

Sandra Hübenthal

# Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis



# Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von  
Jan Christian Gertz, Dietrich-Alex Koch,  
Matthias Köckert, Hermut Löhr,  
Joachim Schaper, David Andrew Teeter und  
Christopher Tuckett

Band 253

Vandenhoeck & Ruprecht

Sandra Hübenthal

# Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis

Vandenhoeck & Ruprecht

Diese Studie wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) durch eine eigene Stelle im Projekt „Identitätsbildung im Spiegel der Jesuserinnerung. Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis“ (HU 1760/2-1) gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-54032-9  
ISBN 978-3-647-54032-0 (E-Book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Die Erfahrung will sich lesbar machen.  
Sie erfindet sich ihren Anlaß.  
Und daher erfindet sie mit Vorliebe eine Vergangenheit

*Max Frisch, Unsere Gier nach Geschichten, 263*

At this point, let me say, as a narrative, the Gospel of Mark performs an experience.  
It is not capable of conveying that experience precisely or replicating it for the reader,  
but the generative power of narrative can give rise to new experiences.

*Scott Elliot, Reconfiguring Mark's Jesus, 66*



## Inhalt

1. Exegetisches Kaleidoskop: Bilder zu Entstehung und Verstehen des Markusevangeliums . . . . .	11
1.1 Ausgangspunkt: Abschied von traditionellen Vorstellungen . .	16
1.2 Von Episoden und Rahmen: Formgeschichte . . . . .	19
1.3 Vom Tradenten zum Theologen: Redaktionsgeschichte . . . . .	25
1.4 Synoptische Gradlinigkeit? Mündlichkeit, Schriftlichkeit und gedächtnistheoretische Ansätze . . . . .	30
1.4.1 Mündlichkeit und Schriftlichkeit . . . . .	30
1.4.2 Gedächtnistheoretische Ansätze . . . . .	38
1.5 In den Text statt hinter den Text schauen: Narrative Kritik . . .	44
1.6 Geschichte oder Geschichten? . . . . .	51
1.7 Die Rückkehr der Augenzeugen . . . . .	60
1.8 Gedeutete Erfahrung: Evangelien als kollektive Gedächtnisse . .	67
1.9 Zum Arbeitsprogramm der vorliegenden Studie . . . . .	72

### Teil I Soziale Erinnerung und Markusevangelium – eine Annäherung

2. Soziale Erinnerung: Zur Konstruktion von Erinnerungstexten in Gruppengedächtnissen . . . . .	77
2.1 Die konstruktive Verfasstheit von Gedächtnis und Erinnerung .	80
2.2 Narrativität als Grundstruktur von Erinnerungstexten . . . . .	96
2.2.1 Individuelle Erinnerungstexte . . . . .	103
2.2.2 Kollektive Erinnerungstexte . . . . .	116
2.3 Formen sozialen Erinnerns . . . . .	124
2.3.1 Maurice Halbwachs: Soziales und kollektives Gedächtnis .	126
2.3.2 Aleida und Jan Assmann: Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis . . . . .	131
2.3.3 Soziales, kollektives und kulturelles Gedächtnis: Eine gemeinsame Matrix . . . . .	142
2.4 Ausblick: Evangelien als Erinnerungstexte . . . . .	150
3. Das Markusevangelium als Erinnerungstext . . . . .	156
3.1 Das Markusevangelium als Erinnerungstext – ein Lesemodell .	156
3.1.1 Übertragungen aus der Theorie zum sozialen Erinnern .	156
3.1.2 Beschreibung des Lesemodells . . . . .	161
3.1.2.1 Inhalt und Erzählgegenstand . . . . .	163
3.1.2.2 Gestaltung der Erzählung . . . . .	164

3.1.2.3	Leitende Perspektive . . . . .	165
3.1.2.4	Transparenz auf die Erzählgemeinschaft . . . . .	165
3.2	Beobachtungen am Gesamttext des Markusevangeliums . . . . .	165
3.2.1	Beobachtungen zu Inhalt und Erzählgegenstand . . . . .	166
3.2.1.1	Was wird erzählt? . . . . .	166
3.2.1.2	Wie wird erzählt? . . . . .	168
3.2.1.3	Was wird von Jesus erzählt? . . . . .	171
3.2.1.4	Was wird nicht erzählt? . . . . .	177
3.2.1.4.1	Offene Stellen in den Teilen der Erzählstimme . . . . .	180
3.2.1.4.2	Offene Stellen im Redeteil Jesu . . . . .	182
3.2.1.4.3	Offene Stellen im Redeteil anderer Erzählfiguren . . . . .	188
3.2.2	Beobachtungen zur Gestaltung der Erzählung . . . . .	190
3.2.2.1	Episoden und episodisches Erzählen . . . . .	190
3.2.2.2	Erzähltempo . . . . .	197
3.2.2.2.1	Raffende Erzählweise . . . . .	200
3.2.2.2.2	Zeitdeckendes Erzählen . . . . .	203
3.2.2.2.3	Stillstand der Erzählzeit . . . . .	204
3.2.3	Beobachtungen zur leitenden Perspektive . . . . .	208
3.2.3.1	Jesusbilder und ihre Vermittlung . . . . .	210
3.2.3.2	Die Erinnerungsgemeinschaft als Nachfolgemeinschaft . . . . .	219
3.2.3.3	Krise als Basiserfahrung . . . . .	221
3.2.4	Beobachtungen zur Transparenz auf die Erzählgemeinschaft . . . . .	226

## Teil II Jesuserinnerung und Identitätsbildung am Beispiel: Mk 6,7 – 8,26

4.	Textstruktur und Orientierung an bereitliegenden Mustern . . . . .	237
4.1	Zur Struktur des Textes . . . . .	239
4.1.1	Aufbau und Gliederung . . . . .	239
4.1.2	Die Elemente und ihre Anordnung . . . . .	250
4.2	Zur Orientierung an bereitliegenden Mustern . . . . .	253
4.2.1	Gattungskritische Betrachtung . . . . .	254
4.2.1.1	Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen . . . . .	254
4.2.1.2	Formen und Medien der Jesuserinnerung in Mk 6,7 – 8,26 . . . . .	260
4.2.2	Deutungsmuster und Motive . . . . .	268
4.2.2.1	Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen . . . . .	268
4.2.2.2	Intertextuelle Dispositionen im vorliegenden Text . . . . .	273
4.2.2.2.1	6,7 – 13 . . . . .	276
4.2.2.2.2	6,14ff . . . . .	278

4.2.2.2.3	6,17–29 . . . . .	279
4.2.2.2.4	6,30–44 . . . . .	286
4.2.2.2.5	6,45–52 . . . . .	289
4.2.2.2.6	6,53–56 . . . . .	292
4.2.2.2.7	7,1–23 . . . . .	293
4.2.2.2.8	7,24–30 . . . . .	296
4.2.2.2.9	7,31–37 . . . . .	297
4.2.2.2.10	8,1–9 . . . . .	298
4.2.2.2.11	8,10–13 . . . . .	302
4.2.2.2.12	8,14–21 . . . . .	303
4.2.2.2.13	8,22–26 . . . . .	305
4.2.3	Zwischenergebnis . . . . .	306
5.	Leitende Perspektive . . . . .	309
5.1	Narrative Formation . . . . .	309
5.2	Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen . . . . .	314
5.2.1	Perspektivenstruktur und multiperspektivisches Erzählen . . . . .	314
5.2.2	Mögliche Welten (Possible Worlds Theory) . . . . .	320
5.3	Perspektiven und Welten im Text . . . . .	326
5.3.1	Zur Perspektivenstruktur im vorliegenden Text . . . . .	326
5.3.1.1	Figurenperspektiven . . . . .	329
5.3.1.2	Erzählerperspektive und Perspektivenvermittlung . . . . .	332
5.3.2	Welten im vorliegenden Text . . . . .	338
5.3.2.1	Die Welt des Textes (Text Actual World) . . . . .	338
5.3.2.2	Die Welt der Erzählstimme (Narratorial Actual World) . . . . .	341
5.3.2.3	Einzelne Figurendomänen . . . . .	343
5.3.2.3.1	Jesus . . . . .	343
5.3.2.3.2	Die Pharisäer und Schriftgelehrten . . . . .	345
5.3.2.3.3	Die Jünger . . . . .	346
5.3.2.3.4	Herodes Antipas . . . . .	349
5.3.2.3.5	Die syrophönizische Frau . . . . .	352
5.4	Zwischenergebnis . . . . .	353
6.	Transparenz auf die Erzählgemeinschaft und Einladung zur Familiarisierung . . . . .	355
6.1	Methodisch-hermeneutische Vorbemerkungen . . . . .	355
6.1.1	Referentialität . . . . .	360
6.1.2	Transparenz . . . . .	364
6.2	Einzelne Aspekte . . . . .	372
6.2.1	Konstitution der Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft . . . . .	373
6.2.1.1	6,7–13 . . . . .	374

6.2.2 Heilung und Heil . . . . .	380
6.2.2.1 6,53 – 56 . . . . .	381
6.2.2.2 7,24 – 30 . . . . .	385
6.2.2.3 7,31 – 37 . . . . .	392
6.2.2.4 8,22 – 26 . . . . .	397
6.2.3 Brot, Mahl und Tischgemeinschaft . . . . .	402
6.2.3.1 6,30 – 44 . . . . .	403
6.2.3.2 8,1 – 9 . . . . .	409
6.2.4 Auseinandersetzungen . . . . .	414
6.2.4.1 7,1 – 23 . . . . .	415
6.2.4.2 8,10 – 13 . . . . .	427
6.2.5 Verstehen und Nichtverstehen . . . . .	432
6.2.5.1 6,14 – 16 . . . . .	432
6.2.5.2 6,45 – 52 . . . . .	434
6.2.5.3 8,14 – 21 . . . . .	441
6.3 Einladung zur Familiarisierung . . . . .	446
7. Ausblick . . . . .	453
Literaturverzeichnis . . . . .	464
Quellen und Übersetzungen . . . . .	464
Sekundärliteratur . . . . .	465
Register . . . . .	505
Verzeichnis der Bibelstellen und antiker Autoren . . . . .	505
Altes Testament . . . . .	505
Frühjüdisches Schrifttum . . . . .	508
Rabbinica . . . . .	509
Neues Testament . . . . .	509
Frühchristliches Schrifttum . . . . .	517
Altkirchliches Schrifttum . . . . .	517
Griechisches Schrifttum . . . . .	517
Römisches Schrifttum . . . . .	518
Personenregister . . . . .	519
Sachregister . . . . .	525

# 1. Exegetisches Kaleidoskop: Bilder zu Entstehung und Verstehen des Markusevangeliums

Ein Kaleidoskop ist ein optisches Gerät, mit dem sich im wörtlichen Sinne schöne Formen sehen lassen. Es ist kein wissenschaftliches Werkzeug, mit dem sich die exakte Beschaffenheit der Dinge erklären ließe. Die Funktionsweise des klassischen Kaleidoskops ist eine andere: Die unterschiedlichen Objekte – zumeist Stücke von farbigem Glas –, die locker zwischen zwei Glasplatten eingelegt sind, werden von den längs in das Rohr eingearbeiteten Spiegeln reflektiert. So werden nicht nur symmetrische farbige Muster sichtbar, sondern beim Drehen des Kaleidoskops verändern sich diese auch und ergeben neue, schöne Formen. Der Reiz des Kaleidoskops liegt nicht in der Abbildung der Einzelelemente, sondern in den Mustern, die entstehen, wenn die Lage der Objekte sich durch das Drehen des Rohrs verändert und die Spiegel andere Bilder erkennen lassen.

Ähnlich wie bei einem Kaleidoskop werden in der Evangelienforschung bei der Annäherung an den komplexen Prozess der Entstehung und Verschriftlichung von Jesuserinnerungen oder Jesustraditionen unterschiedliche Einzelelemente betrachtet. Dadurch lässt sich ein Eindruck davon gewinnen, wann und warum in welcher Form erinnert und weitergegeben wurde, bis schließlich die kanonische Fassung des uns bekannten Markusevangeliums vorlag. Diesen Prozess nachzuzeichnen ist eine nahezu unlösbare Aufgabe, die nicht nur von der Vielzahl der möglichen Faktoren, sondern auch von der Auswahl der einflussnehmenden hermeneutischen Prinzipien bestimmt ist, denn je nachdem, mit welchem „Turn“ das exegetische Kaleidoskop gedreht wird, zeigen sich andere Ergebnisse.

Der *Forschungsüberblick* kann, was das Markusevangelium betrifft, mittlerweile fast schon selbst als Literaturgattung, zumindest aber als eigenes Arbeitsgebiet gelten. Überblicke zu einzelnen Themen, aber auch zum gesamten Forschungsfeld gibt es in großer Zahl, angefangen mit den ebenso material- wie hilfreichen *Literaturberichten* von Lindemann über jeweils ein Jahrzehnt der Markusforschung,<sup>1</sup> die jüngst durch Breytenbach auf einer anderen Ebene ihre Fortsetzung fanden.<sup>2</sup> Ferner gibt es Übersichten zu einzelnen Fragestellungen wie etwa der Identität Jesu<sup>3</sup> oder Gattung und Kontextplausibilität<sup>4</sup>. Ein ganzes Kompendium zur Arbeit mit dem Markusevan-

1 LINDEMANN, Literaturbericht; LINDEMANN, Literatur II; LINDEMANN, Literatur III.

2 BREYTENBACH, Current Research.

3 NALUPARAYIL, Present State of Research; JOHANSSON, Identity of Jesus.

4 DORMEYER, Stand der Forschung.

gelium bietet William R. Telford. Er fasst die Publikationen und Trends der Markuskforschung seit 1980 in einem *Guide to Advanced Biblical Research*<sup>5</sup> zusammen, wobei er eine kommentierte Bibliographie in Form von Kurzübersichten bietet und so inhaltliche Schneisen in das Dickicht der Markuskforschung schlägt. Auf diesem Weg ermöglicht er es auch Markus-Novizinnen und Novizen, erste eigene Schritte zu unternehmen – zumindest aber die Pfade der Markuskforschung jenseits der *Wredestraße*<sup>6</sup> und des *Schmidtwegs*<sup>7</sup> zu verfolgen. Wie wichtig und hilfreich diese Arbeiten sind, lässt sich vor allem anhand der Aussagen von Markuskfachleuten erkennen, die gewöhnlich nicht verschriftlicht werden, wie das offene Eingeständnis einer der *Great Ladies* der US-amerikanischen Markuskforschung, die bei einer Sitzung der *Mark Section* im Rahmen des *Annual Meeting* der *Society of Biblical Literature (SBL)* 2012 in Chicago unumwunden zugab, nicht einmal alle neuen Kommentare der letzten zwanzig Jahre gelesen zu haben – es seien schlicht zu viele.<sup>8</sup>

Angesichts dieser Forschungslage hält man es vielleicht besser mit Cilliers Breytenbach und fragt nicht nur danach, was publiziert wurde, sondern auch nach den nicht behandelten Fragen.<sup>9</sup> Dass im internationalen Diskurs die Forschungsfelder *Mark as History*, *Mark as Literature*, *Mark as Story* und *Mark as Theology* eifrig diskutiert werden, ist keine neue Erkenntnis, ebensowenig wie die Feststellung, dass neue Methoden und Hermeneutiken besonders gerne und häufig an diesem Text erprobt werden.<sup>10</sup> Auffällig ist allerdings, dass der gesamte Erinnerungsdiskurs und die Fragen kulturwissenschaftlicher Bibellektüre weder in den aktuellen Forschungsüberblicken noch in den neueren Kommentaren eine Rolle spielen.<sup>11</sup> Auch nach Einzelstudien sucht man in diesem Bereich vergebens. Es scheint, als wäre dieser Forschungszugang allein in der Jesusforschung angekommen. Damit ist man bei der Frage, *was* erinnert wird, aber nicht notwendig, *wie* erinnert wird, *wer* erinnert und welche Auswirkungen diese Erinnerungen auf frühchristliche Identitätsbildungsprozesse haben.

Bei den Entwicklungen im methodisch-hermeneutischen Bereich lassen sich mit Fernando F. Segovia grob drei Etappen umreißen: a) *Historical Critical*, b) *Literary Criticism/(Socio)Cultural Criticism* und c) *Cultural Studies/Ideological Criticism*.<sup>12</sup> An den Übergängen zwischen diesen Stadien verortet

5 TELFORD, *Writing on the Gospel of Mark*. Einen guten Überblick über die Hauptlinien der Markuskforschung seit der Aufklärung bietet auch DORMEYER, *Markusevangelium*.

6 PERRIN, *The Wredestraße Becomes the Hauptstraße*.

7 PETERSEN, *Composition*, 191.

8 Vgl. auch DEWEY, *Historical Jesus*, 1845: „There has been an absolute explosion of commentaries on Mark in recent years.“

9 BREYTENBACH, *Current Research*, 13: „not only what was published, but rather what questions have not been addressed.“

10 BREYTENBACH, *Current Research*, 13 – 16; TELFORD, *Writing on the Gospel of Mark* 344 – 346.

11 Vgl. hierzu die Ausführungen bei BORMANN, *Kulturwissenschaft und Exegese*, und STRECKER, *Turn*.

12 SEGOVIA, *Cultural Studies*, 2 f; vgl. hierzu auch STRECKER, *Turn*, 27 – 32.

Segovia die größeren Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft: In den 1970er Jahren den *Narrative Turn* und in den 1990er Jahren den *Cultural Turn* – wobei die Zeitangaben hier eher für den englischen Sprachraum gelten. Die *Cultural Studies* sind nicht nur ein relativ neues, sondern auch ein sehr breites Forschungsfeld. Ein großer Teil dieser Forschung lässt sich weitgehend im Bereich der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte verorten.<sup>13</sup>

Der State of the Art im internationalen Forschungsdiskurs zum Markusevangelium ist nach wie vor der *Narrative Criticism*,<sup>14</sup> wenngleich auch andere – synchrone wie diachrone – Forschungszugänge weiter verfolgt werden. Das gilt sowohl für die Auslegung des Textes als auch für Fragen zu seiner Entstehung. Insgesamt zeichnet sich ein Konsens ab, dass für Rückfragen hinter den Text der Primat der Synchronie nicht aufgegeben werden kann.<sup>15</sup> Problematisch bleibt allein, dass die Forschungserkenntnisse der unterschiedlichen Hermeneutiken und methodischen Zugänge häufig nicht miteinander vernetzt werden:

Whereas Jesus researchers approach the Gospels as source materials to be excavated and sifted for valuable evidence, narrative critics approach the Gospels as creations in themselves to be explored and appreciated holistically, including their gaps and tensions. Thus one finds in key English-language scholars of the quest for the historical Jesus little interest in or use of the results of narrative criticism. Narrative criticism and historical Jesus research, at least in the United States and England, seem to have begun and remained as parallel tracks rather than as intersecting approaches.<sup>16</sup>

Dies gilt nicht nur für den englischen Sprachraum, sondern lässt sich auch auf den deutschen Forschungskontext übertragen. Wie bereits angedeutet, dürfen die getrennten Wege von Jesusforschung und Markusforschung mit ein Grund sein, warum gedächtnistheoretische Entwürfe bislang nicht in der Markusforschung angekommen sind.<sup>17</sup>

In den 1990er Jahren hat sich im Gefolge von *Narrative Criticism* und *Reader-Response-Criticism* das Spektrum der Textzugänge noch einmal erweitert, beispielsweise durch die *Cultural Studies* und den *Post-Colonial Criticism*, die als nahe Verwandte des *Reader-Response-Criticism*<sup>18</sup> beschrieben

13 Vgl. hierzu die Ausführungen bei SMITH, *Cultural Studies* und BRAKKE, *Cultural Studies*.

14 Vgl. BREYTENBACH, *Current Research*, 20.

15 BREYTENBACH, *Current Research*, 31.

16 MALBON, *Mark's Jesus*, 244 f.

17 Einen sehr guten Überblick über diese Diskussion bietet EVE, *Behind the Gospels*. Die kurz vor der Drucklegung dieser Studie erschienene Monographie ist dem hier vorgestellten Kaleidoskop von der Anlage her sehr ähnlich, in der Auswertung der Ergebnisse jedoch auf die historische Jesusforschung, die Quellenkritik und die synoptische Frage fokussiert.

18 FOWLER, *Reader Response*, 61: „first cousins of reader-response-criticism.“

werden können.<sup>19</sup> Seit der Jahrtausendwende sind *Aural/Oral Criticism* und *Performance Criticism* hinzugekommen.<sup>20</sup> In den meisten Fällen wurde auch hier das Markusevangelium als bevorzugter Untersuchungsgegenstand für eine neue Zugangsweise herangezogen.<sup>21</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass die Sekundärliteratur zum Markusevangelium zu einem unüberschaubaren Berg angewachsen ist und es auch weiter kein Ende mit dem Bücherschreiben nimmt. Entsprechend ironisch liest sich die Bemerkung im Einleitungsteil einer Dissertation: „It may seem that another book on Mark is the last thing we need in the field of biblical studies.“<sup>22</sup>

Das Bild des Kaleidoskops aufgreifend, wird auf den folgenden Seiten also weder die Geschichte der Evangelienentstehung in ihren einzelnen Etappen chronologisch nachgezeichnet, noch ein Überblick über die Forschungsgeschichte zum Markusevangelium gegeben, sondern es wird vielmehr – wie beim Blick durch ein Kaleidoskop – gezeigt, welche Muster entstehen, wenn die beteiligten Elemente in einer bestimmten Form angeordnet sind und welche neuen Bilder entstehen, wenn ein neuer *Turn* die Sehgewohnheiten anfragt. Dass ein solcher Blick auf das Phänomen der Evangelienentstehung an eine Perspektive gebunden ist und nicht vollständig sein kann, versteht sich von selbst. Er hat jedoch den Reiz, die Vorläufigkeit der erklärenden Bilder sichtbar zu machen, die in dieser Studie um ein weiteres vorläufiges erklärendes Bild bereichert werden. Diese letzte Drehung ist der kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretische Blick im Gefolge des *Cultural Turn*.<sup>23</sup>

Da die Frage der Entstehung und Verschriftlichung der Evangelien eine der Kernfragen nicht nur neutestamentlichen, sondern theologischen Forschens an sich darstellt, ist dieses Feld in besonderer Dichte bearbeitet worden. Jeder Stein ist, um es im Bild auszudrücken, mehrfach umgedreht und eingehend mit Hilfe unterschiedlichster Fragestellungen und Methoden analysiert worden. Entsprechend umfangreich ist die Forschungsliteratur zum Feld „Evangelienentstehung“, das naturgemäß auch Fragen zu Gattung, historischer Rückfrage und theologischen Absichten beinhaltet.

Ernst Käsemann hat in einer Replik auf seinen Lehrer Bultmann einmal formuliert: „Wissenschaft bewegt sich ja in Antithesen vorwärts.“<sup>24</sup> Am Bei-

19 Vgl. hierzu bspw. SEGOVIA, *Cultural Studies*; STRECKER, *Kulturwissenschaft und Neues Testament*, 9–15.

20 Vgl. BREYTENBACH, *Current Research*, 14 ff. Zum *Performance Criticism* vgl. einführend zum Markusevangelium BOOMERSHINE, *Audience Address and Purpose*. Ferner die Beiträge in: *Between Author and Audience and Performing the Gospel*. Eine theoretische Fundierung und Applikation des *Performance Criticism* auf Mk 2,1–3,6 hat PARK, *Mark's Memory Resources*, vorgelegt.

21 Vgl. ANDERSSON/MOORE, *Mark and Method*, ix.

22 ELLIOT, *Reconfiguring Mark's Jesus*, 3.

23 Zum *Cultural Turn* in der neutestamentlichen Wissenschaft vgl. STRECKER, *Turn*; DERS. *Kulturwissenschaften und Neues Testament*; ferner BORMANN, *Kulturwissenschaft und Exegese*.

24 KÄSEMANN, *Problem des historischen Jesus*, 189. Das Zitat geht weiter mit den Worten „und Bultmanns Radikalität fordert eine Reaktion geradezu heraus“.

spiel der Forschung zur Entstehung und dem damit verbundenen Verstehen des Markusevangeliums lässt sich die tiefere Wahrheit dieses Axioms gut studieren, denn hier zeigt sich – vielleicht deutlicher als anderswo – dass jede Position irgendwann ihre Gegenposition findet und jede These irgendwann von ihrer Antithese abgelöst wird.<sup>25</sup> Viele dieser Oppositionen sind im Laufe der Forschungsgeschichte ungelöst geblieben und stellen sich auch weiterhin als Paradoxa oder Herausforderungen. Als Beispiele für solche Oppositionen im Spannungsfeld „Evangelienentstehung“ können gelten:

---

Erinnerung eines Einzelnen (ggf. Augenzeugen) vs. Erinnerung einer Gruppe (soziale Erinnerung)

Apostel/Urgemeinde vs. Erinnerungsgemeinschaften

Historie/Biographische Geschichtserzählung vs. Kerygma

Historizität vs. Fiktionalität

Evangelisten als Sammler vs. Evangelisten als Theologen

Evangelisten als konservative Redaktoren vs. Evangelisten als konsequent gestaltende Theologen

Textentstehung in Schichten vs. Textentstehung aus einem Guss

Auslegung in Segmenten (Wachstumsstufen/entstehungsorientiert) vs. Auslegung im Fluss (Endtext/textbasiert)

Interessen einer Amts-/Machtposition vs. Interessen einer Gemeinschaft

Autorität (Urgemeinde und Apostel) wird gestützt vs. Autorität/Normativität wird geschaffen

Entstehung des Textes *für* eine Gemeinde vs. Entstehung des Textes *in* einer Gemeinde

Missionsschrift (ad extra) vs. vergegenwärtigende Erinnerung (ad intra)

---

### *Oppositionen im Forschungsfeld der Evangelienentstehung*

Anhand dieser Oppositionen werden nun einzelne Bilder oder Verstehensmuster, die beim Schütteln der „Glasstücke im Kaleidoskop“ entstehen können, kurz vorgestellt und in kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Hinsicht gewürdigt. Es geht im Folgenden darum, einen ersten Eindruck von

25 Vgl. hierzu auch MALBON, Narrative Criticism, 36.

der Vielschichtigkeit und Komplexität des Forschungsfeldes und den Ansatzpunkten für einen *kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretisch* orientierten Zugriff zu bekommen.

### 1.1 Ausgangspunkt: Abschied von traditionellen Vorstellungen

Die Tradition ging lange davon aus, dass die Evangelien unmittelbare Zeugnisse der Ereignisse um und mit Jesus waren. Diese Vorstellung hat sich über viele Jahrhunderte gehalten und wurde erst im Laufe der Aufklärung nachhaltig erschüttert und schließlich weitestgehend aufgegeben. Um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert begann sich als Konsens durchzusetzen, dass es sich bei den Evangelien, auch bei Markus und Q, *nicht* um unmittelbaren Zeugnissen handelt und die Texte keine Brücke zur Geschichte Jesu darstellen.<sup>26</sup> In der Diktion der Zeit könnte man formulieren, dass sich die Einsicht durchzusetzen begann, dass der Ostergraben nicht durch die Evangelien überbrückt und der Weg zu den Ereignissen zurück sich nicht mehr verfolgen lässt. Es wurde immer klarer, dass es sich bei den Evangelien nicht um Aufzeichnungen der Lehre und des Lebens Jesu, „sondern um die Verkündigung von der *Person* Jesu Christi, *des Sohnes Gottes*“<sup>27</sup> handelt. Es wurde ferner deutlich, dass die Trägerkreise der Jesuserinnerung, die hinter den verschriftlichten Evangelien stehen, ein gewisses Gewicht bei der Formung und Überlieferung der Stoffe haben und diese mitprägen:

Damit erhält der österliche *Glaube der Gemeinde* als ein zwischen dem Jesus der Geschichte und den synoptischen Quellen vermittelndes Phänomen eine selbständige methodische Bedeutung und neben die Frage, wieweit die synoptischen Quellen authentisch *berichten*, tritt die andere, wie weit sie authentisch berichten *wollen*.<sup>28</sup>

Die Frage, wie sich Kerygma und Bericht zueinander verhalten, ist hier zunächst nicht thematisiert, wird als Treibgut aber weiter mitgenommen und taucht später wieder im Diskurs auf. Hermeneutisch gesehen handelt es sich um unterschiedliche Kategorien: Die Verkündigung hat den Anspruch *„authentisch“* zu sein, während der Bericht *objektiv* sein will. Für beides gibt es unterschiedliche Kriterien. In diese Richtung deutete Martin Kähler bereits 1892, als er die Evangelien als Verkündigung verstand und damit als nicht geeignet, historische Rückfragen zu stellen:

26 Vgl. hierzu die pointierte Zusammenfassung bei BACKHAUS/HÄFNER, *Zwischen Konstruktion und Kontrolle*, 136: „Die Schriften des Neuen Testaments wurden nicht geschrieben, um die Nachwelt über historische Sachverhalte zu informieren. Der Nachwelt ist dies anderthalb Jahrtausende nicht aufgefallen.“

27 WEIS, *Urchristentum*, 540. Hervorhebungen im Original.

28 SCHMITHALS, *Evangelien*, 600. Hervorhebungen im Original.

Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann. Ich betone: für eine Biographie Jesu von Nazareth von dem Maßstabe heutiger geschichtlicher Wissenschaft. Ein glaubwürdiges Bild des Heilandes für Gläubige ist ein sehr anderes Ding.<sup>29</sup>

Der Unterschied zwischen beidem wird hier gewissermaßen *materialiter* verstanden. Heute würde man vermutlich von einem *formalen* Unterschied sprechen:

Denn die geschichtlichen Tatsachen, welche die Wissenschaft erst klar zu stellen hat, können *als solche* nicht Glaubenserlebnisse werden; und darum fließen Geschichte Jesu und christlicher Glaube wie Öl und Wasser auseinander, sobald der Zauber begeisterter und begeisternder Schilderung seine Kraft verliert.<sup>30</sup>

Was bleibt, ist letztlich der Begriff der Erinnerung, der bereits in der Antike mit den Evangelien verbunden war. Justin galten die Evangelien als ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν,<sup>31</sup> Papias spricht in Bezug auf Markus ebenfalls von dessen Erinnerung (ὅσα ἐμνεμόνευσεν) und dass dieser die Lehre (διδασκαλία) des Petrus zumindest in Teilen so aufschrieb, wie er sich erinnerte (ὡς ἀπεμνημόνευσεν).<sup>32</sup> Die Vorstellung von der schriftlichen Erinnerung an die mündlich vorgetragene Lehre (γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας) greift Euseb, der Papias zitiert, an anderer Stelle erneut auf.<sup>33</sup> Anders als das Matthäus- und Johannesevangelium, die ihm als Erinnerungen an die Lehre des Herrn gelten (τῶν τοῦ κυρίου διατριβῶν ὑπομνήματα),<sup>34</sup> sei das Markusevangelium zwar auch Erinnerung, jedoch vermittelte. Sie stamme nicht aus erster Hand, sondern aus zweiter: Markus schreibe die Erinnerung an die Lehre des Petrus auf. In unserem Zusammenhang interessant ist der Grund, der bei Euseb für die Verschriftlichung angeführt wird: Die Zuhörer des Petrus baten um Verschriftlichung seiner Worte, es reichte ihnen nicht aus, sie nur ein einziges Mal zu hören.<sup>35</sup> Der Text überbrückt die Abwesenheit des Apostels und bewahrt seine Worte in einem anderen Medium auf, damit sie immer wieder zu Gehör gebracht werden können. Der Text tritt hier an die Stelle des gesprochenen Wortes. In der Lesart von Euseb geschieht dies ohne einen Autoritätsverlust, da Petrus diese Vorgänge im Geiste geoffenbart wurden und er die Schrift für die Lesung in den Kirchen gewissermaßen approbiert habe.

Selbst wenn man die in Eusebs Text erkennbaren Kirchenstrukturen des vierten Jahrhunderts einmal beiseitelässt, ist interessant zu sehen, welchen

29 KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, 21.

30 KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, 51.

31 Justin, 1.apol. 66,3; 63,7; dial. 100,4; 101,3; 102,5; 103,6,8; 104,1; 105,1,5 f; 106,1,3 f; 107,1.

32 Papias, Frag. V (Euseb, h.e. III 39,15).

33 Euseb, h.e. II 15,1.

34 Euseb, h.e. III 24,5.

35 Euseb, h.e. II 15.

Stellenwert Erinnerung hier bekommt und worauf sie sich richtet. Schon Papias war zwar von authentischer Zeugenschaft ausgegangen, aber nicht von objektiven Berichten. Er lässt vielmehr das Verständnis einer bedarfs- und damit hörerorientierten Lehrtätigkeit des Petrus durchklingen. Ebenfalls war es bei Papias nicht um eine strukturierte Gesamtdarstellung der Worte und Taten Jesu in ihrer chronologischen und kausallogischen Reihenfolge gegangen, sondern Petrus gab Zeugnis von seiner eigenen Erinnerung – in einzelnen ungeordneten Episoden und aus seiner eigenen Perspektive. Der gleiche Gedanke findet sich auch bei Euseb. Nicht um eine wahrheits- und detailgetreue Darstellung des Lebens Jesu geht es bei ihm, sondern das Markusevangelium stellt die Erinnerung an die Lehre des Petrus dar. Von Geschichtsschreibung ist hier nicht die Rede, sondern von verkündigender Lehre (τῆ τοῦ θεοῦ κηρύγματος διδασκαλία), die in ihrer schriftlichen Form ebenfalls wieder Verkündigung sein soll (τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις).<sup>36</sup>

Letztlich ist es der Begriff der Erinnerung oder ein gewisses Verständnis derselben, der im Gefolge der antiken Zeugnisse eine leitende Kategorie hätte werden können, aber nicht wurde. Was im Laufe der Geschichte viel stärker nuanciert wurde, war einerseits die Pragmatik der Texte als Verkündigung und andererseits ihre Autorität, die auf Augenzeugenschaft und/oder einer Traditionskette beruht, wobei die Autorität der Zeugen und die vermeintliche Objektivität des Zeugnisses immer mehr verschmolzen. Doch auch diese Vorstellungen galt es irgendwann zu verabschieden. In seinen Überlegungen erteilt Kähler sowohl einer naiven Inspirationslehre als auch einer positivistischen Darstellung eine Absage: Nicht objektive Urkunden sind ihm die Evangelien, sondern perspektivisch gebundene Erinnerungen.<sup>37</sup> In kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischer Lesart lässt sich das so verstehen, dass hier von Vorgängen innerhalb des *sozialen Gedächtnisses* gesprochen wird und die Bitten der Hörer des Petrus um Verschriftlichung den Wunsch nach Sicherung und zeitlicher Entfristung seines ephemeren Zeugnisses darstellen.

Bei der Traditionskritik ging es auch darum, das Verhältnis von Leben und Verkündigung Jesu und frühchristlichem Kerygma einerseits und zwischen authentischem Gut und späteren Zuwächsen andererseits unterscheiden zu können. Dabei wurde die Dichotomie zwischen dem originalen Jesusgut einerseits und der gemeindlichen, historisch eher unzuverlässigen Verkündigung andererseits selten angefragt. Das war – etwas holzschnittartig dargestellt – letztlich auch die Grundlage der Annahme, dass die redaktionskritische Scheidung eine Brücke zum authentischen Jesusgut, der *ipsissima vox*, sein könnte. In diesem Zusammenhang kommt auch die Frage der mündlichen Tradition stärker in den Blick. Wenn die Evangelien nicht aus einem Guss sind, braucht es Vorstufen, die nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich

36 Euseb, h.e. II 15,2.

37 Vgl. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, 103.

sein können. Mündlichkeit war der damaligen Forschung eher fremd, sodass die traditionellen Ansätze fast durchweg mit dem Problem zu kämpfen haben, dass sie von der Schriftlichkeit her denken. Zutreffend ist hingegen die Annahme, dass Tradition auch in oralen Kulturen nicht „formlos“ überliefert wird und entsprechend die Traditionen, auf denen die Evangelien fußen, ebenfalls nicht ohne eine gewisse Form denkbar sind. Diese Erkenntnis bildet die Grundlage der älteren Formgeschichte, deren Anliegen es war, über die Bestimmung und Analyse der kleinen Einheiten aus den Texten authentisches Jesusgut zu destillieren.

## 1.2 Von Episoden und Rahmen: Formgeschichte

Die beiden prominentesten Vertreter der formgeschichtlichen Schule, Rudolf Bultmann und Martin Dibelius, situieren die Entstehung des Markusevangeliums in einer konkreten historischen Gemeindesituation und untersuchten den Sitz im Leben der einzelnen Textgattungen des Evangeliums, um ihre Herkunft und Entstehung zu erläutern. Beiden gemein ist die Annahme, dass die Gemeinde die Trägerin der Jesuserinnerung ist, welche später vom Evangelisten verschriftlicht wird. Die Tätigkeit des Evangelisten wird in dieser Konzeption als Sammlung und Montage des Materials verstanden, weniger als eigenständige theologische und schriftstellerische Leistung. Der Beitrag des Evangelisten beschränkt sich auf die Schaffung eines Rahmens, der sich durch genauere Textanalyse entfernen lässt, um die eigentliche Jesustradition sichtbar zu machen.<sup>38</sup> Der Grundstock und die Keimzelle aller Traditionen sind dabei „die Urgemeinde und das frühe palästinensische Christentum.“<sup>39</sup> Damit zeigt sich eine deutliche Verschiebung weg von den antiken Vorstellungen. Nicht mehr die Evangelisten – in unserem Falle Markus – sind Träger der Überlieferung, sondern die Gemeinde. Was die Formgeschichte jedoch aus der antiken Vorstellung aufgreift, ist der Gedanke, dass die Episoden ohne Kontext übertragen wurden – Papias spricht von οὐ μέντοι τάξει –,<sup>40</sup> ent-

38 So insbesondere bei SCHMIDT, Rahmen der Geschichte Jesu. Zur Kritik an Schmidt vgl. SCHRÖTER, Historizität der Evangelien, 204.

39 VON CAMPENHAUSEN, Entstehung des Neuen Testaments, 111. Für spätere Forschergenerationen, die noch immer intensiv an Kanonfragen ringen, in seiner Überzeugtheit fast schon irritierend ist der Einstieg v. Campenhausens in seinen Beitrag: „Nun ist die Geschichte der Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften, ihres Zusammenrückens und ihrer abschließenden Bestätigung im Rahmen des Neuen Testaments, aufs Ganze gesehen, kein Problem mehr. Alle Einleitungen und Kanongeschichten geben darüber Auskunft, und die noch offenen Fragen betreffen fast nur Quisquilien, die für den Nicht-Fachmann ohne Interesse sind“ (ebd. 109).

40 Papias, Frag. V (Euseb, h.e. III 39,15).

sprechend nahe liegt Karl Ludwig Schmidts Schluss, dass der Rahmen sekundär hinzugekommen sei:

Die älteste Jesusüberlieferung ist ‚Perikopen‘-Überlieferung, also Überlieferung einzelner Szenen und Aussprüche, die zum größten Teil ohne feste chronologische und topographische Markierung innerhalb der Gemeinde überliefert worden sind. Vieles, was chronologisch und topographisch aussieht, ist nur der Rahmen, der zu den einzelnen Bildern hinzukam.<sup>41</sup>

Bultmann führt diese Gedanken weiter. Bei ihm ist ebenfalls die Gemeinde die Trägerin der Tradition, der Evangelist lediglich eine Art „ausführendes Organ.“ Auch bei Bultmann ist, wenn er den Evangelisten den Stoff nach den Bedürfnissen der Gemeinde ordnen sieht, letztlich von einer perspektivischen Gestaltung auszugehen:

Das Mk-Evg. ist das Werk eines in der Gemeintheologie stehenden Verfassers, der die ihm überkommene Tradition nach den Gesichtspunkten des Gemeindeglaubens ordnet und bearbeitet – das war das Ergebnis; und die Aufgabe, die für die geschichtliche Forschung daraus folgte: die Schichten im Mk zu sondern und zu erkennen, welches die alte geschichtliche Tradition ist, die der Verfasser bearbeitet.<sup>42</sup>

Die Aufgabenstellung der Exegese ist damit gleich mitskizziert: Die Trennung von Episode und Rahmen oder die Scheidung von Tradition und Redaktion. Eine spezielle Variation des „Episode und Rahmen“-Themas stellen die Sammelberichte dar. Schmidt war davon ausgegangen,

daß solch ein Sammelbericht jünger ist als die Einzelaneddote. Während diese in der Tradition ein kräftiges Weiterleben führt, ist das bei solchen Resumés nicht der Fall. Und während man den Ursprung einer anekdotischen Einzelerzählung nicht bestimmt aufzeigen kann (sie ist irgendwie ganz natürlich wie von selbst gewachsen), ist der Sammelbericht das Erzeugnis eines bestimmten Autors, also ein künstliches Produkt, dessen Existenz durch eine schriftliche Fixierung gesichert ist. In unserem Falle denken wir an den Evangelisten selbst, der diese Einzelgeschichten zusammengestellt und durch einen solchen Sammelbericht miteinander verknüpft und in einen weiteren Rahmen einbezogen hat.<sup>43</sup>

Auch in diesem Falle zeigt sich: Keine These ohne Gegenthese. Der von Schmidt postulierte sekundäre Charakter der Sammelberichte gegenüber den Einzelepisoden wurde von Charles Harold Dodd wieder infrage gestellt. Dodd ging davon aus, dass einzelne Perikopen ebenso wie auch größere Komplexe und Gesamtübersichten über das Wirken Jesu tradiert wurden. Als Inhalts-

41 SCHMIDT, Rahmen der Geschichte Jesu, V.

42 BULTMANN, Geschichte, 1.

43 SCHMIDT, Rahmen der Geschichte Jesu, 105.

punkte für Letztere galten ihm insbesondere Apg 10,37 – 41 und 13,23 – 31; in der Zusammenstellung aller Summarien sah er eine analoge Komposition.<sup>44</sup>

Beide Positionen sind eifrig diskutiert worden, wobei Dodds Position stärker den englischen, Schmidts Position stärker den deutschen Sprachraum dominiert hat. Als vorläufiges Ergebnis lässt sich festhalten:

What seems to be emerging from this analysis is that the summary statements are generalized non-specific descriptions of the ministry of Jesus intended to expand it beyond the few typical episodic incidents in the Gospel. They are not summaries in the narrow sense that they summarize new activities over broad general geographical areas and indefinite periods of time. The action narrated in the summary is clearly distinguishable from that narrated in the episodes. While one might argue that the summaries supply cohesion in various ways to an episodic and poorly integrated narrative, evidence for the summaries providing a basic structural framework for the Gospel is still lacking.<sup>45</sup>

Die Vorstellung vom historisch zutreffenden Rahmen, in den die Einzelepisoden mehr oder minder glücklich eingepasst wurden, war damit vom Tisch – zum einen, weil es nicht möglich war, diese These zu verifizieren, zum anderen, weil im Zuge der Annahme des Markusevangeliums als eines *literarischen* Textes sich auch die Erkenntnis durchsetzte, dass der „Rahmen der Geschichte Jesu“ kein geographischer, sondern ein narrativer ist.<sup>46</sup>

Das formgeschichtliche Paradigma hat die Forschung bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg hinein dominiert und wurde schließlich vom redaktionsgeschichtlichen Paradigma, das im folgenden Bild skizziert wird, abgelöst. Ansätze, die sich von dieser Forschungstendenz absetzten, wurden dabei so stark abgedrängt, dass sie im Laufe der Forschungsgeschichte kaum rezipiert wurden. Dieser Umstand betrifft beispielsweise Ernst von Dobschütz' Ansatz, der in einer Zeit die Erzählkunst in der Komposition des Markusevangeliums beschrieb, in der „Studien in Bezug auf die literarische Komposition unserer Evangelien [...] nicht sehr im Schwange“ waren und man „sich eben mehr für die Vorgänge auf dem Gebiete der mündlichen Überlieferung, die der schriftlichen Fixierung durch die Evangelisten voranging“, interessierte. Von Dobschütz ging davon aus, man würde „diese vorangegangene mündliche Überlieferung nie richtig beurteilen können, wenn man sich nicht zuerst über das Verfahren der Evangelisten bei der schriftlichen

44 DODD, Framework, 398 ff.

45 HEDRICK, Summary Statements, 303 f. Der „gegenwärtige Stand“ von Hedrick bezieht sich auf das Jahr 1984, doch die These von Dodd hat sich auch weiterhin nicht belegen lassen. Vgl. hierzu auch ONUKI, Sammelbericht als Kommunikation, 2 – 11. Die Studie von Onuki zeigt, dass die entstehungsgeschichtliche Rückfrage zu den Sammelberichten dem literarischen Charakter der Evangelien letztlich nicht gerecht wird und auch hier grundsätzlich anders gefragt werden muss, vgl. ebd. 11 – 22.135 – 141.

46 Vgl. BREYTENBACH, Mark and Galilee, 76.

47 VON DOBSCHÜTZ, Erzählkunst, 193.

Festlegung der Tradition klar geworden ist.<sup>48</sup> Er beschritt damit gewissermaßen den umgekehrten Weg zum geltenden Forschungstrend. Sein Fazit antizipiert, was die Redaktionsgeschichte – wenngleich in anderer Form – später als wichtige Errungenschaft festgehalten hat, nämlich die eigenständige Kompositionsleistung des Evangelisten:

Ist es nun wirklich Markus oder ist dieser nur der Dolmetscher, und der eigentliche Erzähler etwa Petrus? Man wird hierüber schwerlich etwas sicheres ausmachen können, doch legt die ganze Komposition des Markusevangeliums nahe, Markus nicht einfach als unselbständigen Tradenten einer schon vor ihm in ihren Zusammenhängen fixierten Tradition, einer festen Überlieferung zu denken. Der Ruhm, den Aufbau der evangelischen Geschichte, so wie wir sie jetzt haben, geschaffen zu haben, wird doch Markus verbleiben.<sup>49</sup>

Ein wesentlich prominenteres Beispiel für die Dominanz des geltenden Paradigmas ist die von Käsemann formulierte These, dass der Zugang zur Jesusgeschichte narrativ vermittelt ist. Auch sie wurde kaum zur Kenntnis genommen und erst im Zuge der narrativen Kritik wieder aufgegriffen. Käsemann hatte vor dem Paradigmenwechsel zur Redaktionsgeschichte die Bedeutung des erzählerischen Charakters der Evangelien herausgearbeitet:

So sind wir vergangener Geschichte gegenüber auf das Erzählen angewiesen, wenn wir Kunde von ihr erhalten wollen. Alle Historie wird uns nur durch Tradition zugänglich und durch Interpretation verständlich. Denn die in ihr geschehenen Fakten zu kennen, nützt uns allein sehr wenig. Rationalismus wie Supranaturalismus sind zwar zu allen Zeiten bemüht gewesen, die Glaubwürdigkeit der im NT berichteten Fakten teilweise oder ganz zu erhärten. Aber was ist bei solchem Bemühen an Wahrheit herausgekommen?<sup>50</sup>

In den Evangelien erscheine das Kerygma im Gewand der Historie, es „muss auffallen, daß nur die Evangelien die Christusbotschaft im Rahmen der Geschichte des irdischen Jesus darbieten.“<sup>51</sup> Auch hier begegnet wieder das Bild von Botschaft und Rahmen, allerdings aus einer anderen Perspektive, denn Käsemann hält es für nicht möglich, die christliche Botschaft vom Leben Jesu zu trennen. Der Kern des Problems ist also das Geschichtsverständnis – ein Problem, das im Laufe der Forschungsgeschichte immer wieder begegnen wird. In Käsemanns Sicht verbinden die Evangelisten

historische Tendenzen mit dem Kerygma und bedienen sich einer historisierenden Darstellungsweise. Anders gesagt: Während die Dimension der Vergangenheit des Evangeliums und der Christologie bei Paulus und Johannes in den Schatten von Gegenwart und Zukunft rücken kann, ohne freilich völlig getilgt zu werden, be-

48 VON DOBSCHÜTZ, *Erzählkunst*, 193.

49 VON DOBSCHÜTZ, *Erzählkunst*, 198.

50 KÄSEMANN, *Problem des historischen Jesus*, 190.

51 KÄSEMANN, *Problem des historischen Jesus*, 192 f.

herrscht gerade diese Dimension der Vergangenheit die Verkündigung der Synoptiker, so gewiß dabei kerygmatische und paränetische Interessen der Gegenwart verfolgt werden.<sup>52</sup>

Die Evangelisten treten damit nicht als Sammler und Tradenten ans Licht, „zweifellos beherrscht sie das kerygmatische Interesse. Doch geben sie dem in Gestalt von Evangelien Ausdruck, die als solche eben nicht Predigt, sondern Bericht sind.“<sup>53</sup> Das Interesse der Evangelisten ist also ein kerygmatisches, kommt aber nicht im Gewand der Predigt, sondern in historisierender Einleitung daher. Dennoch darf es nicht als Geschichte missverstanden werden:

Es geht nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, kritisch rechte von falscher Botschaft zu trennen, und das geschieht eben mit Hilfe dessen, der damals der historische Jesus war und sein musste.<sup>54</sup>

Das hat auch Auswirkungen auf die historische Rückfrage. Hier bleibt Käsemann skeptisch. Wiewohl er nicht leugnen würde, dass es den historischen Jesus gab, geht er davon aus,

daß wir nur durch das Medium der urchristlichen Botschaft zu diesem Jesus Zugang gewinnen und daß solche Botschaft uns diesen Zugang primär gerade nicht öffnet, sondern versperrt. Der historische Jesus begegnet uns im NT, der einzigen wirklichen Urkunde über ihn, eben nicht, wie er an und für sich gewesen ist, sondern als der Herr der an ihn glaubenden Gemeinde.<sup>55</sup>

Käsemanns Argumentation antizipiert hier im Grunde den kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretischen Blick: Es geht nicht um die Geschichte an sich und auch nicht um die Authentizität des Dargestellten, sondern der perspektivisch-bedürfnisorientierte kerygmatische Zugriff auf den Stoff zeigt, dass es um die Konstitution einer Gruppe geht, die sich auf die „richtige“ Botschaft beruft. Identitätskonstruktion geschieht hier durch Abgrenzung von dem, was von der Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft – jenseits historischer Verlässlichkeit – als „falsche“ Botschaft verstanden wird. Es läge nahe, von fundierender Erinnerung oder gedeuteter Erfahrung zu sprechen, doch die Diskussion zeigt, dass die Kategorie der Erinnerung spätestens zu diesem Zeitpunkt verabschiedet wurde. So werden die formgeschichtlichen Ansätze beispielsweise bei Pierre Benoît, der eine zeitgenössische katholische und französische Perspektive bietet, folgendermaßen gewürdigt:

Es ist durchaus anzunehmen, daß von den vielen Jesuserinnerungen gerade solche ausgewählt und überliefert wurden, die zur Begründung der Lehre dienten oder als

52 KÄSEMANN, Sackgassen, 54.

53 KÄSEMANN, Sackgassen, 54. Wobei festzuhalten ist, dass die Begrifflichkeit bei Käsemann selbst schillert und die Faustformel Evangelium = Bericht nicht aufgeht. Vgl. hierzu auch KÄSEMANN, Problem des historischen Jesus, 191.

54 KÄSEMANN, Sackgassen, 55.

55 KÄSEMANN, Problem des historischen Jesus, 194.

Lebensregeln für die ersten Christen brauchbar waren. Wenn die Formgeschichte sich darauf beschränkte, könnte man sie nur beglückwünschen. Aber die Formgeschichtler gehen viel weiter und kommen zu ganz anderen Feststellungen. Wir sprechen von ‚Erinnerungen‘, sie sprechen von ‚Gemeindebildungen‘. Die Tradition hat nicht nur gesammelt und ausgewählt, sie hat auch vor allem erfunden.<sup>56</sup>

Dass die Überlieferung mündliche und schriftliche Traditionen analog behandelt, wird sich als eines der größten Probleme der Formgeschichte herausstellen.<sup>57</sup> Schon Vincent Taylor formulierte hierzu: „The first question is whether any definite oral forms existed in primitive Christianity and whether the Form-Critics have succeeded in isolating them.“<sup>58</sup> Diese Annahme wird von der Oralitätsforschung überwunden, die zeigen wird, dass die Urform nicht der Wirklichkeit mündlicher Kompositionen entspricht und Formen und Gattungen flüssig sind.<sup>59</sup> Es zeichnet sich hier bereits ab, dass die Formkritik von der Schriftlichkeit her denkt und damit letztlich von falschen

56 BENOIT, Überlegungen, 37. Benoit formuliert ferner: „Kann man sich vorstellen, daß ein soziales Gebilde, eine amorphe Masse anonymer Menschen in der Lage sei, eine Überlieferung zu schaffen, und vor allem eine so ursprüngliche Überlieferung wie die christliche? Unsere Kritiker berufen sich auf die Entdeckungen der modernen Soziologie. Man habe die Rolle der Masse in den großen geistigen, sozialen, religiösen oder sonstigen Bewegungen kennen gelernt. Das ist wahr. Die Masse spielt eine Rolle, aber eine solche ganz besonderer Art, die ihre Grenzen hat. Die Masse nimmt Impulse auf, verschafft ihnen Resonanz und Wirkungsbreite. Aber die Anregungen müssen ihr gegeben werden, sie schafft sie nicht selbst. Die Masse kann einer Lehre ihre volkstümlichen Ausdrucksweisen aufprägen, aber sie muß diese Lehre empfangen, sie schafft sie nicht“ (ebd. 44). Die Kritik geht hier am Kern der Sache vorbei, denn die Urgemeinde, die als Trägerin der Tradition gilt, war keine „amorphe Masse“, sondern ein recht überschaubarer Kreis. Inwieweit ein solcher eine Tradition schaffen konnte, wird nicht thematisiert, was doppelt überraschend ist, als Benoit die Werke seiner französischen Kollegen wie Durkheim und Halbwachs durchaus hätte kennen dürfen. Die Vermutung muss wohl dahin gehen, dass die Vorstellung der Gemeinde, die Traditionen schafft, generell quer zu seinem inspirationstheologischen Ansatz steht.

57 Vgl. hierzu SCHRÖTER, Erinnerung an Jesu Worte, 15: „Mit der Anknüpfung an Herder übernimmt Dibelius nämlich zugleich auch dessen Vorstellung von einer im Volksleben entstandenen Tradition, die nicht nur zu der in der ersten Hälfte des 19. Jh. entwickelten literarischen Lösung der synoptischen Frage in einem merkwürdigen Gegensatz steht, sondern auch die Suche nach den ‚reinen Formen‘ in die Synoptikerforschung einträgt, die bis in die Gegenwart hinein ein sowohl in einer fehlenden Klarheit bezüglich der Unterscheidung von ‚Form‘ und ‚Gattung‘ als auch zu einer auf problematische Weise gehandhabten Literarkritik mit dem Ziel des Erreichens der vorsynoptischen Formen geführt hat. Es muß deutlich gesagt werden, daß die Berufung auf Herder den Blick für eine Verhältnisbestimmung vorsynoptischer Traditionen und deren Aufnahme in die Evangelien eher getrübt hat und die Synoptikerforschung bis heute belastet.“

58 TAYLOR, Formation of the Gospel Tradition, 29.

59 KELBER, The Generative Force of Memory, 17. Vgl. dazu schon BENOIT, Überlegungen, 34: „In Wirklichkeit sind die von Dibelius geforderten ‚reinen‘ Formen die Ausnahme, wenn sie überhaupt existieren! Nicht zu Unrecht hat M. Goguel gesagt, ‚es sei kaum ein Paradox, wenn man behaupten wolle, daß es nur Mischformen gibt‘. Das wirkliche Leben ist vielgestaltig und spottet der am grünen Tisch ausgedachten Klassifizierungen.“

Voraussetzungen ausgeht – auch wenn es noch geraume Zeit dauern wird, bis dies so klar formuliert wird.

### 1.3 Vom Tradenten zum Theologen: Redaktionsgeschichte

Die Grundannahme, die Gemeinde sei Trägerin der Erinnerung gewesen, wurde im Zuge der Redaktionsgeschichte zugunsten der Vorstellung vom Evangelisten oder Redaktor als Träger und Verwalter ihm zugeflossener Traditionen aufgegeben.<sup>60</sup> Es war ein notwendiger Schritt, diejenigen als Theologen und Schriftsteller zu rehabilitieren, die die Evangelien verschriftlicht haben. Gleichwohl führte dies zu neuen methodischen Problemen. Zum einen ist es problematisch, dass das Material, das der Evangelist/Redaktor verarbeitet, gewöhnlich als schriftliche Vorlage verstanden wird. Je nachdem, mit wie vielen Redaktionsstufen die einzelnen Modelle zur Entstehung der Evangelien arbeiten, werden auch mehrere mündliche und schriftliche Wachstumsstufen angenommen, die jeweils zu erklären und zu rekonstruieren sind. Da hier nicht auf der Basis vorliegender Texte gearbeitet wird, muss dieses Verfahren notwendig stark hypothetisch bleiben. Zum anderen hat das Konzept die Schwäche, von der literarkritischen Analyse ohne Ausgriff auf das zugrunde liegende Textmodell auf das Wachstum der Texte zu schließen, also synchrone Beobachtungen direkt diachron auszuwerten. Dies ist insofern problematisch, als hier mit Kohäsion und Kohärenz eine textgrammatische und eine kognitionswissenschaftliche Kategorie ohne Zwischenschritte miteinander verbunden werden.<sup>61</sup> Auch bleibt das Problem der „reinen Form“, das sich schon in der Formgeschichte abzeichnete, ebenso erhalten wie der Umstand, dass die Scheidung von Tradition und Redaktion im Markusevangelium nur im Zirkel möglich ist:

Bei dieser Forschungsaufgabe waltet also ein *hermeneutischer Zirkel*, der für den Forscher leicht zur verfänglichen Schlinge werden kann: Die Redaktion des Mk läßt sich umso besser erkennen, je genauer man die vom Evangelisten aufgenommenen Traditionen als solche bestimmen kann; diese Bestimmung ist umgekehrt umso besser möglich, je genauer das redaktionelle Gut und Interesse des Mk festgestellt ist. Jede dieser Erkenntnisse setzt also im Grunde die andere voraus.<sup>62</sup>

60 Zum Aufbruch in die Redaktionskritik vgl. RIESENFELD, Tradition und Redaktion im Markusevangelium. Die erste redaktionskritische Studie zum Markusevangelium hat MARXSEN, Der Evangelist Markus, vorgelegt.

61 Vgl. hierzu BECKER, Was ist „Kohärenz“, 101.

62 SCHMITHALS, Evangelium nach Markus, 31 f. Hervorhebung im Original. Vgl. hierzu bspw. den entsprechenden Schritt im Methodenbuch: „Die Unterscheidung zwischen der Tradition und der redaktionellen Arbeit des Evangelisten erleichtert es, das literarische und theologische Profil des jetzt vorliegenden Text (sic!) klarer zu erkennen“ (CONZELMANN/LINDEMANN, 84). Ein m.E. „klassischer Fehler“ bei diesem Zugang ist die Suche nach „markinischem Vorzugsvo-

**Die Autorin**

PD Dr. theol. Sandra Hübenthal ist Privatdozentin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und lehrte in den vergangenen Jahren an den Universitäten Basel, Frankfurt, Köln und Saarbrücken, der RWTH Aachen sowie der Hochschule Sankt Georgen.

**FORSCHUNGEN ZUR RELIGION UND LITERATUR DES AT UND NT**

**BAND 253**

Auf der Basis kulturwissenschaftlicher Erkenntnisse zum sozialen Erinnern generiert Sandra Hübenthal ein Lesemodell für biblische Texte als kollektive Erinnerungstexte und expliziert dieses Modell am Markusevangelium. Dabei wird das Markusevangelium als fundierender Text (»founding story«) einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die Identität auf der Basis ihrer Jesuserinnerungen entwirft, gelesen und ausgelegt. Die Studie ist somit einerseits ein Stimulans zur Methodenreflexion in der Markusforschung und andererseits ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch.

ISBN: 978-3-525-54032-9



9 783525 540329

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)