevangelium enthält vor allem Sprüche Jesu, gelegentlich kleine Dialoge Jesu mit den Jüngern. Diese zweite Art bringt Jüngerfragen, auf die Jesus antwortet. Seine Antwort ist das Entscheidende.

2. Q enthielt nicht nur *Reden* Jesu. Das beweisen die Versuchungsgeschichte (Mt 4,2—10 // Lk 4,2b—12), die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (Mt 8, 5—13 // Lk 7,1—10) und der große Abschnitt Mt 11,2—19 // Lk 7,18—28 mit der Anfrage des Täufers und Jesu Antwort darauf.

3. Die nicht aus Mk stammenden Redestücke in Mt und Lk stimmen teils bis in die Einzelheiten des Wortlauts hinein überein (z. B. beim „Jubelruf“, Mt 11,25—27 // Lk 20,21 f.), teils weichen sie erheblich voneinander ab (z. B. im Gleichnis von den Talenten [Mt 25,14—30] oder Minen [Lk 19,16—27]); bisweilen sind die Unterschiede so bedeutend, daß man die Benutzung einer gemeinsamen Quelle bezweifelt hat (z. B. beim Gleichnis vom großen Mahl, Mt 22,1—14 // Lk 14,16—24).

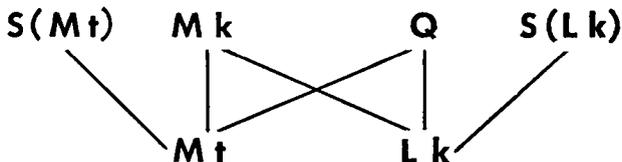
4. Diese Unterschiede können zwei verschiedene Ursachen haben: a) sie können während der mündlichen Überlieferung eines Traditionsstückes entstanden sein, b) sie können aber auch auf einen schriftstellerischen Eingriff zurückgehen. Der Fall b) dürfte bei der lukanischen Form der Versuchungsgeschichte vorliegen (s. u. S. 72 f.). Dagegen dürfte in Mt 22,1—14 der Fall a) eingetreten sein. Hier ist nicht nur ein dem Gleichnis fremder Zug — die „Stadt der Mörder“, und deren (= Jerusalems) Zerstörung — eingedrungen, sondern auch die Schilderung der Einladung ist in V. 4 f. gegenüber Lk 14,17—20 charakteristisch verändert. Bei Mt werden nämlich die Vorbereitungen, die der einladende „König“ getroffen hat, ausführlich geschildert, dagegen wird die (ablehnende) Reaktion der Eingeladenen in V. 5 sehr verkürzt und in V. 6 stark vergrößert. Aber wie unten S. 404 gezeigt ist, berührt sich in V. 5 das Wort „emporion“ (Handel) mit „emporos“ (Händler) in Spruch 63 der Thomasevangeliums. D. h. aber: der eindringende fremde Zug hat eine im lukanischen Stil, aber nicht im lukanischen Wortlaut gehaltene Darstellung gestört. Wenn die Erwähnung der Zerstörung Jerusalems auf den ersten Evangelisten zurückgehen sollte, so würde ihm eine der Fassung des Thomasevangeliums ähnliche Gleichnisgeschichte vorgelegen haben, die bereits im Stadium der mündlichen Überlieferung sich von der bei Lk erhaltenen Form getrennt hat.

5. Manche Bestandteile von Q, die bis in den Wortlaut hinein übereinstimmen (z. B. die Versuchungsgeschichte und der Jubelruf), sind junges Gut. Das zeigt der absolute Gebrauch von „der Vater“ und „der Sohn“ beim Jubelruf; die Lehrdichtung von der Versuchung Jesu (s. u. S. 64—73), indem sie Jesus vom Teufel auf einen sehr hohen Berg entrückt werden läßt. Das erinnert an einen Zug im apokryphen Hebräerevangelium: „Soeben nahm mich meine Mutter,

²³ Die vorzüglichen Darlegungen Kümmels über die mit „Q“ verbundenen Probleme (Feine-Behm, Einleitung in das Neue Testament, 14. Auflage von W. G. Kümmel, Heidelberg 1965, 35—41) seien besonders empfohlen.

der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den großen Berg Thabor.“ Wenn junges, ins Legendarische übergehendes Traditionsgut in Q vorhanden ist, dann weist das darauf hin, daß Mt und Lk Q erst in dessen spätem Stadium aufgenommen haben. Welche Form das Ganze von Q zu dieser Zeit besaß, läßt sich nicht mehr genau ausmachen (s. Kümmel, Einleitung 36 ff.)²⁴.

Nimmt man aus Mt und Lk alles heraus, was diese beiden Evangelien Mk und Q verdanken, dann bleibt bei beiden Evangelien noch weiterer Stoff übrig; man nennt ihn das Sondergut des Mt und des Lk. So ergibt sich für die Quellenverhältnisse der synoptischen Evangelien das folgende (vereinfachte) Schema:



Die Versuche, die Quellen von Mt und Lk darüber hinaus genauer festzustellen (z. B. in der „Frühgeschichte des Evangeliums“ von E. Hirsch 1941), haben ebensowenig allgemeine Zustimmung gefunden wie die Bemühungen, hinter Mk so etwas wie einen Ur-Mk zu finden (z. B. in B. H. Streeters Werk: *The Four Gospels*, 1924, durch die Vermutung, Lk habe Mk in einen schon vorhandenen „Protolukas“ eingebaut): „Die quellenkritische Arbeit an den Synoptikern hat mit der Zweiquellentheorie tatsächlich ihr Ende erreicht“ (Ph. Vielhauer, *ThLZ* 80, 1955, 652). „Das Mk-Evangelium hat so, wie es uns vorliegt, schon Mt und Lk als Quelle gedient“ (Kümmel, Einleitung 32). Das wird sich bei der Auslegung des Mk und der Parallelen dazu immer neu bewähren.

§ 3: Die Formgeschichte (1. und 2. Stadium)

Nach der Jahrhundertwende war die Quellenforschung mit der Zweiquellentheorie im Grunde ins Stocken geraten. Gerade das aber förderte das Heraufkommen einer neuen Betrachtungsweise des synoptischen Stoffes: der Formgeschichte. In seiner Schrift „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer“ (1911) hatte Martin Dibelius schon die Grundlinien der formgeschichtlichen Methode skizziert (2—6). Aber die Durchführung brachten erst drei Werke nach dem ersten Weltkrieg.

1. 1919 veröffentlichte Karl Ludwig Schmidt sein Buch: „Der Rahmen der Geschichte Jesu“²⁴. Sein Ergebnis: „Die älteste Jesusüberlieferung ist... Überlieferung einzelner Szenen und einzelner Aus-

²⁴ Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusgeschichte*. Berlin 1919.

sprüche, die zum größten Teil ohne feste chronologische Markierung innerhalb der Gemeinde überliefert worden sind“ (Einleitung S. V). Was sich in den Evangelien an Zeit- und Ortsangaben findet, ist — abgesehen von der Leidensgeschichte, die eine „lectio continua“ (fortlaufende Lesung) im Gottesdienst war (303) — nur ein „Rahmen“, der fortfallen kann. Ihn zerschlägt Schmidt in seinem Buch, so daß nur noch die einzelnen Perikopen und Sprüche übrigbleiben. Er sieht in dem Rahmen eine beliebige Zutat der Evangelisten und ahnt noch nicht, daß die „Rahmung“ für die Evangelisten eines der Mittel war, um ihre theologische Botschaft auszusprechen.

2. Hatte Schmidt die Verbindungsglieder zwischen den einzelnen Überlieferungsstücken beseitigt, ohne auf die Traditionseinheiten selbst einzugehen, so befaßte sich Martin Dibelius in seiner relativ kurzen, aber epochemachenden Schrift „Die Formgeschichte des Evangeliums“ (ebenfalls 1919, kurz nach dem Buch von Schmidt erschienen; 2. Auflage 1933) gerade mit diesen kleinen Einheiten und deren Gestaltung und Wachstum, das von den formbildenden Gesetzen der volkstümlichen Überlieferung geregelt wird. „Diesen Gesetzen nachspüren, die Entstehung jener kleinen Einheiten begreiflich machen, ihre Typik herausarbeiten und begründen und solcherart zum Verständnis der Überlieferung gelangen — das heißt Formgeschichte des Evangeliums treiben“ (4).

Die einzelnen Formen erschließt Dibelius „konstruktiv“ aus ihrem „Sitz im Leben“ der Gemeinde. Aus den Predigten der Apg an Juden entnahm Dibelius ein dreigliedriges Schema: Kerygma (= Verkündigung von Jesus Christus), Schriftbeweis, Bußmahnung (15 f.). Nur die Leidensgeschichte habe man in der urchristlichen Missionspredigt als geschlossene Einheit überliefert. Die Taten Jesu hatten „für die Darstellung des Heils nicht tragende, sondern nur begleitende Bedeutung“. Man brauchte sie „nur gelegentlich, zur Illustration, als Beispiele“ (22). So deutete Dibelius eine Gruppe von kurzen Geschichten, bei denen sich alles Interesse auf das zugespitzte Wort Jesu konzentrierte, als „Paradigmen“ („Beispiele für die Predigt“; z. B. Geschichte vom Ährenraufen Mk 2,23—28). Weiter ausgeführte Geschichten, die von Wunderheilungen und Dämonenbeschwörungen handeln (z. B. Seesturm Mk 4,37—41), nannte Dibelius „Novellen“ und schrieb sie einem vermuteten Stand urchristlicher Erzähler zu. Von Paradigmen und Novellen unterschied Dibelius die „Legenden“, bei denen sich das Interesse nicht auf eine Wundertat, sondern auf die Erbaulichkeit des Ganzen richtet: Frömmigkeit und Heiligkeit des Helden und Gottes Schutz für ihn (105; Beispiel: der 12jährige Jesus im Tempel Lk 2,41—52). Die eigentliche Legendenbildung setzt aber erst am Rand des N. T. ein, vor allem bei der „Ortslegende“ vom Tod des Judas Mt 27,3—8 (113). Von „Mythus“ (= Handeln von Göttern) ist nur beim Taufwunder, der Versuchung und Verklärung Jesu zu sprechen (270). Allerdings „ist das Markus-Evangelium seinem letzten

Gepräge nach gewiß ein mythisches Buch“ (279); besonders sichtbar wird das Mythische in dem Offenbarungswort Mt 11,25—30 (282): „diese Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf ist das typische Kennzeichen des göttlichen oder halbgöttlichen Offenbarers in der hellenistischen Frömmigkeit, also einer mythischen Person.“

Letztlich zielt die Formgeschichte des Evangeliums auf ein theologisches Ergebnis: sie weist nach, „welche Bedeutung die Überlieferung von Jesu Wort und Tat damals gehabt hat“, und „meint damit zu der ersten und normgebenden Verbindung von Geschichte und Christusglaube vordringen zu können“ (295).

3. Mit einer anderen (nicht konstruktiven, sondern analytischen) Methode suchte Rudolf Bultmann 1921 in seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ (hier nach der 2. Auflage 1931 zitiert) auf Grund einer Untersuchung des Stoffes „ein Bild von der Geschichte der Einzelstücke der Tradition“ bis hin zu den Synoptikern zu geben (4). Auch er übernahm, wie Dibelius, von Hermann Gunkel die These: „Jede literarische Gattung hat ihren ‚Sitz im Leben‘“, d. h. in einer typischen Situation im Leben der Gemeinschaft.

Diese Methode kann einen gewissen Zirkel nicht vermeiden: sie schließt aus der Überlieferungsform auf Motive im Gemeinschaftsleben, und will zugleich aus dem Gemeinschaftsleben die Formen verständlich machen (5). Die Gesetzlichkeit, die sich beim Wandel des Erzählungsstoffes von Mk zu Mt und Lk zeigt, wird aber schon vorher gewirkt haben. Darum kann sich die formgeschichtliche Betrachtung zum Ziel setzen, „die ursprüngliche Form eines Erzählungsstückes, eines Herrenwortes, eines Gleichnisses zu erkennen“ (7).

Bultmann unterscheidet nicht Paradigmen, Novellen usw., sondern in einem Herrenwort gipfelnde Szenen (Apophthegmata) und rahmenlose Herrenworte; weiter den Erzählungsstoff: Wundergeschichten und Legenden (diese in der Tauf- und Passionsgeschichte).

Schon die palästinensische Urgemeinde sammelte den Überlieferungsstoff. Apologetik, Polemik, Erbauung, Paränese und Gemeinendisziplin gaben dazu Anlaß. Aber so kam es nur zu Überlieferungen von Einzelstücken und Sammlungen wie denen der rabbinischen Tradition. Der Gedanke, das Leben Jesu einheitlich darzustellen, hat erst die hellenistische Gemeinde (Markus) gefaßt. Auch die synoptische Passionsgeschichte hat sich aus Einzelstücken gebildet; jedoch lag schon dem Markus ein einheitlicher Passionsbericht vor, zu dem in erster Linie die Formeln des Kerygmas geführt haben. Das Evangelium ergänzt und veranschaulicht dieses Kerygma. „Der Christus, der verkündigt wird, ist nicht der historische Jesus, sondern der Christus des Glaubens und des Kultus.“ „Das Christuskerygma ist also Kultlegende, und die Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden.“ Die Tradition wird unter diesem Gesichtspunkt dargestellt, daß sie von dem erzählt, „der als Gottessohn auf Erden gelebt hat, gelitten hat, gestorben und

auferstanden und zur himmlischen Herrlichkeit erhöht ist“, mit dem Schwerpunkt auf Passion und Auferstehung (393).

„Mt und Lk haben den von Mk entwickelten Typ nicht weiter entwickelt“, sondern das historische Moment verstärkt, „indem sie an geschichtlicher Tradition aufnahmen, was dem Mk fehlte und ihnen noch erreichbar war. Eine wirkliche Weiterentwicklung des von Mk gewonnenen Typus stellt erst das Johannes-Evangelium dar . . .“ (397).

Die von Dibelius und Bultmann entwickelte Formgeschichte stieß auf heftigen Widerstand in konservativen Kreisen Deutschlands, vor allem aber im Ausland. Das ist schließlich nicht verwunderlich. Denn man verstand die Formgeschichte nicht bloß dahin, daß nach ihr alle Jesustradition durch den Filter der glaubenden Gemeinde hindurchgegangen war, sondern daß sie sogar von den Bedürfnissen dieser Gemeinde erst erzeugt worden war. Davon kann freilich keine Rede sein: die Hörer Jesu haben seine Taten und Worte schon vor Karfreitag und Ostern erzählt, und die „Paradigmen“ oder „Apophthegmata“ brauchten nicht erst auf die Missionspredigt der frühen Gemeinde zu warten. Daß die nachösterliche Gemeinde jene Taten und Worte nun dem Osterglauben entsprechend verstanden hat, besagt nicht, daß dieser Osterglaube all jene Traditionen erst erzeugt hat!

Aber in diesem ersten Stadium hatte die Formgeschichte tatsächlich eine Schwäche, die sie ergänzungsbedürftig macht: sie drohte — indem sie den einzelnen Traditionsstücken nachging — das Evangelium als Ganzes aus den Augen zu verlieren. Dibelius hat, als er Mk das „Evangelium der geheimen Epiphanien“ nannte, schon dieses Ganze in den Blick bekommen. Aber als eine neue Losung für die synoptische Forschung ist diese Betrachtungsweise, die sich dem Evangelisten und seinem Werk als einem Ganzen zuwendet, erst in den 50er Jahren zur Geltung gekommen.

Für die Mk-Forschung ist die Schrift von Willi Marxsen wichtig: „Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte der Evangelien“, 1956. Marxsen meint, man müsse in einem dreifachen Sinne vom „Sitz im Leben“ eines Traditionsstückes reden: a) von seinem „Sitz im Leben“ Jesu, b) von seinem „Sitz im Leben“ der Urkirche, c) von seinem „Sitz im Leben“ des Evangelisten selber²⁵. Hier fragt sich allerdings: war der Evangelist so eigenständig, daß er die in seiner Gemeinde herrschende Tradition umschmolz, um seine eigene theologische Anschauung zur Geltung zu bringen, oder war er vorwiegend der Sprecher seiner Zeit und Gemeinde? Man wird diese Frage nicht für alle Evangelisten in gleicher Weise beantworten können. Allerdings wird (wenn wir von Joh absehen) der Unterschied von Evangelist und Gemeinde nie so groß gewesen sein wie der zwischen dem Verständnis der Tradition vor und nach Ostern.

²⁵ Willi Marxsen, Einleitung in das Neue Testament, Eine Einführung in ihre Probleme. Gütersloh 1963, 12.

Marxsen will also die bisherige Formgeschichte ergänzen durch eine „Formgeschichte der Evangelien“, die jeweils an dem Gesamtwerk orientiert ist. Dieses zweite Stadium der Formgeschichte nennt er „Redaktionsgeschichte“²⁶.

Marxsens Anliegen stimmen wir durchaus zu. Aber ist der Begriff „Redaktion“ glücklich? Die Quellenforschung sah in dem Redaktor einen Mann, der mit Leimtopf und Schere die Quellen mehr schlecht als recht zu einem Evangelium zusammenbrachte. An eine solche Überarbeitung der Tradition durch den Evangelisten denkt ja Marxsen gerade nicht, wenn er in den Evangelisten Schriftsteller mit der Fähigkeit zur Komposition und mit eigenen theologischen Konzeptionen sieht. Wir möchten darum dieses zweite Stadium der Formgeschichte (das dem ersten nicht feind ist!) lieber Kompositionsgeschichte nennen.

Eine Neuentzifferung des Mt haben verschiedene Forscher unternommen. 1954 versuchte Krister Stendahl in seinem vielbeachteten Buch, „The School of St. Matthew and its use of the Old Testament“, nachzuweisen, daß hinter Matthäus eine gelehrte „Schule“ stand, und daß das erste Evangelium eigentlich eine Art Handbuch für Lehre und Verwaltung der Kirche sein sollte (35). Dagegen hat sich, u. E. zu Recht, Günter Bornkamm gewandt, der mit seinen Schülern Gerhart Barth und Heinz Joachim Held den Sammelband „Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium“ 1960 herausgegeben hat: Stendahl unterschätze das Individuelle in der Verarbeitung der Tradition dieses Evangeliums. „Matthäus erscheint in seinem Evangelium sicherlich allererst als Repräsentant einer Gemeinde.“ Aber: „Die Sorgfalt und Planmäßigkeit seiner Arbeit weist nachdrücklich auf eine individuelle Gestalt der urchristlichen Literaturgeschichte“ (46). Wir werden in der eigenen Auslegung die Untersuchungen dieser drei Forscher jeweils berücksichtigen.

Ein neues Bild von Lukas als Schriftsteller und Theologe verdanken wir Hans Conzelmanns Werk: „Die Mitte der Zeit. Studien zur Theo-

²⁶ Marxsen zeigt durch die Anmerkung 1 Seite 11, daß er die mit dem Begriff „Redaktion“ verbundenen Schwierigkeiten kennt. Aber während er S. 11 von der Redaktionsgeschichte sagt: „Sie ist nicht etwa die Fortsetzung der Formgeschichte“ (obwohl sie Dibelius in seinen Aufsätzen zur Apg begonnen hat), macht er S. 12, wo er vom dritten „Sitz im Leben“ (nämlich dem des Evangelisten) spricht, „die große Nähe der Redaktionsgeschichte zur Formgeschichte“ sichtbar.

Fraglich bleibt uns die durch Marxsens Deutung von Mk 13 entstehende Behauptung (143): „Die Naherwartung des Markus und seiner Gemeinde läßt sich nicht konservieren. Das bedeutet, daß das Markusevangelium seine Aufgabe überhaupt nur in der Zeit seiner Entstehung erfüllen konnte. Einige Jahre darauf war es schon überholt.“ Derart glühend ist die Naherwartung des Mk keineswegs; das wird aus Mk 9,1 deutlich: nur einige Mitglieder dieser Generation werden die Wiederkunft Jesu erleben. Siehe dazu unten S. 435—460 die Auslegung von Mk 13.

logie des Lukas“ (1954, seitdem immer wieder aufgelegt). Die wohl wichtigste These läßt sich etwa dahin zusammenfassen: Lukas hat die Naherwartung des Endes aufgegeben und die „Heilsgeschichte“ (mit der die Geschichte in einer ganz neuen Weise zur Geltung kommt) in drei Epochen gegliedert: 1. Moses und die Propheten, zu denen auch noch Johannes der Täufer gehört, 2. „Die Mitte der Zeit“, Jesu Wirksamkeit auf Erden, 3. die Epoche der Kirche und ihrer Mission. — Für die Apg haben die in den Dienst dieser theologischen Sicht gestellte Kompositionskunst des Lukas Conzelmann²⁷ und Haenchen²⁸ in ihren Actakommentaren (Handbuch z. NT; Meyer) dargestellt.

Kapitel 3: Markus (und die Großevangelien)

§ 1: Der Text des Mk und der Großevangelien

Die Evangelien waren mit Rohrfeder auf Papyrus geschrieben, und zwar nicht auf Papyrusrollen (wie jüdische und heidnische Texte), sondern auf Papyruskodizes, Papyrusbücher. Die Originale sind nicht erhalten, aber es existiert ein Fragment einer Handschrift des Joh, die am Anfang des 2. Jh. geschrieben ist. Dieser „P 52“ (mit „P“ und Zahl werden die Papyri in der von Aland weitergeführten Liste bezeichnet, die über alle ntl. Handschriften Auskunft gibt) ist also keine 50 Jahre von dem Original entfernt. Mk ist in den Papyri nur in dem Chester Beatty Papyrus I (abgekürzt: P 45) vertreten. Dieser enthält von Mk auf 6 Blättern folgende Abschnitte: Mk 4,36—40; 5,15—26.38—43; 6,1—3. 16—25.36—50; 7,3—15.25—37; 8,1.10—26.34—38; 9,1—8.18—31; 11,27—33; 12,1.5—8. 13—19, 24—28. Dieser Kodex dürfte aus dem Anfang des 3. Jh. stammen; wir kommen später auf ihn zurück.

Älter als er sind die jüngst veröffentlichten P 66¹ und P 75². Der erstere ist etwa um 200 geschrieben und enthält nur Joh. Er besteht aus 5 Heften, zählt 154 nummerierte Textseiten (zum Vergleich: bei Nestle beansprucht Joh 67 Seiten), denen zwei unnummerierte Seiten

²⁷ Die Apostelgeschichte erklärt von Hans Conzelmann, Handbuch zum Neuen Testament 7, Tübingen 1963.

²⁸ Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt von Ernst Haenchen. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 14. Auflage, Göttingen, 1965.

¹ Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean chap. 1—14. Publiée par Victor Martin. Bibliotheca Bodmeriana V. Cologny-Genève 1956. — Papyrus Bodmer II Supplement. Evangile de Jean chap. 14—21. Nouvelle édition augmentée et corrigée avec reproduction photographique complète du manuscrit (Chap. 1—21). 1962.

² Papyrus Bodmer XIV—XV. Evangiles de Luc et Jean. Tome I. XIV: Luc chap. 3—24. Tome II. XV: Jean chap. 1—15. Bibliotheca Bodmeriana 1961.

vorangehen³. Alle diese Seiten bildeten eine Anzahl von Heften („Lagen“), die aus einer verschiedenen Anzahl von Blättern bestanden; bei P 45 dagegen hatte die Lagen stets 4 Blätter. P 75 wiederum war eine einzige riesige Lage von 144 Seiten, auf denen Lk und Joh standen. Alle Bogen dieses Kodex waren in der Mitte gefaltet und ineinander gelegt. Als später der Heftfaden in der Mitte riß, gingen die beiden innersten Bogen (also 8 Seiten) verloren. Aber auch Anfang und Ende des Kodex haben schwer gelitten und sind zum Teil verloren, zum Teil nur in Fragmenten erhalten.

Auf jeder Seite stand bei P 54, 66 und 75 je eine Kolumne, eine Spalte. Die Formate betragen bei P 52: 21×20 cm. bei P 45: 25,5×20,5 cm, bei P 66: 16,2×14,2 und bei P 75: 26×13 cm. Soviel von den wichtigsten Papyri⁴.

Im 4. Jh. änderte sich die Gesamtlage des Christentums von Grund auf. Aus einer verfolgten Sekte, deren heilige Bücher man fortnahm und vernichtete, wurde es eine anerkannte und sogar bald privilegierte Religion. Für seine neue Hauptstadt ließ Kaiser Konstantin durch Kalligraphen 50 gut lesbare und leicht tragbare Bibeln auf Pergamentkodizes schreiben⁵. Obwohl der berühmte Kodex Sinaiticus (gewöhnlich mit dem hebräischen Buchstaben Aleph (⌚) abgekürzt) aus dem 4. Jh. stammt, kann er schon wegen seines Riesenformats (43×37,8 cm) nicht zu jenen 50 Bibeln gehört haben. Von seinen 720 Blättern sind noch 393 — vierspaltig beschrieben — erhalten. — Mindestens ebenso wichtig ist der Kodex Vaticanus (= B) aus dem frühen 4. Jh., im Quartformat 27×27, dreispaltig beschrieben; auch er eine Vollbibel. Von ca 820 Blättern sind noch 759 erhalten; der ntl. Teil (142 von ursprünglich 162 Blättern) bricht in Hebr 9,14 ab. — Um 400 dürfte der Kodex Washingtonianus I (= W) geschrieben sein. Er enthält die vier Evangelien in der Reihenfolge Mt, Joh, Lk, Mk. Joh 1,1—5,12 wurde im 7. Jh. hinzugefügt, um eine beschädigte Lage zu ersetzen. — Aus dem 5. Jh. sind an berühmten Handschriften erhalten einmal der in Ägypten geschriebene Kodex Alexandrinus (= A), eine Vollbibel, von deren 820 Blättern 773 überlebt haben. Das Format ist 32×27,2; zweiseitig beschrieben. — Eine weitere Vollbibel aus dem 5. Jh. war der Kodex Ephraemi rescriptus. Von den 238 Blättern des N. T. sind 145 erhalten; das Format ist 33×26,6, einspaltig beschrieben. Im 12. Jh. wusch man die Schrift ab und beschrieb die am besten erhaltenen Pergamentblätter mit Übersetzungen von Schriften des syrischen Kirchenvaters Ephraem, jeweils zwei Spalten pro Seite. — Noch bekannter und umstrittener ist der Kodex Bezae mit den

³ Pap. Bodmer II, S. 10 f.

⁴ s. zu der Frage der Papyri die Abhandlung von C. H. Roberts: *The Codex*. In: *Proceedings of the British Academy* 1954, 169—204.

⁵ Eusebius Werke. Erster Band. Über das Leben Konstantins... Hrsg. von Dr. Ivar A. Heinkel, Leipzig 1912, 131 f.: Buch IV, XXXVI.

Evangelien Mt, Joh, Lk, Mk; 3. Joh 11—15 (als Rest der katholischen Briefe, lateinisch) und der App. Jeweils auf der linken Seite (der Ehrenseite) steht der griechische Text (= D), rechts der lateinische (= d). Von 510 Blättern existieren noch 406, Format 26×21 cm. — Endlich sei, obwohl erst im 9. Jh. im Kloster Koridethi im Kaukasus geschrieben, der mit dem griechischen Buchstaben Theta Θ abgekürzte, Koridethi-Kodex erwähnt, der auf seinen 249 Blättern (im Format 29×24, zweispaltig beschrieben) besonders im Mk eine alte Textform zeigt.

Die großen alten Pergament-Kodizes waren in Majuskelschrift (Großbuchstaben, die sich aus denen der Inschriften auf Stein, Marmor, der „Lapidarschrift“ entwickelt haben) abgefaßt, ohne Worttrennung, ohne Akzente und Spiritus. Neben dieser „Buchschrift“ existierte eine mehrere Buchstaben verbindende Majuskelskursive (Kümmel, Einleitung 378 vermutet, daß auch die ntl. Originale so geschrieben waren); aus beiden Schriftarten entstand dann die Minuskelschrift. Die Minuskelhandschriften beginnen im 9. Jh. und setzen sich im 11. völlig durch. Minuskelhandschriften sind also spät. Trotzdem können sie wichtige Lesarten enthalten und für die Textgeschichte und Textkritik wichtig sein. Sie werden mit arabischen Zahlen bezeichnet.

Zuerst sei 33 genannt, die „Königin der Minuskeln“ (9. Jh); Text weithin = B, aber auch späte, byzantinische Lesarten. Auch 579 (13. Jh) stimmt in Mk, Lk, Joh oft mit B überein. Die Prunkhandschrift 565 geht in Mk mit Θ zusammen. — Manche Minuskeln bilden „Familien“: so 1, 118.131, 209 die (nach ihrem Entdecker, Lake, mit dem griechischen Buchstaben L[ambda] = λ bei Nestle-Aland bezeichnete) „Familie¹“; 13, 69, 124, 346 und andere die „Familie 13“, bei Nestle-Aland nach ihrem Entdecker, Ferrar, mit dem griechischen Buchstaben „Phi“ = φ bezeichnet. Die „Familie 1242“ zählt außer Minuskel 1242 noch 28 weitere Mitglieder.

Neben den griechischen Handschriften des NT kommen für die Wiedergewinnung des ältesten Textes auch in Betracht die Übersetzungen. Besonders wichtig sind die Altsyrer, nämlich der Sinaisyrrer und der Curetonianus, abgekürzt bezeichnet als sy^s und sy^c. Genannt seien hier ferner die nach einer alten Handschrift des „westlichen“ Typs (s. u.) gemachten Randlesarten der von Thomas von Charkel veranlaßten syrischen Ausgabe des NT, sy^{hmg}. — Neben den Altsyrern haben die — mit kleinen lateinischen Buchstaben wie z. B. „b“ abgekürzten — Altlateiner Bedeutung, bei denen man eine afrikanische und eine europäische Gruppe unterscheiden kann. — Endlich sei hier die von dem Syrer Tatian im 2. Jh. angefertigte Evangelienharmonie genannt, von der wir nur ein kleines griechisches Fragment besitzen; sie liegt aber vielen Übersetzungen zugrunde (der persischen, arabischen, toskanischen, holländischen u. a.).

Nach den wichtigsten Textzeugen (zu denen freilich noch die Lektionarien und Kirchenväterzitate hinzukommen) soll nun noch kurz

von den Textgruppen die Rede sein, in die sich die Handschriften aufgliedern lassen. Man hat sie früher auf Rezensionen zurückgeführt, die um 300 Hesychius in Ägypten, Pamphilus in Palästina und Lucian in Syrien durchgeführt hätten. Ob sich die Äußerung des Hieronymus, der die drei nennt, so deuten läßt (er spricht immerhin von ketzerischen Zusätzen), scheint uns fraglich. Auf jeden Fall hat sich erwiesen, daß drei Textgruppen schon um 200 und früher vorhanden waren. Die eine wird weithin von B repräsentiert, meist auch von \aleph . Westcott-Hort nannten diesen Texttyp „neutral“, und sahen in ihm den alten, unveränderten Text. In England ist man aber heute mehr geneigt, den schon im 2. Jh. verbreiteten sog. „westlichen“ Text — er wurde zuerst an westlichen Textzeugen, Atlateinern und D (der aber einen Mischtext zeigt) beobachtet; später begegnete er auch in der Vetus Syra — als ein früheres Textstadium zu werten, ohne daß man einen festen „westlichen“ Einheitstext rekonstruieren könnte. Aber Alter und Verbreitung entscheiden noch nicht. Es ist durchaus möglich, daß sich dieser Text im 2. Jh. gebildet hat, wo man mit dem Bibeltext noch freier umging, vor allem im 3. Ev und der Apg, die anscheinend länger als private Schriften galten. Andererseits hat jetzt der Fund des P 75 (der fast mit dem Nestle-Text übereinstimmt) gezeigt, daß auch der von Westcott-Hort „neutral“ genannte Text sehr alt ist. Entscheidend ist neben Alter und Verbreitung aber der innere Wert einer Lesart. Ein Kodex kann — wie z. B. W — Mk in einer anderen Textform bringen als Mt; aber es kann auch vorkommen, daß in einem und demselben Evangelium verschiedene Texttypen sich ein Rendezvous geben.

Neben dem „westlichen“ und dem „neutralen“ (auch „ägyptischen“ genannten) Text scheint es einen dritten sehr alten Text gegeben zu haben, der den Forschern viele Mühe gemacht hat. Ihn bezeugen so verschiedene Größen wie P 45, W, Θ , fam 1 und 13. Streeter meinte einst zeigen zu können, daß Origenes ihn in Cäsarea benutzt habe, und meinte, dieser „Cäsarea-Text“ sei ein „Lokaltext“ von Cäsarea gewesen. Aber er läßt sich auch in Ägypten und in der Zeit vor Origenes nachweisen; man spricht heute von präcäsarensischem und cäsarensischem Text. Gerade im wenig benutzten Mk-Text hat ihn Lake in der fam. 1 zuerst gefunden. Dieser Text hat wenig Eigenlesarten; er könnte fast als ein Mischtext charakterisiert werden, und ein Forscher wie Boismard hält von ihm überhaupt nichts. Origenes scheint neben ihm jedenfalls auch den „neutralen“ Text benutzt zu haben.

In späterer Zeit hat sich unter dem Einfluß von Byzanz der sog. „Koine“-Text (der allgemeine) verbreitet, den die Masse unserer Handschriften bietet. Trotzdem ist es möglich, daß auch eine Koine-Handschrift altes und echtes Gut überliefert.

Die Versuche, die Fülle der Handschriften genealogisch zu ordnen, in der Art eines Stammbaums (oder „Stemma“, $\sigma\tau\acute{\epsilon}\mu\mu\alpha$) scheitern an den Querverbindungen der Tausende und Abertausende von Handschriften. Schon im Altertum waren der Text des Ostens und der des

Westens keine einheitlichen Größen. Aller Einfluß der großen Metropolen konnte den Text nie ganz zur Einheit zwingen. Die im 13. Jh. in einem böhmischen Kloster angefertigte Riesenhandschrift des „gigas“ (sie sollte ein Weltwunder werden) bietet für die Apg einen altlateinischen Text, der sich mit dem des Lucifer von Calaris berührt; auch sein Text der Apk ist vorhieronymianisch, während in den übrigen Büchern der Text der „Vulgata“ steht, der vom 5. Jh. an verbreitet wurde. — Die Altlateiner faßt man auch unter der Bezeichnung „Itala“ (= it) oder „Vetus latina“ zusammen.

Der Mk-Text ist viel seltener abgeschrieben worden als die Großevangelien Mt und Lk. Darum kann man hoffen, daß sich dieser Text im Lauf der Überlieferung nicht so stark verändert hat. Freilich hat man ihn nicht selten an Mt oder Lk angeglichen; aber das läßt sich meist nachweisen. F. C. Burkitt suchte 1911 (*The Gospel History and its Transmission*) zu zeigen, daß die „westlichen“ Lesarten in manchen Mk-Handschriften sekundär sind. Z. B. lesen in 3,21 W D a b (c) f ff i q r²: „Und als von ihm die Schriftgelehrten und die übrigen hörten, zogen sie aus, um ihn zu ergreifen.“ Damit wird der Anstoß beseitigt, daß Jesu eigene Familie meinte, er sei von Sinnen, und ihn heimholen wollte. Im Gegensatz zu Burkitts Absicht hat V. Taylor (41 f.) eine Reihe „westlicher“ und „cäsarensischer“ Lesarten, die durch P 45 gestützt werden, zusammengestellt und von ihnen behauptet, sie seien besser als der „neutrale“ Text. Wir werden bei der Auslegung auf diese Stellen eingehen. Im allgemeinen scheinen uns die von Taylor hier empfohlenen Lesarten jedoch sekundär zu sein. Das ist sehr deutlich z. B. bei Mk 9,19, wo die Worte „und verkehrtes (Geschlecht)“ bei W fam. 13 543 P 45 ein Zusatz entsprechend Mt und Lk sind, oder bei 9,2, wo die Worte „bei ihrem (seinem) Beten“ bei W, (Θ), P 45 fam. 13 (28) (472) 543 (565) von Lk beeinflusst sind, oder in 9, 29, wo die überwältigende Menge der Handschriften die Worte „und Fasten“ in den Text von B κ* k Cl eingeschoben hat. Wenn man weiter die Liste der 87 Stellen im Mk-Text nachprüft, bei denen Taylor den „neutralen“ Text verwirft, verstärkt sich der Eindruck: weder der „Cäsarea“-Text noch der „westliche Text“ verdienen es, bei Mk dem „neutralen“ Text vorgezogen zu werden, zu dessen Zeugen bei Mk freilich nicht unbedingt B zu gehören braucht.

§ 2: Sprache und Stil bei Mk

Mk schreibt nicht kunstvoll, wie ein Literat, sondern einfach, wie das Volk erzählt. Wir hören bei ihm „gesprochene Koine“, also eine Alltagssprache, die sich von der geschriebenen (schon stärker literarischen) Koine unterscheidet. Er scheut sich nicht vor „ungebildeten“ Wörtern wie *κράβαντος* (krabattos; Liegestatt, Bett); Mt und Lk vermeiden dieses Wort. Er benutzt Wendungen, die deutlich zeigen, wie

die Alltagssprache abgenützte Wörter zu verstärken sucht. So schreibt er z. B. für „von ferne“: ἀπὸ μακρόθεν (apo makrothen). An sich heißt μακρόθεν schon „von ferne“. Aber Mk verstärkt das durch das Wörtchen ἀπὸ = „von“. Jede Kunstsprache ist ihm fremd. Er baut keine großen Perioden mit Über- und Unterordnung von Sätzen, sondern begnügt sich mit Nebenordnung („Parataxe“) sei es unverbundener, sei es durch „und“ verknüpfter Sätze. Im „normalen“ Griechisch begann kein Satz mit „und“; man benützte als einfachste Satzverknüpfung das Wörtchen „aber“ (δέ = „de“). Aber Mk macht es nichts aus, Sätze mit „und“ zu beginnen, wie es in der Alltagssprache ein einfacher Erzähler eben tut: „und er sagte . . .“ Mit Einfluß des Aramäischen, mit „Aramaismen“ hat all das nichts zu tun.

Es gibt noch andere Belege dafür, daß wir bei Mk die nicht-literarische Koine finden. „Irgend jemand“ hieß im Griechischen üblicherweise τις (tis); Mk aber verwendet dafür das Zahlwort εἷς „einer“ (heis). Genauso steht in der lateinischen nicht-literarischen Koine (für die wir freilich nicht viele Belege haben) das Zahlwort „unus“ für das unbestimmte Pronomen. Auch das ist kein Aramaismus, obwohl das aramäische Wort (= chad) auch in diesem Sinne gebraucht wird. Ein weiterer Fall, den man gewöhnlich als Aramaismus deutet, ist der häufige Gebrauch des Hilfszeitwortes „anfangen“ vor dem Hauptverb bei Mk: „er fing an zu lehren“. (z. B. Mk 6,2). Die lateinische Koine sagt dafür „incipit“, benutzt also dieselbe Wendung.

Sehr häufig begegnet uns bei Mk das praesens historicum (151-mal!), d. h. er wählt das Tempus der Gegenwart, nicht das der Vergangenheit, von der er doch eigentlich spricht (Joh bietet 162 Beispiele dafür). Etwa in der Hälfte der Fälle kommt das vor bei „er sagt“ oder „sie sagen“. Bei dem Literaten Lukas treffen wir im 3. Evangelium nur 6, in der Apg 13 derartige Fälle an. Auch hier muß man nicht an aramäische Einflüsse denken. Wie wenig sich Mk um die „gebildete“ Grammatik kümmert, zeigt die Tatsache, daß er das Wörtchen ὃν mit dem Indikativ verbindet, statt mit dem Konjunktiv, der hier stehen sollte, wo es sich um eine bloße Möglichkeit, nicht um die Wirklichkeit handelt. Um den Begriff „man“ auszudrücken, nimmt Mk die 3. plur. (was Mt und Lk vermeiden); auch dabei dürfte die Umgangssprache im Spiel sein. Übrigens geht bei Mk in diesen Fällen stets aus dem Zusammenhang hervor, welche Personen mit einem solchen „sie“ gemeint sind; in Mk 1,22 z. B. sind es Jesu Hörer. In anderen Fällen (z. B. Mk 1,21 oder 5,1) beginnt Mk mit „sie“, das die Jünger meint, und spricht dann weiter von Jesus allein. Die Vermutung Turners (JTS 26, 228ff.), hier habe der Evangelist das „wir“ der Augenzeugen in das Pronomen der dritten Person der Mehrzahl verwandelt, scheidert (wie Taylor 47 schon sah) an dem Gebrauch des „sie“ in der Legende von der Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11,12.19—21.

Neben dem verbum finitum verwendet Mk gern Partizipien. In Mk 5,25 ff. folgen sogar sieben Partizipien aufeinander, bevor das Haupt-

verb kommt. Man kann sich fragen, ob hier eine Vorlage dem Evangelisten die Mühe abgenommen hat, das Schicksal der blutflüssigen Frau in einem einzigen Satzgefüge zusammenzufassen. Immerhin bringt Mk öfter zwei Partizipien vor dem verbum finitum. Sehr merkwürdig (und als Aramaismus angesprochen) ist 2,1: „Und hineingehend nach Kapernaum . . . wurde gehört: er ist zu Hause“. Hier hat Mk das logische Subjekt, Jesus, wie das grammatische Subjekt behandelt.

Damit soll nicht bestritten werden, daß Mk — wie die Evangelisten überhaupt — aramäische Traditionen voraussetzt und bisweilen noch erkennen läßt. Wenn Jesus in Mk 8,12 sagt: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben wird!“, so ist das nur als ein negativer semitischer Schwursatz verständlich, bei dem eine Wendung wie „dann soll mir dies oder das geschehen!“ vorausgesetzt wird. Daß man eine solche — bedingte — Selbstverfluchung — Ausdruck der unbedingten Gewißheit — fortgelassen hat, ist nur zu verständlich. Der (für einen Griechen unverständliche) Satz meint also: „Diesem Geschlecht wird auf keinen Fall ein Zeichen gegeben werden!“ (Wellhausen, Einleitung² 26).

Auch der semitische „parallelismus membrorum“, das paarweise Auftreten sinngleicher Sätze, findet sich bei Mk; z. B. heißt es 2,25 von David: „er war in Not und hungerte“, oder in 3,26 von einem in sich gespaltenen Satan: „er kann nicht bestehen, sondern hat ein Ende“.

Mk erzählt, indem er einzelne Geschichten und Sprüche aufeinanderfolgen läßt, oft durch das primitive εὐθύς (euthys; „alsdann“) verbunden, das hier nur die zeitliche Verbundenheit anzeigt, ohne über die Dauer dieser Zeit etwas auszusagen. Dabei benutzt Mk frühere Sammlungen, so z. B. in dem Gleichniskapitel 4. Hier hat der Evangelist (die Situation zerbrechend) V. 10—12 eingeschoben und V. 34 hinzugefügt; beides im Interesse seiner Geheimnistheorie (s. u. in § 3). In Mk 9,49 f. werden Sprüche, wie früher wohl schon in der mündlichen Überlieferung, durch Stichworte verbunden⁶, durch die Worte „Feuer“ und „Salz“. Mk beginnt auch schon Redekompositionen. In 6,7—11 sammelt er Worte über die Mission; 13,5—37, die eschatologische Rede, ist die einzige umfangreiche Redekomposition bei Mk. Mt und Lk haben dann diese Entwicklung weit fortgeführt. Aber die Großevangelien zeigen in gewissem Sinn auch Rückschritte gegenüber Mk. Denn Mk hat für die Einzelgeschichte mehr Zeit und

⁶ Joachim Jeremias hat bei der Besprechung des Problem von Q im Stichwortanschluß ein Zeichen mündlicher Überlieferung gesehen. Das ist freilich richtig. Aber es kann auch eine durch Stichwortanschluß verbundene und dadurch einprägsam gemachte Spruchreihe in ein Evangelium oder in eine Redenquelle übernommen werden; ja, der Evangelist kann sich selbst dieses Mittels bedienen, um Zusammenhänge herzustellen.

Raum und für den einzelnen mehr Interesse. Wenn er z. B. die Geschichte vom besessenen Knaben erzählt, dann wird sie spannend und farbig: der Vater berichtet die ganze „Krankengeschichte“ oder vielmehr das, was der Dämon seinem unglücklichen Opfer schon alles angetan hat oder anzutun pflegt. Von der blutflüssigen Frau, die schon alles Mögliche und Unmögliche versucht hat, um geheilt zu werden, haben wir bereits gesprochen. Aber ebenso erfahren wir die Details über die Pharisäer, die sich gar nicht genug waschen können (Mk 7,1 ff.). Was sehr wichtig für den Leser ist, wie Jesu Weissagung seines Leidens und seiner Auferstehung, bekommt der Leser dreimal zu hören, damit er es nicht vergißt. Lukas hat diese Technik der Wiederholung bei der Geschichte von der Berufung des Paulus in der Apg nachgeahmt.

Wenn wir Mt aufschlagen und seine Erzählungen mit denen des Mk vergleichen, sehen wir sofort den Unterschied: was Mt von den Erzählungen stehen läßt, ist nur das nach seiner Meinung Unentbehrliche; alles andere wird rücksichtslos fortgelassen. Daß Mt mehrfach die Anzahl der Geheilten verdoppelt (zwei Blinde statt eines usw.), ist ein etwas grobes Mittel, um die Wundermacht Jesu stärker herauszustellen. Aber Mt mußte kürzen, um die Fülle des Redegutes unterbringen zu können. Daß er (aber auch Lk) die malerischen Einzelheiten des Mk streicht, läßt nicht auf die Benutzung eines anderen Mk-Textes schließen: man verzichtet auf das, was man für entbehrlich hält. Aber auch auf das, was dogmatisch gefährlich ist, wie Mk 2,27.

Mt und Lk entschädigen freilich, vor allem durch den Reichtum des Redestoffes, der bei Mt noch stärker zu großen Redekompositionen zusammengefaßt ist. Lk hat sich bemüht, den Aufbau der einzelnen Erzählungen zu straffen, ohne daß er auf soviel Stoff verzichtet wie Mt. Die neu aufgenommene Tradition hat Lk vor allem in zwei größeren Einschüben untergebracht (Lk 6,20—7,50; 9,51—18,14). Beide Evangelisten haben sich bemüht, das volkstümliche Griechisch des Mk zu „verbessern“. Über den Aufbau und die „Theologie“ der Evangelien wird der nächste Paragraph sprechen.

§ 3: Die Evangelisten als Schriftsteller und Theologen

Als Mk daranging, sein Buch zu verfassen, legte sich eine bestimmte Anordnung von vornherein nahe: mit der Jordantaufe hatte Jesu irdisches Wirken begonnen, mit der Kreuzigung geendet — die Auferstehung gehörte einem neuen Stadium an. Innerhalb des so gebildeten Rahmens war der übrige Stoff — Taten und Worte Jesu — unterzubringen. An eine innere Entwicklung Jesu hat der Evangelist ebensowenig gedacht wie an eine allmähliche Zuspitzung des Konflikts. Daß Jesus der Gottessohn ist (und nicht erst wird), gibt Mk

schon 1,11 zu erkennen⁷. Mag die Taufferzählung einmal im Sinne einer Adoption verstanden worden sein; Mk hat sie nicht mehr so aufgefaßt. Der Konflikt Jesu mit Pharisäern und Herodianern wird bereits in 3,6 berichtet; Ziel dieser Gegner ist dabei offensichtlich, Jesus zu vernichten, umzubringen. Daß die Leidensweissagungen erst in Kap. 8 einsetzen, ist freilich richtig. Aber schon in 2,20 redet Mk von den Tagen, da der Bräutigam den Seinen genommen wird. Die Leser des Mk kannten die Passionsgeschichte und verstanden sicherlich diesen Hinweis. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß die Leidensweissagungen auch von der Auferstehung sprechen: sie ist im Credo des Mk von vornherein mit enthalten.

Die Einteilung des Mk in große zusammenhängende Partien entspricht dem Inhalt nur teilweise. Kap. 4 ist wirklich ein „Gleichnis-kapitel“, das Mk als solche Sammlung schon übernommen haben dürfte. Ebenso ist die eschatologische Rede von Kap. 13⁸ eine große Einheit — wenn man diesen Begriff nicht überfordert. Aber sonst läßt sich von einer chronologischen oder sachlichen Ordnung des Mk wenig spüren. Höchstens die große Reise oder besser Wanderung Jesu nach Norden — bis an die Grenze des Gebietes von Tyrus — unterbricht als eine befremdliche Eigengröße den Durchschnitt der Erzählungen.

Nicht erst Lk, sondern schon Mk stellt Jesus als einen Wanderprediger dar, der nur gelegentlich nach Kapernaum — wo Petrus ein Haus besitzt — zurückkehrt. Diese Darstellung wählt Mk nicht, weil damals Reise geschichten beliebt waren — der zweite Evangelist dürfte von der romanhaften Reiseliteratur nichts gekannt haben, mit der sich die Gebildeten Unterhaltung verschafften. Jesus wird wirklich umhergewandert sein, predigend (wenn dieses Wort erlaubt ist), d. h. ganz unkonventionelle Ansprachen haltend. Auch was den Wundergeschich-

⁷ Anders Philipp Vielhauer, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums. In: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen 1964, 155—170.

⁸ In seinem Werk „La formation de l'Évangile selon Marc“ (Études d'histoire et de philosophie religieuses, publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, No. 57; Paris 1963) hat Étienne Trocmé die These aufgestellt, Mk habe zunächst mit 13,37 geschlossen. Vom Verfasser dieses „Urmarcus“ (den wir nicht identifizieren können) meint Trocmé 198: „Er war von einer heftigen Feindschaft gegen die Schriftgelehrten und den Tempel von Jerusalem bewegt, ebenso wie gegen die Autoritäten, die diesen kontrollierten. Er verabscheute Jakobus, den Bruder des Herrn, und empfand reservierte Gefühle gegen Petrus und die Zwölf, denen er aber eine gewisse Autorität zusprach. Er hatte keine besonderen Verbindungen mit Paulus, und sein Horizont erstreckte sich nicht über Palästina hinaus. Er repräsentierte also ein Milieu, das am Rand der großen Strömungen geblieben war.“ Jene These vom Schluß des Urmarcus mit Kap. 13 und diese Charakteristik seines Verfassers hat uns nicht überzeugt.

ten zugrunde liegt, sind Ereignisse, die sich während dieser Wanderungen zugetragen haben.

Die Anordnung des Geschichts- und Spruchgutes bei Mk ist also in Wirklichkeit sehr locker⁹. Trotzdem haben sich die Kommentatoren der letzten Jahrzehnte in erstaunlicher Einigkeit über den Aufbau des Mk ausgesprochen. Der berühmte Mk-Kommentar Ernst Lohmeyers gab 1936 als Gliederung des Evangeliums an: 1,1—3,6; 3,7—6,16; 6,17—29; 6,30—8,26; 8,27—10,52; 11,1—13,37; 14,1—16,8. Wenn wir die Mk-Kommentare von Josef Schmid (1954), C. E. B. Cranfield, Walter Grundmann, Vincent Taylor — sämtlich 1959 erschienen — und Philip Carrington (1960) befragen, so geben sie — mit geringen Änderungen, besonders in ihren Überschriften über die einzelnen Abschnitte — dieselbe Einteilung des Mk an. Aber Schmid weist mit Recht darauf hin (8), daß kein bestimmter leitender Gesichtspunkt den Abschnitt 3,7—6,6 zusammenhält und daß man auch für 6,7 bis 8,26 keinen beherrschenden Gesichtspunkt erkennen kann. Mk 3,7 mag insofern als ein Einschnitt gelten, als hier die Erzählung von der Wahl der Apostel beginnt. Aber so wichtig diese Geschichte auch für die Gemeinde des Mk war als Vorbote und Vorbild ihrer Missionstätigkeit, im Lebensbilde Jesu, wie es Markus darstellt, bleibt sie ohne Folgen: die Jünger sind nachher ebenso verständnislos wie zuvor, und nicht einmal das Petrusbekenntnis und die Verklärung ändern etwas daran. Im Grunde sind nur 11,1 — hier beginnt die Geschichte des Wirkens Jesu in Jerusalem — und 14,1 — als Anfang der Passionsgeschichte — sichtbare Einschnitte in der marcinischen Folge von Erzählungen und Sprüchen. Die von älteren Kommentaren her überkommene Gliederung ist ein Notbehelf. Schon W. Wrede erkannte 1901: „Markus hat keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu“ (129). Wrede erkannte aber nicht, daß es Markus gar nicht auf die *historia* Jesu im Sinne eines historischen Berichts ankam.

Mt und Lk haben (s. o. S. 18*) den Aufriß des Mk übernommen — Lukas noch treuer als Matthäus. Das hängt damit zusammen, daß Lukas den über Mk überschießenden Stoff im wesentlichen in zwei Einschüben untergebracht hat: dem kleinen (der sog. Feldrede) in 6,20—7,50, dem großen in 9,51—18,14. Matthäus dagegen hat mehrere große Redekompositionen geschaffen und in den Mk-Text eingeschoben: (1) 5,1—7,29 (die sog. Bergpredigt), (2) 10,5—42 (die Aussendungsrede), (3) 18,1—20 (Jüngerpflichten), (4) 23,1—39 (gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten), (5) 24,4—25,46 (eschatologische Rede). Im Anschluß an die Bergpredigt erzählt Mt 10 Wunderheilungen Jesu; dazu mußte er Wundergeschichten aus Mk 1,29—34; 4,35—5,20; 5,21—43 aus ihrem marcinischen Zusammenhang herausnehmen.

⁹ Aus diesem Grunde haben wir für die Erklärung des Textes seine kleinen Einheiten zugrunde gelegt.

In dem Mk 4 entsprechenden Gleichniskapitel Mt 13, 1—52 hat Mt zwar die Reihenfolge des Mk beibehalten, aber durch Einschleiben von Mt 13,24—30,33 und durch Hinzufügen von 13,36—52 den Aufbau des Mk gestört. Die Geschichte des Lebens Jesu, die so bei Mt entsteht, sieht so aus: Vorgeschichte 1,1—4,11, (2) 4,12—13,58 schildert Jesu Wirken in Galiläa, (3) 14,1—20,34 Jesus auf der in Jerusalem endenden Wanderung, (4) 21,1—27,66: Jesu Wirken und Leiden in Jerusalem, (5) 28,1—20: Auferstehungsgeschichten. — Da Lukas das meiste außermarcinische Material vor allem in 9,51—18,14 untergebracht hat, war seine Bemühung, diesen Abschnitt als Reise Jesu nach Jerusalem darzustellen, zum Scheitern verurteilt; es bleibt im wesentlichen bei dem programmatischen V. 9,51. Dagegen hat Lukas sehr geschickt in 21,12 mit einer nur leichten Änderung den marcinischen Aufbau seinem eigenen eschatologischen Entwurf dienstbar gemacht (s. u. S. 456).

Zurück zu Markus; was hat er an theologischen Anschauungen vortragen? Als das Wichtigste läßt sich die — freilich von Mk selbst nicht so formulierte — kurze These angeben: Jesus war schon während seines Erdenlebens derselbe, der er nach seiner Auferstehung war: der Gottessohn. Weil Markus das immer wieder andeutet, läßt sich sein Evangelium tatsächlich, wie es M. Dibelius genannt hat, als „Evangelium der geheimen Epiphanien“ bezeichnen. Daß Markus erst der Tradition diesen Zug eingeprägt hat, ergibt sich aus den in der Situation jeweils undurchführbaren Verboten Jesu, ihn bekannt zu machen, in 1,25.34.44; 3,12; 4,10—12,34; 5,43; 7,36; 8,26, (9,25); s. die Auslegung dieser Stellen. W. Wrede hat schon 1901 diese Zusammenhänge erkannt, aber zu Unrecht immer nur vom „Messiasgeheimnis“ gesprochen. In Wirklichkeit ist der Messiasstitel nur eine von den zahlreichen Bezeichnungen Jesu bei Mk, die Jesus wahre, himmlische Würde ausdrücken. Auch das Unverständnis der Jünger (4,40 f.; 9,10,32) ist ein Zug in Mk, der in diesem Zusammenhang verstanden werden muß.

Mk steht also in dieser Hinsicht Paulus und Johannes nahe. Aber während Paulus in Phil. 2,7 das Erdenleben Jesu als eine *κένωσις*, eine „Entleerung“ von der himmlischen Herrlichkeit und Macht ansieht, ist das bei Joh (oder besser: dessen Vorlage) und Mk nicht der Fall. Mk und Joh berichten die vielen und großen Wundertaten Jesu, weil darin sichtbar wird, wer er eigentlich ist. Mk und Joh geben freilich zu, daß Jesus während seines Erdenlebens von seinen Landsleuten einschließlich der Jünger (das Petrusbekenntnis ist eine Ausnahme ohne Folgen!) nicht erkannt worden ist¹⁰. Aber nicht dieses Negative ist das eigentlich Wichtige, sondern die positive Aussage, daß der irdische Jesus und der erhöhte Christus im Wesen identisch sind. Ostern bringt keine Wesensveränderung; Karfreitag und Ostern zerreißen nicht die

¹⁰ Nur die Dämonen haben Jesus nach Mk sofort erkannt. Diese Erkenntnis „illegitim“ zu nennen, besteht u. E. kein Anlaß; für Mk sind es immer neue Beweise für die Würde Jesu, wenn die Dämonen sie erkennen und bekennen.

Kontinuität. Der Auferstandene ist kein neues und anderes Wesen, sondern eben der, mit dem die Jünger durch Galiläa gewandert sind. Oder — anders formuliert —: Er, mit dem die Jünger durch Galiläa gewandert sind, war und ist der Gottessohn. So interpretieren Mk und seine Gemeinde im Lichte des Osterglaubens die Überlieferungen aus dem Erdenleben Jesu. Dabei verschwindet die Spannung zwischen der Tradition von der Verkündigung Jesu vom Gottesreich und der Christuspredigt der Gemeinde. Mk hat freilich die von Karfreitag und Ostern gestellte Frage christologisch nicht so tief durchdacht wie der vierte Evangelist. Aber man wird nicht übersehen dürfen, daß schon Markus die uns heute noch bedrängende Frage erkannt und mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln beantwortet hat. Diese Identität des irdischen Jesus und des himmlischen Christus macht erst den marcinischen Sinn von Mk 8,38 deutlich: Wer an Jesus als den Gottes- oder Menschensohn (beides ist für Mk gleichsinnig) glaubt und diesen Glauben in der Verfolgung bewährt, den wird der Menschensohn als der Weltenrichter als einen von den Seinen anerkennen. Aber Mk unterschlägt deshalb das Leiden Jesu nicht, das er vielmehr am stärksten von allen Evangelisten in der grauenvollen Tiefe der Passion Jesu darstellt: schlimmer als das Sterben in der Kreuzesqual ist das völlige Verlassensein Jesu, das sich bis zur Gottverlassenheit steigert und dennoch Jesu Vertrauen zu Gott nicht zerbrechen läßt. Diese Passion Jesu bekommt ihre vorbildhafte Bedeutung für das Leben der verfolgten Christen. Aber sie ist noch mehr als bloßes Vorbild: Jesus ist als der am Kreuz Sterbende jenes Opfer, durch das der neue Bund zwischen Gott und den (glaubenden) Menschen zustande kommt. Damit wird — wenn wir es mit den Begriffen der späteren Dogmatik ausdrücken — vermieden, daß Jesus Christus nur als das Vorbild und nicht zugleich als der Erlöser geglaubt wird und daß alles Schwergewicht auf die menschliche Entscheidung gelegt wird.

Diese Christologie haben Mt und Lk auf ihre Weise aufgenommen. Aber Mt hat — wenn er auch die Christusbotschaft nicht einfach als das „neue Gesetz“, die nova lex proklamiert hat — doch das Gebot und die Forderung, die an den Christen ergeht, in den Vordergrund gestellt. „Machet alle Völker zu Jüngern und lehrt sie halten alles, was ich euch geboten habe“ — das ist das letzte Wort Jesu an die Seinen (Mt 28,20). Die Bergpredigt läßt sich nur ganz verstehen, wenn man sie als das überbietende Gegenstück der Gesetzgebung am Sinai sieht. Mt 23 stellt die christliche Lebensführung der rabbinischen gegenüber und macht die Radikalität der christlichen Forderung deutlich. In seiner vielschichtigen Tradition hat Mt aber trotzdem auch jüdenchristliche Überlieferungen mit übernommen.

Dasselbe gilt von Lk. Zwar erscheinen auch hier die Pharisäer und Schriftgelehrten als Feinde Jesu und der Christen; Lk erinnert daran, daß man nicht einen neuen Lappen auf ein altes Kleid nähen darf.

Aber trotzdem beeinflußt ihn der jüdische Vergeltungsglaube stark; ihm entnimmt Lk die Begründung für die angestrebte asketische christliche Lebensführung. Andererseits hat aber Lk die Geschichten vom verlorenen Sohn, Schaf und Groschen überliefert, welche die göttliche Liebe zum verlorenen Menschen verdeutlichen. Wenn sich der jüdische Vergeltungsglaube bei Mt und Lk derart geltend machen kann, dann hängt das damit zusammen, daß diese Vergeltungslehre der Vernunft so einleuchtet, daß der Gnadenlohn an die später gekommenen Arbeiter in Mt 20,1—16 den Schein der Willkür Gottes nicht verliert. Das große Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25,31—46 legt den Schwerpunkt auf die menschliche Lebensführung: wer die Armen, Kranken, Gefangenen besucht, hat all dieses Gute Jesus selbst erwiesen, der es beim Gericht vergelten wird. Daß sich die wahre Liebe gerade der Armen usw. annimmt, ohne an sich selbst zu denken (Lk 10,29—37), kommt dabei nicht so deutlich zum Ausdruck wie in Mk 2,17 = Mt 9,12 = Lk 5,31.

So zeigen gerade die synoptischen Großevangelien das lebendige Ringen zwischen der sittlichen Forderung, deren die Gemeinde bedarf, und der Gnadenverkündigung, die den Menschen einzig auf Gott blicken läßt (Lk 18,9—14).

DAS EVANGELIUM NACH MARKUS

1 Das Wirken des Täufers

Mk 1,1—8; Mt 3,1—6; Lk 3,1—6; Joh 1,19—28

(1) Anfang der frohen Botschaft von Jesus Christus. (2) Wie geschrieben ist im Propheten Jesaja: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg bereiten wird, (3) die Stimme eines Rufers in der Wüste: „Bereitet den Weg des Herrn, macht gerade seine Pfade!“, (4) so trat auf Johannes der Täufer in der Wüste, predigend eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden. (5) Und hinauszog zu ihm das ganze Land Judäa und alle Jerusalemer, und sie wurden von ihm getauft im Jordanfluß, bekennend ihre Sünden. (6) Und Johannes war bekleidet mit Kamelhaaren und einem ledernen Gürtel um seine Hüften, und essend Heuschrecken und wilden Honig. (7) Und er predigte, sagend: „Es kommt ein Stärkerer als ich hinter mir, dessen Sandalenriemen gebückt zu lösen ich nicht wert bin. (8) Ich habe euch getauft mit Wasser; er aber wird euch taufen mit heiligem Geist!“

Dieser Abschnitt erweckt leicht den Eindruck: hier erzählt jemand kunstlos und ohne viel Besinnen. In Wirklichkeit aber hat der Verfasser — wir wollen ihn „Markus“ nennen — jeden Satz im Verhältnis zu den anderen genau überlegt. Seine Erzählung ist nicht sorglos-locker, sondern streng geschlossen. Er weiß, was er will, und erreicht sein Ziel mit einfachen Mitteln.

V. 1 sagt dem Leser, was hier beginnt¹: die frohe Botschaft von Jesus

¹ Wir fassen also V. 1 auf wie das lateinische „incipit“: er gibt den Inhalt des Buches an, nicht nur der Johannesgeschichte oder des Mk als Beginn der kirchlichen Mission (s. Cranfield 32 f. über die 10 Möglichkeiten, V. 1 zu verstehen). Der letztere Gedanke wurde erst möglich, als der Ausblick auf die Missionsaufgabe der Kirche die Naherwartung des Endes ersetzte (Lk/Apg). Auch Mt und Lk werden von ihren Verfassern noch nicht als „Evangelien“ bezeichnet; Mt 1,1 bezieht sich auf V. 2—16, zu Lk 1,1—4 s. o. S. 1*—3*. — Carrington (1), nach dem Mt und Mk angeblich so eingerichtet sind, daß sie der Gemeinde abschnittsweise jeden Sonntag in Übereinstimmung mit dem jüdischen Kalender vorgelesen werden konnten, sagt (32) zu Mk 1,1: „Der Lektor stand vor der Gemeinde und entfaltete die Rolle. Er las laut diese Worte, die zugleich ein Titel und eine liturgische Einführung waren.“ Diese Auffassung der Evangelien als Lektionare trägt den Gebrauch späterer Generationen in die Frühzeit zurück; die Lektionsangaben in Handschriften wie B haben Carrington zu diesem

Christus². Markus hat — wohl zuerst — die bisher mündliche Überlieferung von Jesu Worten und Taten in einer Schrift festgehalten. Trotzdem nannte er nicht das Buch selbst „Evangelium“, sondern nur dessen Inhalt. Erst später hieß eine bestimmte Literaturgattung „Evangelien“.

Zwischen dieser Inhaltsangabe für das Ganze und V. 2 besteht naturgemäß kein näherer Zusammenhang. Das „Wie“ in V. 2 bezieht sich auf das alttestamentliche (abgekürzt: atl.) Zitat, das sich in V. 3 fortsetzt; der Nachsatz folgt erst in V. 4. „Wie“ (καθώς, „kathōs“) als Anfang eines neuen Satzes begegnet auch in Lk 11,30; 17,26; Joh 3,14; 1. Kor 2,9. Die Formel „wie geschrieben steht“ verwendet Mk nur hier; vgl. aber 9,13 und 14,21.

Die Bezeichnung „atl. Zitat“ ist nicht glücklich. Für Mk und dessen Leser war Gott der eigentliche Sprecher in der heiligen Schrift (die damals nur aus dem Alten Testament [= A. T.] bestand). Atl. Stellen zeigten also: Gott hat schon vor langer Zeit kundgetan und demnach längst beschlossen, was sich jetzt ereignet. Eine solche geschichtliche Tatsache wie die Johannestaufe war für die frühen Christen, anders als für Lessing³, kein Zufall, sondern eine heilsgeschichtliche Fügung Gottes. Darum war es für die Gemeinde höchst wichtig, das Jesusgeschehen (und auch ihre eigene Geschichte) als Glied des göttlichen Heilsplans zu wissen. Damit war sie aller bloß menschlichen Tradition unendlich überlegen.

Anachronismus geführt. Übrigens vermutet man heute, daß Mk nicht eine Rolle war, sondern ein Kodex, ein Papyrusbuch.

Die Formel „anfangend von Galiläa“ in Lk 23,5 und Apg 10,37 war wohl ein terminus technicus in der Verkündigung der Gemeinde (Kerygma) vom irdischen Wirken Jesu (J. M. Robinson, Geschichtsverständnis des Markusevang. 12 f.), hat aber nichts mit Joh 1,1 zu tun, das vom Anfang der Schöpfung spricht. Daß die Apostel nach Lk 1,2 und Apg 1,22 schon vom Beginn des irdischen Wirkens Jesu an Zeugen sind, ist spätere Anschauung; Mk 1,16—20 eine ältere.

² BCDLW it sa bo u. andere Handschriften fügen zu „Jesus Christus“ noch hinzu: „dem Sohn Gottes“. Bei \aleph Θ 28 Iren (z. T.) Orig fehlen diese Worte. Sie sind vielleicht nur eine liturgische Erweiterung, obwohl Jesus für Mk wirklich der Gottessohn ist. Aber nur 3,11 (im Bekenntnis der Dämonen) und 15,39 (als Bekenntnis des Centurio) wird Jesus so genannt.

³ J. M. Robinson (16) weist darauf hin; in seinem Werk „Kerygma und historischer Jesus“ 1960, 43 f. geht er weiter auf den bekannten Satz Lessings ein, daß „zufällige Geschichtswahrheiten“ „der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden können“ (Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft 1777 = Sämtl. Werke VI, Berlin/Leipzig, Knauer Nachf., 191). Hier macht R. darauf aufmerksam, daß nach der modernen Kritik auch unsere Rekonstruktion der Geschichtswahrheiten selbst geschichtlich bedingt ist und damit relativ. Aber alle Überlieferung über Jesus „ist uns nur dann erhalten geblieben, wenn sie im Leben und in der Frömmigkeit der Urgemeinde irgendeine Funktion hatte: Historie wird nur als Kerygma überliefert!“ (a. a. O. 51.)

Markus hat die atl. Stellen meist gar nicht als solche gekennzeichnet, sondern einfach das Geschehen ihnen entsprechend dargestellt. Von dieser Regel weicht er nur an besonders wichtigen Punkten ab. So hier, wo er Johannes und dessen Taufe als mit zur christlichen Heilsgeschichte gehörend erweist. Man sollte also nicht, wie Wellhausen, Hirsch und andere, V. 2 (und 3) als angeblich spätere Zutaten entfernen. Das gilt auch dann, wenn man erkennt, daß V. 2 (von „Siehe“ an) nicht aus dem Buch Jesaja stammt, sondern aus Ex 23,20 a und Mal 3,1⁴. Das „Zitat“ von V. 2 besagt also: Es war prophezeit, daß ein Bote vor dem Herren (= Jesus) einhergehen, ein Vorläufer ihm den Weg bereiten werde. Damit wird indirekt schon der hinter diesem Vorläufer Kommende (V. 7!) angekündigt.

V. 3⁵ enthält nun Näheres über diesen Vorläufer, wenn auch immer noch im Ton einer geheimnisvollen Prophezeiung: Er wird in der Wüste auftreten und die Menschen auffordern, „Buße“ zu tun,

⁴ V. 2 steht nicht im Buch Jesaja (dies ist mit „in dem Propheten Jesaja“ gemeint), sondern setzt sich zusammen aus Ex 23,20a (einer Verheißung an das Volk Israel für seine Wanderung durch die Wüste: „Siehe, ich sende einen Engel vor dir her, dich zu behüten auf dem Wege . . .“) und Mal 3,1: „Siehe, ich sende meinen Boten, daß er den Weg vor mir bereite, und plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr“; damit ist das Endgericht gemeint. Weil diese beiden Teile des „Mischzitats“ nicht im Buch Jesaja stehen, hat D für „in dem Propheten Jesaja“ eingesetzt „in den Propheten“ und gerade damit den schwierigen Text „in dem Propheten Jesaja“ bezeugt! — Mt 3,3 und Lk 3,4 haben aus demselben Grund wie D korrigiert, aber anders: sie bringen nur den Teil des Zitats, der wirklich im Buch Jesaja steht (ebenso ist Mt 12,4 und Lk 6,4 die irrige Angabe Mk 2,26 „unter dem Hohenpriester Abjathar“ ausgelassen). Daß aber auch sie (Mt 11,10 und Lk 7,27, also „Q“) Ex 23,20a mit Mal 3,1 verbinden, läßt vermuten, daß Mk schon eine frühchristliche Verbindung von atl. „Zeugnissen“ (eine mündliche Überlieferung oder ein „Testimonien“-Buch) verwertet hat, ohne daß er die einzelnen Stellen in der griechischen Übersetzung des A. T., der sog. „Septuaginta“ = LXX (weil angeblich von 70 Übersetzern übereinstimmend angefertigt) nachgeschlagen hätte. Man hat in jener Zeit (vgl. die atl. Zitate bei Paulus) ruhig Verse aus verschiedenen atl. Büchern kombiniert und als Belege angeführt, weil in all diesen Büchern ja Gott der eigentliche und einheitliche Sprecher ist. Der menschliche Verfasser war nebensächlich; man konnte ihn angeben, mußte es aber nicht.

⁵ V. 3 stammt aus Jes 40,3, besagt dort aber: „Stimme eines Rufenden (= „Horch, es ruft!“): „In der Wüste bahnt den Weg des Herrn, in der Steppe macht eine Straße unserem Gott!“ Diese — unerfüllt gebliebene — Prophezeiung drückte die Hoffnung auf die wunderbare Rückkehr ganz Israels aus der babylonischen Gefangenschaft aus. Bei diesem Zitat hat die christliche Gemeinde stärker in den Wortlaut des Textes eingegriffen, da sie hier eine Voraussage des „Predigers in der Wüste“ zu erkennen meinte. Wie dem zeitgenössischen Judentum, so war auch der urchristlichen Gemeinde der historische Sinn der atl. Schriften nicht mehr überall zugänglich; man legte darum die einzelnen Stellen aus ihrem Zusammenhang herausgenommen allegorisch aus.

d. h. das fortzuräumen, was dem Herrn im Weg ist: die Verslossenheit gegen Gottes Willen.

V. 4⁶ sagt nun, daß es wirklich so gekommen ist: der Täufer Johannes ist in der „Wüste“ (der jüdische Schriftsteller Josephus hat Bell. III 515 das untere Jordantal so genannt) aufgetreten und hat zu Buße und Taufe aufgerufen.

Seine Predigt war — V. 5 — nicht vergeblich: ganz Judäa wanderte zu ihm hinaus an den Jordan und alle Jerusalemer: sie bekannten ihre Sünden und ließen sich taufen. So wurde der Weg des Herrn bereitet.

V. 6 schildert den Täufer selbst näher und deutet damit an (ohne es jedoch ausdrücklich zu sagen), daß er der wiedergekehrte Elias (Mt 17,2/Mk 9,11—13) war⁷; er war wie dieser gekleidet. „Ein lederner Gürtel um die Hüften“ hielt das härene Gewand zusammen. Seine

⁶ V. 4 hat mehrere Varianten. Sie gehen alle auf dieselbe Schwierigkeit zurück: Später hat man (Johannes) „den Täufer“ mit dem griechischen Substantiv βαπτιστής (gr.: baptistēs) bezeichnet. Unser Text gebraucht dafür aber einen einfacheren Ausdruck, nämlich das Partizipium „der Taufende“, ὁ βαπτίζων (also: ho baptizōn). Mit dieser ungewohnten Form kam man später nicht mehr zurecht. Darum ließ der spätere sog. Koine-Text den Artikel ὁ (= ho) fort und verband das Partizip „taufend“ mit ἐγένετο (= ēgēnētō). Dabei ergab sich der neue Sinn: „Es trat auf Johannes taufend in der Wüste und“ (dieses Wort schob man ein) „predigend“. In Wirklichkeit war das freilich sinnlos, denn in der wasserlosen Wüste kann man nicht taufen. Daran scheidert auch der Text von D und ̅ (der sog. Hesychtext). Außerdem übersieht dieser Korrekturversuch, daß er die Anordnung des Mk sprengt: dieser spricht zunächst von der Predigt des Johannes, läßt dann, als deren Erfolg, die Massen zu ihm hinausströmen und darauf erst das Taufen beginnen. Das ist genau überlegt, wenn auch der so entstehende Schematismus unwahrscheinlich ist. Daran war freilich nicht Mk schuld, dem der Wüstenprediger und der Jordantäufer schon als zwei zusammengehörende Größen vorgegeben waren.

⁷ In 2. Kön 1,8 wird Elias als „ba'al se'ar“ dargestellt, was wohl „Träger eines zottigen Fells“ bedeutet (gegen Wellhausen Mk 4, der es wie „isch se'ar“ Gen 27,11 faßt und dahin versteht, daß Elias langes Haar trug wie Pythagoras; aber in Gen 27,11 besagt es, daß Esau am ganzen Körper dicht behaart ist), „mit einem ledernen Gürtel um die Hüfte“. Sach 13,4 sagt von den falschen Propheten voraus: „nicht werden sie sich bekleiden 'adäret se'ar“, was die LXX mit δέρον τριχίνην (derrin trichinēn, „härenes Fell“) wiedergibt. Gemeint ist: mit einem häreren Mantel, der als Prophetentracht galt. Sach 13,4 und 2. Kön 1,8 können beide auf die in V. 6 dargebotene Tradition eingewirkt haben. D und a lesen für den schwierigen Ausdruck „Kamelshaare“ das Wort „Fell“ (δέρον, „derrin“), was aus Sach 13,4 stammen könnte, und lassen die Worte „und einen ledernen Gürtel um seine Hüfte“ fort; vielleicht ist das Auge eines frühen Abschreibers von (καμηλ)ου zu (αντ)ου abgeirrt. Solche Fehler sind in D nicht ganz selten, und a könnte hier einen Text wie D vor sich gehabt haben.

Nahrung — Heuschrecken und wilder Honig⁸ — kennzeichneten ihn als Asketen (vgl. Mt 11,18/Lk 7,33; Mk 2,18 par.).

Aber nun, da er getauft hat, macht er den Hörern seine eigene Grenze und die seiner Taufe klar — V. 7f. — : nach ihm⁹ kommt ein Stärkerer, der unvergleichlich erhabener ist als er. Denn während er, Johannes, nur mit Wasser taufen kann, wird jener mit heiligem Geist taufen, also Urheber einer Taufe sein, bei welcher der heilige Geist gespendet wird.

So klingt die Erzählung von Johannes aus in die Ankündigung Jesu, dessen Name aber noch nicht fällt. Im Grunde sind es zwei Dinge, die hier — durch die Beschreibung von Kleidung und Nahrung des Täufers getrennt — dem Leser nahegebracht werden: die Wassertaufe des Johannes und seine Verkündigung des Größeren, der nach ihm kommen wird. Nur als der, welcher Jesus als seinen erhabenen Herrn verkündet, geht Johannes in die frohe Botschaft ein.

In diesem Bild ist freilich die historische Wirklichkeit umgezeichnet. Das können wir nur noch erkennen, weil uns Mt und Lk mehr an alten Nachrichten über die Predigt des Täufers erhalten haben — Mt 3,7—10 und Lk 3,7—9. Nur eins deutet auch in unserem Text noch auf dieses „mehr“ hin: Johannes verkündet eine Bußtaufe „zur Vergebung der Sünden“. Ausgerechnet das haben freilich Forscher wie B. Weiß (15) für eine christliche Zutat erklärt: „Diese Auffassung der johanneischen Taufe überträgt auf sie ein spezifisches Merkmal der christlichen“. Allein die Taufe des Johannes war nicht (wie B. Weiß noch in aller Unschuld meinte) nur „eine sinnbildliche Darstellung einer Sinnesänderung“. Nein, sie war wirklich das, was (der deshalb verlachte) Albert Schweitzer behauptet hat: ein „eschatologisches Sakrament“. Der Täufer war — das wird sogar noch aus Mk, deutlicher freilich aus „Q“ klar — ein „eschatologischer“ Prediger. Er war erfüllt von der Naherwartung des Weltendes. „Schon liegt die Axt an der Wurzel des Baumes“ (Mt 3,10; Lk 3,9): das beschreibt den Augenblick, wo der Holzfäller den Hieb bemißt, indem er die Axt an jene Stelle hält, die er treffen will. So nahe ist das Gericht!

Aber wer wird es durchführen? Der Täufer beschreibt den kommenden Richter nur in geheimnisvollen Worten. Sie ergeben aber soviel: Nicht Jahwe selbst ist es, der das Strafgericht vollziehen wird. Aber es ist auch kein Mensch, dem diese Aufgabe zufallen wird. Denn

⁸ Da die griechischen Kirchenväter auf Grund von Lk 1,15 und Mt 11,18 den Täufer für einen Vegetarier hielten, haben sie — was an sich möglich war — das griechische Wort für „Heuschrecken“, ἀκρίδες (akridēs) mit „Blattspitzen“ übersetzt. Mit dem „wilden Honig“ wird Honig wilder Bienen gemeint sein: Bill. I 100 f., nicht „Honig“ von Datteln oder Feigenbäumen.

⁹ Das griechische Wort ὀπίσω (ōpisō) kann räumlich „hinten“, „hinter . . . her“ bedeuten; der Rabbinenschüler geht hinter seinen Rabbi her = er folgt ihm nach. Hier aber hat es zeitlichen Sinn.

auf beide würden die Worte nicht passen, die auch Mk erhalten hat, jene Worte von dem Stärkeren, der nach Johannes kommen wird. Dieser „Stärkere“ ist so hoch erhaben, daß Johannes nicht würdig ist, gebückt seinen Sandalenriemen zu lösen — das ist das Bild des niedrigsten Knechtsdienstes, den es gab. Daß Jahwe unendlich erhaben ist über jeden Menschen, auch über jeden Propheten, war für einen Juden selbstverständlich. Diese Hervorhebung der Überlegenheit Gottes über Johannes wäre fast schon eine Blasphemie gewesen. Also Gott selbst wird nicht der kommende Richter sein. Aber auch nicht ein Mensch: „In seiner Hand liegt die Wortschaufel, und er wird seine Tenne reinigen und seinen Weizen in die Scheune sammeln, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer!“ (Mt 3,12; Lk 3,17). Das ist nicht bloß ein Sinnbild. Dieses Gerichtsfeuer, das die Sünder verzehren wird, ist eine schreckliche Wirklichkeit: Jener, der nach Johannes kommen wird, er wird mit Feuer taufen! (Mt 3,11; Lk 3,16). Der kommende Richter ist ein überirdisches Wesen.

Erst aus dieser Sicht bekommt die Johannestaufe ihre ursprüngliche und volle Bedeutung: Wer seine Sünden bekennt und sich entschließt, ein neues Leben zu beginnen (das griechische Wort μετανοεῖν, „metanoein“, und das entsprechende hebräische Wort שׁוּב, „schub“, meinen diese Umkehr der ganzen Lebensrichtung, die etwas anderes ist als ein reuiges Beklagen der Vergangenheit), den darf Johannes vor der Feuertaufe mit der Wassertaufe retten — dazu hat ihn Gott in Gnaden gesandt! So verstanden ist Johannes selbst eine „eschatologische“ Gestalt und nicht nur Wegbereiter, sondern auch — in gewissem Sinn — Gegenspieler des „Kommenden“, des „ἐρχόμενος“ (erchomenos), d. h. des transzendenten Richters. Nur dieser kann der nach Johannes Kommende sein, und seine Aufgabe wird es allein sein, das Gericht zu vollziehen, nicht aber vorher noch Gelegenheit zu Umkehr und Rettung zu geben. Wer jedoch, von der Predigt des Johannes gepackt, dessen Taufe begehrt und erhält, der ist geborgen: er gehört mit zu dem Weizen, den der „Kommende“ in die himmlische Scheuer bringen wird. Darum darf diese Taufe auch keinem Unwürdigen zuteil werden und ihn vor dem göttlichen Zorn retten (Mt 3,7; Lk 3,7).

Aber gerade wenn wir diese — gegenüber der christlichen selbständige — Gerichts- und Gnadenpredigt des Johannes wieder verstehen und dieses unter der christlichen Übermalung fast verborgene Bild wieder vor Augen bekommen, gerade dann wird es begreiflich, daß die Christen den Johannes als den Vorläufer Jesu in Anspruch nahmen, und es wird andererseits verständlich, daß Johannes zugleich das Haupt einer eigenen Sekte geworden ist (vgl. Apg 19,1—7). Er selbst wollte keineswegs der „Kommende“ sein, sondern nur dessen Vorläufer — darin hatte die christliche Deutung recht. Aber für die Christen war Jesus selbstverständlich der „Kommende“. So mußte

sie in Johannes dessen Vorboten und Wegbereiter erblicken. Und das traf — historisch geurteilt — nicht zu: Johannes hat in keinem Menschen, und mochte der auch Wunder tun, den „Kommenden“ gesehen. Er hat auch in Jesus von Nazareth nicht jenen vermutet, den er in seinen großen apokalyptischen Bildern malte.

Die christliche Überlieferung hat sich bemüht, diesen vermeintlichen Mangel zu beseitigen. Man konnte sich nicht vorstellen, daß Johannes nicht wenigstens ahnte, wer Jesus war. So kam es zu jener von „Q“¹⁰ überlieferten Geschichte: als der Täufer im Kerker von Machärus von den Wundern Jesu hörte, habe er ihn fragen lassen, ob er am Ende der „Kommende“ sei.

Später begnügte sich die Tradition damit nicht und ließ¹¹ den Täufer von Anfang an wissen, wer ihm in Jesus gegenüberstand, indem sie beide zugleich schon als Ungeborene sich begegnen ließ.

Als sich aber diese jüngere Überlieferung mit der älteren von der Anfrage aus dem Gefängnis traf, da mußte man auf das Mißverständnis kommen, Johannes sei im Gefängnis in seinem Glauben an Jesus unsicher geworden¹². Nun warf jene Geschichte, die eigentlich sein Bild erhellen sollte, einen Schatten auf das Bild des Täufers.

Als der, dessen Taufe vor dem Gericht rettet, ist Johannes¹³ — und zwar nicht nur postum als Haupt einer eigenen Sekte — zu einem Konkurrenten Jesu geworden. Das wird schon im Neuen Testament selbst spürbar. In den kanonischen Evangelien wird Johannes immer mehr herabgesetzt — so als sollte sich das Wort, das er im Johannesevangelium spricht¹⁴, bereits innerhalb des Evangelienkanons als wahr erweisen: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen.“ Ja selbst in dem ersten Mk-Abschnitt, den wir hier betrachten, läßt sich diese Tendenz unschwer erkennen. Zunächst nämlich wird, in V. 4, von der Taufe des Johannes gesagt, daß sie eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden war. Am Schluß dieses Abschnitts aber, in V. 8, muß der Täufer von sich sagen¹⁵: „Ich habe (nur) mit Wasser getauft, Er aber wird euch mit dem heiligen Geist taufen!“ Jesus als Geisttäufer ist dem Jesusbild des Mk ganz

¹⁰ Mt 11,2—6; Lk 7,18—23.

¹¹ Lk 1,41; Vorstufen dazu sind inhaltlich Mt 3,14 und Joh 1,29—34.

¹² Mt 11,2 f.

¹³ Eine solche Wertung steckt schon in der von Lk übernommenen Geschichte von der wunderbaren Geburt des Täufers und dem Lobgesang des Zacharias (s. u. A 24). In den sog. Clementinischen Recognitionen (einem christlich überarbeiteten antiken Wiedererkennungsroman) wird I 54.60 erzählt, daß ihn seine Jünger als den Messias verehrten; vgl. Vielhauer RGG³ III 807.

¹⁴ Joh 3,30.

¹⁵ Das Tempus der Vergangenheit (im Griechischen steht der Aorist) kann so erklärt werden, daß der Täufer im Rückblick auf seine ganze Wirksamkeit redet.

fremd — Mk erzählt nirgends, daß Jesus getauft hat¹⁶, aber auch nirgends, daß er den heiligen Geist verliehen hat. Die Aussage Mk 1,8 läßt sich also nur aus einem Zusammenhang verstehen, den Mk zwar kennt, aber nicht erwähnt. Die Urgemeinde hat nämlich, auch wenn sie die Johannestaufe zu einer bloßen Wassertaufe abwertete¹⁷, sie in ihrem eigentlichen Wesen, als eschatologisches Sakrament, dennoch übernommen — nun freilich auf den Namen Jesu vollzogen. Da nach Joh 1,35 ff. viele alte Jünger aus der Johannesbewegung kamen — und vielleicht auch Jesus selber; davon wird noch zu sprechen sein —, haben sie die Taufe, die ihnen selbst zuteil geworden war, aufgenommen und fortgesetzt — nicht als etwas, das Jesus während seines Erdenlebens befohlen hatte, sondern als ein vom erhöhten Herrn eingesetztes Sakrament¹⁸ mit Heilsbedeutung¹⁹.

Eigentlich ist Johannes im Spätjudentum eine erstaunlich fremde Gestalt gewesen. Man hat zwar seit der Entdeckung von Qumran versucht, Johannes von dort her zu begreifen²⁰. Man hat z. B., weil die Eltern des Johannes bei seiner Geburt schon alt waren und weil über Qumran gelegentlich berichtet wird, daß man dort Knaben als Nachwuchs für die eigene ehelose Mönchsgemeinde aufzog, vermutet, Zacharias und Elisabeth hätten ihren Sohn jenen Frommen von Qumran zur Erziehung anvertraut, und dort, wo eine eschatologische Naherwartung bezeugt ist, habe er die Taufe als Initiationsritus kennengelernt! Mit Recht haben sich Ph. Vielhauer²¹ und H. Braun²² gegen diese Phantasien gewandt. Wenn auch die Gemeinde von Qumran zu manchen Zeiten von der eschatologischen Naherwartung erfaßt war, so haben wir doch keinen Beweis dafür, daß dort zur Zeit Jesu und des Johannes eine solche Naherwartung des Endes herrschte. Zugleich läßt sich sehr deutlich zeigen, daß die immer aufs neue wiederholten Waschungen vom Qumran etwas ganz anderes waren als jene einmalige Taufe, die nur im Zusammenhang mit

¹⁶ Joh 4,2 heißt es zu der von den Synoptikern abweichenden Darstellung 4,1, nach der Jesus mehr Jünger gewann und taufte als Johannes: „obwohl Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger“.

¹⁷ Neben Mk 1,8 par. kommt Apg 19,1—6 und auch Joh 1,26.31.33 als Beleg in Betracht.

¹⁸ Mt 28,19.

¹⁹ Mk 16,16.

²⁰ Von den modernen Kommentatoren hat sich H. Grundmann dieser These verschrieben, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung: „Wenn es richtig ist, daß der Täufer in der Niederlassung von Qumran herangewachsen ist . . .“ (Lk 101).

²¹ s. Vielhauer in RGG³ III 806 ff. und die dort angeführte Literatur.

²² Herbert Braun: Die Täuferaufe und die qumranischen Waschungen, *Theologia Viatorum* IX 1963, 1—4.

der Predigt des Johannes ihren eigentlichen Sinn hatte und ihn in der Frühzeit der Gemeinde wiederbekam, wo die Enderwartung ebenso lebendig war wie in der Predigt des Täufers — waren doch jetzt mit der Auferstehung Jesu schon die Endereignisse in Bewegung gekommen und mußte dem Erstling der Entschlafenen bald die allgemeine Totenauferstehung folgen!

Matthäus und Lukas haben ihre Schriften nicht mit der Erzählung von der Johannestaufe begonnen, wie Markus, sondern jeweils noch eine Vorgeschichte vorangeschickt. Matthäus eröffnet sein Evangelium mit einem Stammbaum Jesu, einer Ahnentafel, die bei Abraham einsetzt und in einer Dreizahl von 2mal 7 Generationen über David und die babylonische Gefangenschaft auf Jesus zuläuft (Mt 1,1—17). Dieses kunstvolle Schema ist nur durch „willkürliche Auslassungen in der 2. und 3. Reihe“ (Klostermann, Mt 2) möglich geworden. Es führt von David über Salomo schließlich zu Jakob, den Vater Josephs, (in Lk 3,23 heißt Jesu Großvater Eli) und zu Joseph selbst, „den Mann der Maria, aus der Jesus geboren wurde, der Christus heißt“. Dann folgt die Geburtsgeschichte Jesu (Mt 1,18—25): noch vor dem Vollzug der ehelichen Gemeinschaft Marias und Josephs zeigt sich, daß sie schwanger ist — vom heiligen Geist, wie ein Engel dem Joseph in einem Traumgesicht mitteilt; der zu erwartende Sohn solle Jesus genannt werden (Mt 1,23 wird dazu auf Jes 7,14 verwiesen). Joseph gehorchte der Weisung, nahm Maria zu sich, erkannte sie aber nicht, bis sie den Sohn geboren hatte, der den Namen Jesus bekam. Wie in der folgenden Geschichte von den Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,1—12) deutlich wird, ist vorausgesetzt, daß Joseph und Maria in Bethlehem wohnen. Die nächste Geschichte (Mt 2,13 bis 23) handelt von der Flucht nach Ägypten, durch die Jesus dem bethlehemitischen Kindermord entgeht, und der Rückkehr nach dem Tod des bösen Herodes. Da aber dessen Sohn Archelaus nun über Juda herrscht, zieht Joseph mit seiner Familie nach dem galiläischen Ort Nazareth. Es ist deutlich: auf diese Weise versucht die hier benutzte Tradition die Davidsstadt Bethlehem, in welcher der Davidide Jesus geboren sein muß, mit dem bekannten Wohnort der Familie Jesu, Nazareth, in eine plausible, wenn auch unhistorische Verbindung zu bringen.

Erst in 3,1—6 kommt Matthäus auf das Erscheinen des Täufers in der Wüste zu sprechen, die hier als „Wüste Judäas“ bezeichnet wird (obwohl „diese Gebirgswüste westlich des Toten Meeres ... nicht bis an den Jordan“ reicht: (Klostermann Mt 21). Seine Predigt wird zunächst mit den Worten beschrieben: „Tut Buße, denn die Herrschaft der Himmel hat sich genaht!“. Er selbst wird (Mt 3,3) als die Erfüllung von Jes 40,3 angesehen. Damit lenkt Mt in den Mktext ein, dem er bis V. 6 folgt. Allerdings stellt er die Beschreibung des