

Rudolf Bultmann

Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft

Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT

Band 12

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

RUDOLF BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft

RUDOLF BULTMANN
Die Geschichte der synoptischen Tradition
Ergänzungsheft

RUDOLF BULTMANN

Die Geschichte der synoptischen Tradition

ERGÄNZUNGSHEFT

Bearbeitet von Gerd Theißen
und Philipp Vielhauer

5. Auflage



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Bultmann, Rudolf:

Die Geschichte der synoptischen Tradition / Rudolf Bultmann. –
Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.

Erg.-H. / Bearb. von Gerd Theissen u. Philipp Vielhauer. – 5. Aufl.
1979.

ISBN 3-525-53108-7

NE: Theissen, Gerd [Bearb.]

5. Auflage 1979

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; 1971. Printed in Germany.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch
oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.
Druck: fotokop, Darmstadt. Bindearbeiten: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Bei der Fortführung des Ergänzungsheftes wurden alle Nachträge nach Perikopen und Gattungen sachlich geordnet entsprechend den jeweiligen Abschnitten in der „Geschichte der synoptischen Tradition“. Hinweise auf die Seiten des Hauptwerkes blieben erhalten, Hinweise auf Zeilen nur, wenn dies zum Verständnis notwendig ist. Der Text der bisherigen Auflagen des Ergänzungsheftes wurde (mit geringfügigen redaktionellen Änderungen) vollständig übernommen. Die Fortführung umfaßt die exegetische Literatur von 1959 bis Mitte 1970 in Auswahl. Gelegentliche Überschneidungen mit dem bisherigen Text des Ergänzungsheftes waren unvermeidlich. Für die Wiedergabe und Beurteilung der in der Neuauflage hinzugefügten Literatur ist der Unterzeichnete verantwortlich.

Bonn, im Oktober 1970

Gerd Theißen

Abkürzungen

BiblArch	= The Biblical Archeologist
BibLit	= Bibel und Liturgie
BL	= Bibel und Leben
BVChr	= Bible et Vie Chrétienne
BZ	= Biblische Zeitschrift
CBQ	= The Catholic Biblical Quarterly
ConiNeot	= Coniectanea Neotestamentica
EphTheolLov	= Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	= Evangelische Theologie
ExpTimes	= The Expository Times
FF	= Forschungen und Fortschritte
HThR	= The Harvard Theological Revue
HUCA	= Hebrew Union College Annual
JBL	= Journal of Biblical Literature
JBR	= Journal of Bible and Religion
JJS	= Journal of Jewish Studies
JQR	= The Jewish Quarterly Review
JThSt	= The Journal of Theological Studies
KD	= Kerygma und Dogma
MüThZ	= Münchener Theologische Zeitschrift

NedTheoTijd	=	Nederlands Theologisch Tijdschrift
NovTest	=	Novum Testamentum
NRTh	=	Nouvelle Revue Théologique
NtSt	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalische Literaturzeitung
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	=	Revue biblique
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPhR	=	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RScPhTh	=	Revue des sciences philosophiques et théologiques
SB	=	Sitzungsberichte der ... Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse
ScJTh	=	Scottish Journal of Theology
Str-B	=	L. H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch
StTh	=	Studia Theologica
ThBl	=	Theologische Blätter
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThR	=	Theologische Rundschau
ThSt	=	Theological Studies
ThStKr	=	Theologische Studien und Kritiken
ThW	=	Theologisches Wörterbuch zum NT
ThZ	=	Theologische Zeitschrift
TrierThZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift
TU	=	Texte und Untersuchungen
VigChr	=	Vigiliae Christianae
Wünsche	=	K. A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKTh	=	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSystTh	=	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Literaturverzeichnis

Aufgenommen sind mehrfach zitierte Werke, die meist mit Abkürzungen angeführt werden. Die Abkürzungen sind jeweils in Klammern angegeben.

- Barth, G.*: Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium 1960, 54–154 (Gesetzesverständnis).
Black, M.: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts ²1954 (Aram.Appr.).
Bornkamm, G.: Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium 1960, 13–17 (Enderwartung).
Braun, H.: Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I und II 1957 (Radikalismus).
Burger, Ch.: Jesus als Davidsson 1970 (Davidsson).
Campanhausen, H. v.: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab 1952 (Ablauf).
Crum, J. M. C.: St. Marks Gospel. Two Stages in its Making 1936 (St. Marks Gospel).
Degenhardt, H. J.: Besitz und Besitzverzicht in den Lukanischen Schriften. Diss. Würzburg 1963 (Besitz).
Dibelius, M.: Botschaft und Geschichte I 1953 (Botsch. u. Gesch. I).
 – Die Formgeschichte des Evangeliums ²1933 (Formg.).
Dodd, C. H.: The Parables of the Kingdom ¹⁰1950 (Parabl.).
Dupont, J.: Les Béatitudes ²1958 (Béatitudes).
 – Gnosis 1959 (Gnosis).
Eichholz, G.: Einführung in die Gleichnisse 1963 (Einführung).
Ebeling, H. J.: Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten 1939 (Messiasgeh.).
Grundmann, W.: Das Evangelium nach Lukas ⁵1969 (Lk).
 – Das Evangelium nach Markus ³1968 (Mk).
Häenchen, E.: Der Weg Jesu 1966 (Weg).
Hahn, F.: Christologische Hoheitstitel 1963 ³1966 (Hoheitstitel).
 – Das Verständnis der Mission im Neuen Testament ²1965 (Mission).
Hasler, V.: Amen 1969 (Amen).
Held, H. J.: Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium 1960, S. 256–269 (Wundergeschichten).
Hengel, M.: Nachfolge und Charisma 1968 (Nachfolge).
Hummel, R.: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium 1963 (Auseinandersetzung).
Jeremias, J.: Die Abendmahlsworte Jesu ³1960 (Abendmahlsw.).
 – Die Gleichnisse Jesu ⁴1956 ⁷1965 (Gleichn.).
Kasting, H.: Die Anfänge urchristlicher Mission 1969 (Anfänge).
Kertelge, K.: Die Wunder Jesu im Markusevangelium 1970 (Wunder).
Knox, W. L.: The Sources of the Synoptic Gospels I 1953, II 1957 (Sources).
Linnemann, E.: Gleichnisse Jesu ⁴1966 (Gleichnisse).
Lohmeyer, E.: Das Evangelium des Markus ¹⁶1963 (Evg d. Mk).
Lührmann, D.: Die Redaktion der Logienquelle 1969 (Logienquelle).
Marxsen, W.: Einleitung in das Neue Testament 1963 (Einleitung).
 – Der Evangelist Markus ²1959 (Evangelist Mk).

- Percy, E.*: Die Botschaft Jesu 1953 (Botsch. Jesu).
Pesch, R.: Naherwartungen 1968 (Naherwartungen).
Rehkopf, F.: Die lukanische Sonderquelle 1959 (Sonderquelle).
Roloff, J.: Das Kerygma und der irdische Jesus 1970 (Kerygma).
Sanders, E. P.: The Tendencies of the Synoptic Tradition 1969 (Tendencies).
Schille, G.: Die urchristliche Wundertradition 1967 (Wundertradition).
Schneider, G.: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71, 1969 (Verleugnung).
Schrage, W.: Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen 1964 (Thomasev.).
Schramm, T.: Der Markus-Stoff bei Lukas, Diss. Hamburg 1966 (Mk-Stoff).
Schreiber, J.: Theologie des Vertrauens 1967 (Theologie).
Schweizer, E.: Das Evangelium nach Markus 1968 (Mk).
Schürmann, H.: Das Lukasevangelium 1969 (Lk).
Steck, O. H.: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten 1967 (Israel).
Strecker, G.: Der Weg der Gerechtigkeit 1966 (Weg).
Stuhlmacher, P.: Das paulinische Evangelium I 1968 (Das paulinische Evangelium).
Suhl, A.: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium 1965 (Zitate).
Tagawa, K.: Miracles et Évangiles 1966 (Miracles).
Tillesse, G. M. de: Le secret messianique dans l'Évangile de Marc 1968 (Le secret).
Tödt, H. E.: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung 1959 (Menschensohn).
Trilling, W.: Das wahre Israel 1964 (Israel).
Trocmé, É.: La formation de l'Évangile selon Marc 1963 (Formation).
Via, D. O.: The Parables 1967 (Parables).
Vielhauer, Ph.: Aufsätze zum Neuen Testament 1965 (Aufs.).
Wilckens, U.: Auferstehung 1970 (Auferstehung).
Winter, P.: The Trial of Jesus 1961 (Trial).

Weitere Abkürzungen:

Als „Background“ ist zitiert die Festschrift für C. H. Dodd, The Background of the NT and its Eschatology 1956.

Wenn zu Hinweisen auf Märchen keine näheren Angaben gemacht sind, so ist immer ein Band aus den „Märchen der Weltliteratur“ gemeint, die im Verlage von Eugen Diederichs, einst Jena, jetzt Düsseldorf-Köln, erschienen sind.

Als „Aux Sources“ ist zitiert die Festschrift für M. Goguel, Aux Sources de la Tradition Chrétienne 1950.

Andere Abkürzungen werden sich leicht verstehen.

Die Aufgabe und ihre Mittel

Die formgeschichtliche Methode ist heute fast allgemein anerkannt. Sie wurde weiter entwickelt und kritisiert, indem man 1. das Verhältnis von synoptischer Tradition zum historischen Jesus, 2. ihre Verankerung im Urchristentum, 3. ihre Redaktion durch die Evangelisten differenzierter oder auch neu zu bestimmen versuchte.

1. Die formgeschichtliche historische Skepsis trifft nach wie vor auf Ablehnung. Die Kritik schlägt zwei Wege ein: Entweder versucht man konstruktiv ein Traditionskontinuum bis zurück zum historischen Jesus nachzuweisen, um Garanten für authentische Überlieferung zu finden (*Riesenfeld, Gerhardsson, Boman, Schürmann*), oder man bemüht sich analytisch um den Nachweis, daß die Einzeltraditionen ihrer Intention nach Vergangenes festhalten wollen und sich aus der Urgemeinde nicht ableiten lassen (*Roloff*). Entwirft man dort konstruktiv ein Bild der Tradenten, so untersucht man hier analytisch die Traditionen.

Die Kritik im ersteren Sinne begann mit *H. Riesenfeld* (*The Gospel Tradition and its Beginnings* 1957, TU 73, 1959, 43–65): Weder die Missions- noch die Gemeinde-Predigt sei der „Sitz im Leben“ der Tradition. Diese sei nicht von einer anonymen Gemeinde geformt worden, sondern von Lehrern, die Jesu Worte und Taten als „heiliges Wort“ in fester Form weitergaben zum Zweck der Rezitation in den Gemeindeversammlungen. Der Ursprung aber liege bei Jesus selbst, der als ein neuer Mose den engeren Jüngerkreis wie ein Rabbi belehrte, und dessen Worte auswendig gelernt werden mußten, und zwar im Hinblick auf die Zwischenzeit zwischen seinem Tod und seiner Parusie. Mir scheint diese Konstruktion nicht haltbar zu sein.

Sein Schüler *B. Gerhardsson* (*Memory and Manuscript* 1961) will diese Sicht durch einen Vergleich mit der Traditionsweise der Rabbinen untermauern. Diese unterschieden zwischen schriftlicher und mündlicher Thora und ließen die letztere sorgfältig auswendig lernen. Was für das Judentum nach 70. n. Chr. gültig war, könne auch für die Zeit vorher, für Jesus und die Urgemeinde, vorausgesetzt werden. D. h. die Jesusüberlieferung sei als mündliche Thora sorgfältig überliefert worden. Zweifellos unterschätzt Gerhardsson die Unterschiede zwischen dem durch Gesetz konstituierten Judentum und dem durch Ostererscheinungen begründeten Christentum. Außerdem entdeckt man auch im rabbinischen Judentum eine große Variabilität von Einzeltraditionen. Das aus Aussagen über die Traditionsweise gewonnene Bild von der rabbinischen Überlieferung muß von daher korrigiert werden. Zur Kritik vgl. *M. A. Smith* (JBL 82, 1963, 169–176), *G. Widengren* (Numen 10, 1963, 42–83), *A. N. Wilder* (in: *Neotestamentica et Patristica*, Festschr. O. Cullmann 1962, 3–13), positiver: *W. D. Davies* (ebd. 14–34). *Gerhardsson* antwortet (*Tradition and Transmission in Early Christianity*, ConiNeot 20, 1964).

Ein dritter in ähnliche Richtung weisender skandinavischer Beitrag stammt von *T. Boman* (*Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde* 1967). Seine Kritik richtet sich gegen die Annahme einer schöpferischen Urgemeinde. In der Folkloristik habe sich die Annahme schöpferischer Kollektive als Irrtum erwiesen. Schöpferisch seien nur hervorragende Einzelpersonen. Für die synopt. Tradition komme nur Jesus in Frage. Auch die weitere Tradierung geschähe nicht kollektiv, sondern durch wenige aktive Traditionsbewahrer, Erzähler mit ausgezeichnetem Gedächtnis, sekundär auch durch die Zuhörer

als passive Traditionsbewahrer. Die aktiven Traditionsbewahrer ließen sich im Urchristentum weiter differenzieren: Neben einer höheren apostolischen und kerymatischen Tradition stünde die niedere, synoptische, welche durch die Gehilfen der Apostel, die „Diener des Wortes“ (Lk. 1,2; Apg 13,5) überliefert wurde. Einige Traditionen (die lk. Kindheitsgeschichte z. B.) wiesen auf Frauen als Erzähler. Unspezifisch sei dagegen der „Sitz im Leben“: Jeder Erzähler verfüge in seinem Repertoire über Geschichten verschiedener Gattungen, die er nacheinander, bei derselben Gelegenheit erzähle. Daher müsse auch die Annahme isolierter Einzeltraditionen entfallen.

Ernst zu nehmen ist dagegen *H. Schürmanns* Beitrag über „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition“ (in: *Der hist. Jesus u. der kerymat. Christus* 1961). Er bejaht die These: jede Überlieferung sei durch ihren „Sitz im Leben“ einer Gemeinschaft geprägt. Muß dies aber die nachösterliche Gemeinde sein? Könnten manche Logien nicht auch schon im vorösterlichen Jüngerkreis gebraucht worden sein: einmal bei der Verkündigung der Jünger (Schürmann hält die Aussendung der Jünger für historisch), dann bei der Regelung von Gemeinschaftsfragen? Es sei wahrscheinlich, daß Jesus seine Logien bewußt für diese Zwecke geformt habe. Da nun der Jüngerkreis nach Ostern weiter existierte, dürfe man ein soziologisches Traditionskontinuum annehmen, das bis zum historischen Jesus reicht. Ähnlich wie Schürmann argumentiert *M. Hengel* (Nachfolge, 89ff.)

Analytisch geht *J. Roloff* (*Das Kerygma und der irdische Jesus* 1970) vor. Er will zeigen, daß nicht erst in den Evangelienredaktionen der bewußte Rückblick auf Vergangenes vorliege, sondern schon in den Einzelerzählungen. Dieses Festhalten von Vergangenem sei eine ausgeprägte „Überlieferungsintention“, der man vertrauen könne, da sich wichtige Erzählungsgruppen und Motive nicht aus einem Sitz im Leben der Urgemeinde ableiten ließen: a) Die Sabbatkonflikte und die Tempelreinigung seien von vornherein zur Erklärung des Todes Jesu überliefert worden, die von biographischem Interesse zeugenden Hinweise auf sein Ende (Mk 3,6 und 11,18a) traditionsgeschichtlich ursprünglich. b) Die Wundergeschichten seien im Urchristentum nicht paradigmatisch oder missionarisch verwertet worden. Im Glaubensmotiv sei vielmehr ein unverwechselbarer Zug des irdischen Jesus erhalten. (Weiteres s. zu Wundergeschichten). b) Die Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern werde im Rückblick in bewußter Abhebung von der gegenwärtigen Situation der Kirche gezeichnet: damals gab es kein Fasten (Mk 2,18ff.), kein volles Verstehen Jesu (Speisewunder). – Nachdem sich für Roloff Einzeltraditionen als historisch zuverlässig erwiesen haben, postuliert auch er autorisierte Traditionsträger als Garanten der Überlieferung. – Zu diesem Entwurf wird man bedenken müssen: Wenn die Einzelperikopen vom Bewußtsein der Distanz gegenüber dem historischen Jesus (von einer historisierenden Intention) geprägt sind, so werden sie auch in solcher Distanz formuliert worden sein. Von der historisierenden Intention läßt sich nicht auf Historisches schließen. Ferner: Wenn es – nach Roloff – schwer ist, eine Überlieferung positiv aus Gemeindebedürfnissen zu erklären, so dürfte es methodisch noch schwerer sein, alle möglichen Einflußnahmen durch das Gemeindeleben auszuschließen.

Der Suche nach historischem Gut ist kaum mit grundsätzlicher Infragestellung formgeschichtlicher Ergebnisse gedient. Auch innerhalb der Formgeschichte ist diese Suche nicht sinnlos, mögen Einzelentscheidungen auch schwer sein. *M. Lehmann* (*Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*, BZNW 38, 1970, 63–205; dort weitere Literatur) diskutiert als Kriterien für historische Überlieferung unter Voraussetzung der Formgeschichte:

1. Die älteste Überlieferungsschicht
2. Die allgemeine Verlässlichkeit der Überlieferung
3. Die spezifische Eigenart und die Unerfindbarkeit einzelner Züge des synoptischen Jesusbildes

4. Die Abgrenzung Jesu von seiner jüdischen Umwelt und von der Urgemeinde
5. Die Gleichnisse Jesu
6. Einzelindizien wie „Abba“, „Amen“, „Ich aber sage euch“
7. Der Gesamtrahmen der Botschaft Jesu
8. Jesu Vollmachtsanspruch

1 und 2 sind keine Kriterien zur Scheidung von historischem und unhistorischem Gut, sondern Überlegungen, um die Möglichkeit historischen Gutes zu sichern. Die spezifische Eigenart Jesu ist ohne Abgrenzung von der Umwelt nicht zu erheben: d. h. 3 und 4 fallen zusammen; 5 und 6 sind nichts anderes als Anwendungen von 4; 8, der Vollmachtsanspruch Jesu, steht selbst zur Debatte. Die Kriterien reduzieren sich demnach auf zwei:

a) Kontingenz (Unableitbarkeit der Jesustradition). Klassisch formuliert von *E. Käsemann* (Exeget. Vers. u. Besinnungen I, 205): „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“ Problematisch bleibt: Einerseits hat Jesus gewiß auch Traditionen des Judentums übernommen (wir erhalten auf Grund dieses Kriteriums weniger das Historische als das Eigentümliche), andererseits ist die Urgemeinde in zweifacher Hinsicht keine eigentliche Größe: a) Sie ist pluralistisch. Zumindest Judenchristen und Heidenchristen lassen sich unterscheiden. *G. Schille* nimmt noch mehr Gruppen an und schließt für die historische Leben-Jesu-Forschung (ThLZ 93, 1968, 481–488): Unterschiede zwischen einzelnen Urgemeinden können genau so groß sein wie die zwischen vor- und nach-österlicher Zeit. b) Die Urchristenheit hat eine Geschichte. *W. Marxsen* (Anfangsprobleme der Christologie³ 1965) gibt daher gegen das oben zitierte Abgrenzungskriterium zu bedenken, daß danach auch frühchristliches Gut, das später (etwa auf Grund der Parusieverzögerung) nicht mehr hätte entstehen können, als echt gelten könne: Es sei sowohl vom Judentum wie vom Christentum abgrenzbar. Da das Urchristentum demnach keine einheitliche Größe ist, läßt sich schwer bestimmen, was sich von ihr abhebt. Trotz dieser Problematik ist das Kriterium anwendbar. So dürfte die spezifische Art der synoptischen Gleichnisse auf Jesus zurückgehen, weil sie ohne Analogie im Judentum (Gleichnisse als Illustration lehrhafter Sätze) und Urchristentum (Gleichnisse als Allegorien) ist.

b) Das zweite Kriterium setzt schon ein gewisses Maß an historisch Gesichertem voraus. Es ist die Konsequenz der Überlieferung, ihre Stellung im Gesamtrahmen der Verkündigung und des Wirkens Jesu, die für Echtheit oder Unechtheit sprechen kann. Man könnte weiter zwischen äußerer und innerer Konsequenz unterscheiden. An äußeren Anhaltspunkten, mit denen authentisches Gut in Übereinstimmung stehen muß, werden genannt:

aa) Das Kreuz. Besonders *N. A. Dahl* (in: Der hist. Jesus u. der kerygm. Christus, 146–169) betont: Anspruch auf Historizität hat, was verständlich macht, warum Hohepriester und Römer ein Interesse an der Hinrichtung Jesu gehabt haben könnten.

bb) Johannes der Täufer. Vor allem *E. Haenchen* (Weg, passim) hält für echt, was Jesus vom Täufer abhebt. Er ist darin wohl allzu konsequent. Jedoch dürfte richtig sein, daß Anspruch auf Echtheit haben kann, was verständlich macht, daß Jesus einerseits sich der Johannestaufe unterzog, andererseits dennoch unabhängig vom Täufer auftrat.

cc) Das Verhalten Jesu: Nach *E. Fuchs* (Aufs. II, passim) können wir überall da Authentisches vermuten, wo wir in Wort und Tat Jesu dieselbe Richtung finden, z. B. die Zuwendung zu den Deklassierten.

Die innere Konsequenz der Verkündigung Jesu spielt oft eine Rolle bei Unechtheitserklärungen. So etwa, wenn *Ph. Vielhauer* (Aufs., 55–91) u. a. mit der Spannung zwischen der

unmittelbaren Reich-Gottes-Erwartung und der Erwartung einer Zwischengestalt, wie der des Menschensohns, argumentiert, um letztere der Urgemeinde zuzuweisen.

Kontingenz und Konsequenz der Überlieferung und die daraus abgeleiteten Einzelkriterien sind für sich durchaus problematisch. Treffen mehrere Kriterien zusammen, so ist es möglich, für Echtheit zu plädieren.

2. Die bisher referierten Arbeiten entwarfen implizit immer auch ein Bild von der tradierenden Gemeinde, waren aber primär daran interessiert, deren Relevanz für die Traditionsbildung und Traditionsveränderung herabzusetzen bzw. Kriterien zu finden, um hinter die Gemeindefradition zu gelangen. Folgende Beiträge befassen sich thematisch mit der Relevanz urchristlicher Überlieferungsgeschichte für die synoptische Tradition. Dabei kann man entweder die Bedeutung der Soziologie, der Geschichte oder der Geographie des Urchristentums für die Tradition betonen: dh. die prägende Kraft relativ konstanter Institutionen, einmaliger Ereignisse, lokal verschiedener Gruppen, ohne daß sich diese Gesichtspunkte scharf trennen lassen. Mit dem Begriff „Sitz im Leben“ ist zunächst der soziologische Ort gemeint, erst im weiteren Sinne auch der historische und der lokale Haftpunkt. Im folgenden ist daher summarisch meist von der „Herkunft“ einer Tradition die Rede. – Die Geographie des Urchristentums will vor allem *G. Schille* (ZDPV 73, 1957, 133–166; Anfänge der Kirche 1966) zur Erhellung der Tradition heranziehen. Er entwirft das Bild eines lokal sehr verschiedenen, pluralistischen Urchristentums. Die Ortsangaben in den Wundergeschichten wiesen darauf hin, daß diese Erzählungen als Gemeindegündungs- bzw. Gebietslegenden die Missionierung bestimmter Orte erklären sollen. Vergleichbar seien die Wundergeschichten der Apg. Angeregt durch diese aitiologische Deutung synoptischer Topologie will Schille auch den übrigen, nicht lokalisierten Stoff auf mehrere, nebeneinander bestehende Gemeinden verteilen: täuferische Gemeinden im Jordanbecken, eine Jericho-, eine Emmaus- und Bethaniengemeinde, galiläische und jüdische Gemeinden, deren dogmatische Unterschiede er ziemlich phantasievoll rekonstruiert. Dennoch ist die These bedenkenswert, es habe keine Urgemeinde, sondern Urgemeinden gegeben. (Vgl. ferner FF 37, 1963, 118–121; FF 40, 1966, 151–153; Die urchristliche Wundertradition 1967).

Betonte Schille die Variabilität nebeneinander existierender Traditionen, so untersucht *E. P. Sanders* (The Tendencies of the Synoptic Tradition 1969) Variabilität und Veränderung im Traditionsprozeß. Er fragt nach den in der Formgeschichte benutzten Kriterien zur Unterscheidung älterer und jüngerer Tradition, d. h. nach den typischen Tendenzen der Überlieferung. Durch Untersuchung des kontrollierbaren Materials (Textgeschichte, Kirchenväter, Apokryphen) hofft er, Rückschlüsse auf die Geschichte der Tradition auch vor der schriftlichen Fixierung machen zu können. Insofern gehört die Arbeit in diesen Zusammenhang. Sanders kritisiert die bisherige Formgeschichte in drei Punkten: a) Die Reinheit einer Form sei kein Argument für hohes Alter – a priori ist auch die entgegengesetzte These möglich. Charakteristika von Gattungen und Überlieferungstendenzen müssen klar unterschieden werden. b) Entgegen manchen Äußerungen sind die Überlieferungstendenzen mündlicher Traditionen keineswegs erforscht. Von der Übertragung allgemeiner Erkenntnisse auf die Synoptiker könne keine Rede sein. Auch *Gerhardsson* (s. o.) beschäftigte sich mehr mit den Aussagen über die Tradierung als mit den Traditionen der Rabbinen und deren konstatierbaren Tendenzen. c) Die in Textgeschichte, Apokryphen und bei den Apologeten nachweisbaren Tendenzen ergäben kein eindeutiges Bild. Überlieferungsgesetze gäbe es ohnehin nicht. Dazu sei die individuelle Intention der Redaktionen zu bedeutsam. – Gerade bei dieser skeptischen Haltung ist es nun bedeutsam, wenn Sanders dennoch als allgemeinen Trend eine Popularisierung von Form und Sprache im Überlieferungsprozeß glaubt annehmen zu können: d. h. Zufügung von Details, einfachere Syntax (parataktisch, asyndetisch usw.), Ersatz indirekter durch direkte Rede, Hinzufügung neu-

er Szenen. Ein Problem bleibt, ob z. B. Modifikationen beim Abschreiben auch die typischen Modifikationen bei der mündlichen und literarischen Tradierung darstellen. Sanders zeigt sehr gut, daß zwischen Mk und Mt/Lk oft andere Tendenzen zu konstatieren sind als in der nachkanonischen Überlieferung, womit man jedoch kaum die Zwei-Quellen-Theorie in Frage stellen kann, wie Sanders es tun will.

3. Positiv aufgenommen und weitergeführt wird die Formgeschichte ferner in einigen Arbeiten, deren Interesse auf die Komposition der Evangelien gerichtet ist, um aus ihr die historische und theologische Eigenart der einzelnen Evangelisten zu erkennen. Ein zusammenfassender Bericht liegt bei *J. Rohde* (Die redaktionsgeschichtliche Methode 1965) vor. Das Verhältnis wird innerhalb der redaktionsgeschichtlichen Forschung verschieden gesehen. Mehr betont man die Kontinuität und Zusammengehörigkeit beider Forschungsrichtungen. So u. a. *G. Strecker* (Weg, 9ff.). Vgl. ferner *R. H. Stein* (JBL 88, 1969, 45–56). Dagegen nimmt *W. Marxsen* (Der Evangelist Markus 1956; Einleitung 1963) eine in der Sache begründete Diskontinuität an: Die „verdichtende“ Redaktionsarbeit des Mk stünde in Spannung zu einer „Zersagung“ des „disparaten, auseinander drängenden Traditionsstoffes“, die individuelle, schriftstellerische Leistung in Spannung zum kollektiven Traditionsprozeß vorliterarischer Überlieferung.

Aus dieser Spannung zwischen zwei notwendigen Forschungsrichtungen wird bei *E. Güttgemann* (Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums 1970) die alleinige Legitimität der Redaktionsgeschichte, oder besser: der Analyse des auf einen unableitbaren literarischen Schöpfungsakt zurückgehenden Evangeliums; die Geschichte des vorsynoptischen Traditionsstoffes müsse dagegen in „urgeschichtlichem Dunkel“ (Overbeck) bleiben. Seine Argumentation:

a) Gesetze schriftlicher Tradition gelten nicht für die mündliche, wobei Verschriftlichung und Evangelienbildung zusammenfallen. Ein Rückschluß von feststellbaren Überlieferungstendenzen in den Evangelienredaktionen auf diese Tendenzen in der mündlichen Tradition sei methodisch nicht möglich. Das ist bedenkenswert. Güttgemann erklärt aber weiterhin die Suche nach einer normativen Erfassung in mündlicher Tradition für unsinnig, da Normativität und Endgültigkeit sprachlicher Einheiten Phänomene der Schriftlichkeit seien. In mündlicher Tradition fielen Wiedererzählen und Neuschöpfung zusammen. Wie dem auch sei: im Urchristentum sind Normativität und Schriftlichkeit zu trennen. Die weitgehende Bearbeitung des Mk durch Mt/Lk zeigt, daß der Mk-Text für die Seitenreferenten keineswegs normativ war. – Güttgemann stützt sich hauptsächlich auf das wertvolle Buch *A. B. Lords* (Der Sänger erzählt, dt. Übers. 1965), in dem von der noch lebenden serbokroatischen Heldenepik her die Entstehung homerischer Epen erhellt wird. Ein Verdikt über form- und traditionsgeschichtliche Forschungen findet sich dort nicht; vielmehr geht Lord von der Beobachtung traditioneller, formelhafter Epitheta bei Homer aus und wertet seine Erkenntnisse zu weiteren traditionsgeschichtlichen Fragen aus. Außerdem betont er, daß Homer an einer kulturgeschichtlichen Schwelle steht: ein Übergang von mündlicher zur schriftlicher Tradition sei damals zum ersten Mal im Alten Orient (vgl. den Jahwisten) festzustellen. Das Christentum kam dagegen in eine schon von schriftlichen Traditionen bestimmte Welt.

b) Güttgemann kritisiert ferner das formgeschichtliche Bild einer unliterarischen Urgemeinde. Hinter der Suche nach mündlicher Tradition, die in einem den niederen Volksschichten angehörenden Urchristentum überliefert wurde, sowie der Zuordnung der Evangelien zu einer Kleinliteratur ohne literarischen Charakter vermutet er romantische Volksmetaphysik. Volks- und Kunstdichtung seien jedoch nur graduell getrennt. Die Evangelien müssten als individuelle literarische Schöpfungen verstanden werden. Zu dem Vorwurf romantischer Volksmetaphysik tritt der Vorwurf einer marxistischen Unterbau-Überbau-

Theorie (255f.). Beide „weltanschaulichen Sünden“ kann die Formgeschichte jedoch kaum zugleich begangen haben. Der Vorwurf mag daher auf sich beruhen.

c) Um das Verhältnis zwischen Tradition und Redaktion zu bestimmen, übernimmt Güttgemanns je ein Modell aus Linguistik und Psychologie. Die Sprache als objektive Struktur (*langue*) verhielte sich zum individuellen Sprechakt (*parole*) wie Tradition zur Redaktion. Der Vergleich überrascht: die Redaktion liegt uns als objektiviertes Werk vor, nicht als lautlicher Sprechakt. – Besser ist ein Modell aus der Ganzheitspsychologie: das Ganze sei mehr als die Summe seiner Teile, das Evangelium mehr als die Summe seiner Einzeltraditionen. Daraus jedoch die Unableitbarkeit des Evangeliums als einer „autosemantischen Sprachform“ abzuleiten, wäre nur legitim, wenn die „Ganzheit“ zu einem alle Teile assimilierenden wirkenden Faktor hypostasiert würde, wozu die zu metaphysischen Grenzüberschreitungen neigende Ganzheitspsychologie (F. Krueger, Chr. Ehrenfels, A. Wellek) tendiert, wovon sich aber die Gestaltpsychologie (M. Wertheimer, W. Köhler, K. Lewin) frei gehalten hat: Gestalt blieb hier ein Wahrnehmungsphänomen und wurde nicht zur ontisch-entelechetischen Struktur verklärt. Abgesehen davon: Die Evangelien enthalten für den unbefangenen Blick genug Spannungen und Überlagerungen, um eine traditionsgeschichtliche Fragestellung sinnvoll erscheinen zu lassen. – Übrigens geschieht die Ablehnung der Traditionsgeschichte für die Synoptiker bei Güttgemanns weitgehend mit traditionsgeschichtlichen Ableitungen exegetischer Forschungen über die Synoptiker. Er hat gewiß Recht darin, daß Inhalt, Gestalt und Wahrheit einer Aussage traditionsgeschichtlich nicht zu deduzieren sind, aber das trifft auch auf exegetische Aussagen zu, die mit ihrem (möglichen) Ursprung in der romantischen Volksmetaphysik noch nicht hinfällig würden. Die Verdienste des Buches liegen gewiß auf anderem Gebiet als in der Kritik form- und traditionsgeschichtlicher Methoden.

Weitere Literatur zur formgeschichtlichen Methode: *C. H. Dodd* (The Framework of the Gospels, Expos. Times 43, 1932, N. 9), *Robert Henry Lightfoot* (History and Interpretation in the Gospels 1934, 27–56), *J. Baruzi* (Problèmes d'Histoire des Religions, Nouvelle Encyclopédie Philosophique V, 1935), *Kendrick Grobel* (Formgeschichte und synopt. Quellenanalyse 1937), *Olof Linton* (Formkristna evengelicitat i traditionshistorik belysning, Svensk exegetisk Arsbok II 1937, 107–136), *Frederick C. Grant* (The earliest Gospel 1943), *P. C. Grant* (The Gospels, their Origin and Growth 1957). Vgl. auch den Abschnitt über Formgeschichte bei *A. Wikenhauser* (Einleitung in das NT 1953, 182–199). Beiträge verschiedener Verfasser in *La Formation des Evangiles* (Problèmes Synoptiques et Formgeschichte, Bruges 1957). – Kritik an der Formgeschichte übt *Vincent Taylor* (The Formation of the Gospel 1933), ohne jedoch ihr Recht zu bestreiten. Kritisch ist auch das Werk von *Wilfred L. Knox* (The Sources of the Synoptic Gospels I 1952; II 1957). Quellen der Synopt. seien nicht Einzelgeschichten, sondern Sammlungen, die früh fixiert worden waren. Aber würde das wirklich ein Einwand gegen die formgeschichtliche Forschung sein? Kritik an der Formgeschichte durch *D. E. Nineham* (JThSt NS 9, 1958, 13–25. 243–252) und *P. Benoit* (RB 53, 1956, 481–512), der die formgeschichtliche Methode vom Standpunkt des katholischen Supranaturalismus aus kritisiert. – *G. Schille* will in seinen „Bemerkungen zur Formgeschichte des Evg“ die Struktur der einzelnen synopt. Evglien aus katechetischen und missionarischen Motiven erklären: I. Rahmen u. Aufbau des Mk-Evg (NtSt IV 1957/58, 1–24); II. Das Evg des Mt als Katechismus (ebd. 101–114); III. Das Evg als Missionsbuch (ebd. V, 1958/59, 1–11). Trotz einzelner guter Beobachtungen im ganzen fragwürdig. Auf die jüdische Haggadah u. ihre Liturgie will *D. Daube* die Struktur des Evg zurückführen (The Earliest Structure of the Gospels, NtSt V, 1958/59, 174–187), höchst fragwürdig. Über den Ursprung des Evg aus dem Kerygma *O. A. Piper* (The Origin of the Gospel Pattern, JBL 78, 1958/59, 112–124). Eine ästhetische-literaturwissenschaftliche Würdigung ntl. Sprachformen findet sich bei *N. A. Wilder*

(The Language of the Gospel 1964). Zwei Lehrbücher: *K. Koch* (Was ist Formgeschichte? 1964), *H. Zimmermann* (Neutestamentliche Methodenlehre 1967).

Formgeschichte, Literarkritik und Quellenanalyse gehören zusammen. Auch nachdem die Zwei-Quellen-Theorie sich weitgehend durchgesetzt hat, ist die Frage nach den Quellen der Synopt. nicht zur Ruhe gekommen. Im Anschluß an *B. H. Streeter* (S. 3 Anm. 4) hat *Vincent Taylor* den Protolukas zu rekonstruieren versucht (Behind the Third Gospel 1926). Sehr willkürlich ist der Versuch *P. Thielschers*, die Quellen des Synopt. zu entdecken (Unser Wissen von Jesus I 1930); ebenso die Rekonstruktion von drei Quellen des Mk durch *Rud. Thiel* (Drei Markus-Evangelien 1938). Höchst kompliziert, in ausgesprochenem Gegensatz zur Formgeschichte und wenig überzeugend rekonstruiert *Em. Hirsch* die Entstehungsgeschichte der synopt. Evngelien (Frühgeschichte des Evangeliums I 1941. 21951. II 1941). Noch weniger überzeugend ist die Fortführung der Hirsch'schen Rekonstruktion durch *Heinr. Helmbold* (Vorsynopt. Evnglien 1953). Auch die Quellentheorie von *L. Vagany* (Le Problème Synoptique 1954) ist nicht überzeugend. – Ich erwähne noch die literarkritischen Analysen des Mk durch *J. M. C. Crum* (St. Marks Gospel. Two Stages in its Making 1936) und durch *A. T. Cadoux* (The Sources of the Second Gospel 1953), des Mt durch *G. D. Kilpatrick* (The Origin of the Gospel according to St. Matthew 1946). Im übrigen verweise ich auf die Einleitungen in das NT.

Für eine Geschichte der synoptischen Tradition ist wichtig, ob man glaubt, bei mehrfach überlieferten Perikopen mit unabhängigen Überlieferungsvarianten rechnen zu können. Dies gilt für das bei Mt und Lk überlieferte Spruchgut, den Mk-Stoff bei Lk/Mt, die synoptischen Parallelen im Johannesevangelium, Thomasevangelium und bei den apostolischen Vätern und Apologeten.

1. Für Teile des Spruchgutes hat *H. T. Wrege* (Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt 1968) zu zeigen versucht, daß Abweichungen zwischen Lk und Mt nicht auf deren Redaktion einer schriftlichen Logienquelle, sondern auf unabhängige Varianten mündlicher Tradition zurückgehen.
2. Für Lk will *T. Schramm* (Der Markus-Stoff bei Lukas 1966) nachweisen, daß bei Lk. Abweichungen von Mk in vielen Fällen Einfluß nebenmarkinischer Überlieferungen wirksam war. Derartige Vermutungen sind besonders zur lukanischen Passionsgeschichte ausgesprochen worden: *H. Schürmann* (Jesu Abschiedsrede 1957) hält Lk 22,15–38 zum größten Teil, *G. Schneider* (Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71 1969) z. T. die beiden letzten der von ihm untersuchten Perikopen, *F. Rehkopf* (Die lukanische Sonderquelle 1959) fast die ganze Lk. Passionsgeschichte für nicht-markinischer Herkunft.
3. Zum Johannesevangelium. Seit *P. Gardner-Smith* (Saint John and the Synoptic Gospels 1938) wird häufig angenommen, daß synoptische Stoffe bei Joh aus allgemeiner urchristlicher Tradition, nicht aber aus den Synoptikern stamme. So vor allem *Ch. H. Dodd* (u. a. in: Historical Tradition in the Fourth Gospel 1963). *E. Haenzen* (ZThK 56, 1959, 19–54) und zurückhaltender *R. Bultmann* (u. a. in: NTS 1, 1954, 77–91). Neuerdings wird wieder häufiger die Gegenthese vertreten, z. B. von *W. G. Kümmel* (Einleitung in das NT 1964), *J. Blinzler* (Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht 1965), wobei man weniger an direkte Übernahme aus den Synoptikern denkt als an gedächtnismäßige Reproduktion.
4. Zum Thomasevangelium. Das 1945/46 bei Nag-Hamadi in Ägypten gefundene, 1956 zum ersten Mal der Öffentlichkeit zugänglich gemachte ThEv (etwa 150 n. Chr.) enthält neben gnostischem auch synoptisches, gnostisch überarbeitetes Spruchgut: Gleichnisse, Makarismen, Mahnworte und Ich-Sprüche. Als Ganzes ist es eine formale Analogie zur Logienquelle. Ob es von den Synoptikern unabhängige (wenn nicht gar ältere) Überliefe-

rungsvarianten enthält, ist umstritten. Die Frage bejaht *G. Quispel* (u. a. in: *VigChr* 11, 1957, 189–207; *NtSt* 12, 1965/6, 371–382), der Abhängigkeit von einem apokryphen Evangelium (HbEv) annimmt. Ähnlich *O. Cullmann* (*ThLZ* 85, 1960, 321–334), *R. M. Wilson* (*HThR* 53, 1960, 231–250; *Studies in the Gospel of Thomas* 1960), die an eine außersynoptische Spruchsammlung als Quelle denken. Vgl. ferner *H. Köster* (*HThR* 61, 1968, 203–247). – Die Frage wird weitgehend verneint von *R. M. Grant* (*The secret sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas* 1960), *E. Haenchen* (*Die Botschaft des Thomas-evangeliums* 1961), der den Sachverhalt (in: *ThR* 27, 1961, 173) sehr vorsichtig formuliert: „Dem Verfasser war die kanonische Erzählung bekannt, wenn er auch nicht notwendig ein Evangelienbuch vor sich liegen hatte“. *W. Schrage* (*Das Verhältnis des Thomas-evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* 1964) geht einen Schritt weiter: er zeigt in Einzelanalysen, daß das ThEv zumindest an einigen Stellen deutlich von den koptischen Bibelübersetzungen abhängig ist, wofür einzelne unwahrscheinliche Übereinstimmungen sprächen; ferner, daß die Endredaktion der Evangelien vorausgesetzt sei; schließlich, daß die spezifische Gestalt der Logien aus gnostischen Voraussetzungen zu erklären sei. Was nun an einer Reihe von Logien ganz klar nachzuweisen sei, dürfe für die gesamte Überlieferung angenommen werden, ohne daß Schrage jedoch apodiktisch unabhängige Varianten ausschließen will. – Diese werden insbesondere für einige Gleichnisse vermutet, da hier im ThEv die allegorischen Überarbeitungen fehlen, die man schon vorher als sekundär in den Synoptikern erkannt hatte. Vgl. *Log 64* und *Log 65* (Winzergleichnis und großes Abendmahl), für die etwa *J. Jeremias* (Gleichnisse⁷ 1965, passim) eine unabhängige Überlieferung annimmt. Eine sichere Entscheidung ist schwer. *C. H. Hunzinger* (*Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias* 1960, 209–220) will sogar unbekannte authentische Gleichnisse im ThEv finden. – Zum ThEv vgl. vor allem die Forschungsberichte *E. Haenchen* (*ThR* 27, 1961, 147–178, 306–388), *K. Rudolph* (*ThR* 34, 1969, bes. 181–194). Von den Editionen seien genannt *J. Leipoldt* (*TU* 101, 1961).

5. Apostolische Väter und Apologeten. Schon *W. Bousset* (*Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers* 1891) nahm an, daß Justin von Q abhängig sei, also einer vorkanonischen Stufe der Herrenworte. Neuerdings hat vor allem *H. Köster* (*Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, *TU* 65, 1957) die Meinung vertreten, es habe bis etwa 150 n. Chr. neben den Synoptikern eine mündliche Tradition gegeben, aus der die Apostolischen Väter geschöpft hätten (Ausnahme: 2Clem; Did 1,3–2) und die z. T. ursprünglichere Formen der Überlieferung bewahrt hätte. Zur Didache vgl. unter diesem Aspekt *R. Glover* (*NtSt* 5, 1958, 12–29), *J. P. Audet* (*La Didachè* 1958); zu Justin: *A. J. Bellinzoni* (*The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyre* 1967: mit anderem Ergebnis als Bousset).

Weiteres zur Literarkritik und Quellenanalyse findet sich in den Einleitungen.

I. DIE ÜBERLIEFERUNG DER WORTE JESU

A. Apophthegmata

1. Streit- und Schulgespräche

9 Mk 3,1–6 Parr.: die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat

1. Zu V. 6: Auch *Joh. Sundwall* (Die Zusammensetzung des Mk-Evg 1934) und *M. Dibelius* (Formgesch.², 42) halten V. 6 für redakt. Zutat. Ebenso *Crum* (St. Marks Gospel 1936, 20, s. auch 71), der jedoch auch V. 5a (περιβλεψ. . . τὰς καρδίας αὐτῶν) für Zusatz hält. Als ursprünglichen Schluß der Perikope wollen V. 6 halten *Lohmeyer* (Das Evg d. Mk z. St.), der nur die Angabe οἱ Φαρισαῖοι μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν streichen möchte, und *J. Jeremias* (ZNW 36, 1937, 211). Ferner *J. Roloff* (Kerygma 1970, 63–66), der ein biographisches Interesse für die ganze Perikope annimmt: Sie sei zur Erklärung des Todes Jesu erzählt worden, das Ganze sei historisch. – 2. Zu V. 4: *F. Gils* (RB 69, 1962, 506–523, bes. 517f.) sieht in V. 4 einen generalisierenden, redakt. Zusatz. *E. Lohse* (BZNW 26, ²1964, 85f.) hält V. 4 für ein echtes Jesuswort.

10 Lk 14,1–6: die Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat

Nach *E. Lohse* (BZNW 26, ²1964, 79–89) ist V. 5 ein echtes Jesuswort, das im gesetzesfreieren Galiläa denkbar sei.

10 Lk 13,10–17: die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat

Dibelius (Formgesch.², 94f.) rechnet Lk 13,10–14 zu den Mischformen; der Stil des „Paradigma“ sei von dem der „Novelle“ beeinflusst. – Gegen eine Ableitung der Szene aus V. 15 wenden sich *E. Haenchen* (Weg, 127f.) u. *J. Roloff* (Kerygma 1970, 67–69). Nach Haenchen ist eine selbständige Heilungsgeschichte judenchristlicher Herkunft (vgl. die Abrahamskindschaft V. 16) sekundär zur Sabbatheilung geworden. Nach Roloff sind V. 12f. 14a und 16 Elemente einer historischen Erinnerung, V. 15 wurde sekundär eingefügt und dabei dem Stichwort λυεῖν angepaßt.

10ff. Mk 3,22–30 Parr.: der Streit wegen des Dämonenbannens

Die Heilungsgeschichte Mt 12,22–24 Par.: Nach *E. Haenchen* (Weg, 151f.) ist der Chorschluß 12,24 ursprünglich. *Ch. Burger* (Davidssohn, 77–79) führt den Chorschluß dagegen auf Mt zurück. Die Q-Fassung sei in Mt 9,32f. besser erhalten. 12,22–24 zeige auch sonst redakt. Überarbeitung: Zur Stummheit tritt die Blindheit (vgl. dagegen V. 22b, wo wieder nur κωφόν steht), aus einem Exorzismus wird eine Heilung (ἐθεράπευσεν).

Zur Komposition des Streitgesprächs: Zu Mk: *Dibelius* (Formg.², 221f.) meint, daß V. 22b (die Anklage: βεβλήθη ἔχει) bis V. 26 dem Mk situationslos vorgelegen habe, vielleicht schon in Kombination mit V. 27 und V. 28–30. Nach *Lohmeyer* (Evg d. Mk, z. St.) sind V. 27 und V. 28f. an V. 22–26 angefügt. Diese Spruchverbindung habe dem Mk schon vorgelegen; sein Zusatz sei V. 30. *G. M. de Tillesse* (Le secret, 99–104) vermutet, Mk habe bewußt Mt 12,28 Par. weggelassen, da die unverhüllte Ankündigung der gegenwärtigen Basileia seiner Geheimnistheorie widersprochen hätte. Die Lästerung des Geistes (Mk 3,29) setze die Exorzismen durch den Geist (Mt 12,28) voraus. – Zu Q: *D. Lührmann* (Logienquelle, 32–34) vermutet, daß Mt 12,27 erst bei der Anfügung von 12,28, vielleicht bei der Redaktion von Q, entstanden sei. – Zu Mt: Vgl. *R. Hummel* (Auseinandersetzung, 118), der hier ein Kontroverse mit dem Judentum der mt. Zeit über die Messianität Jesu sieht.

12ff. Mk 2,1–12 Parr.: die Heilung des Paralytischen

Analyse: 1. Zu V. 5–10: Nach E. Lohmeyer (Evg d. Mk, z. St.) ist V. 5^b–10 innerhalb von 2,1–12 sekundär. Dagegen zählt W. Grundmann (Mk, 54f.) V. 5^b zur ursprünglichen Heilungsgeschichte. V. 6–9 sei ad vocem Sündenvergebung eingefügt und durch V. 10 mit der Vorlage verbunden worden. Schürmann (Lk, 286) führt für die Ursprünglichkeit von V. 5^b an: Hier sei die Absolution durch Gott gemeint (Passiv!), in V. 6–10 dagegen die Absolution durch Jesus. – Alle drei nehmen an, daß V. (5^b) 6–10 eigens für die Wundergeschichte komponiert wurde, während Sundwall (a.a.O. 12–15) V. 5–9 für ein ursprünglich selbständiges Streitgespräch hält, an das V. 10 sekundär angefügt sei. Auch der Schluß V. 12 sei Zusatz, da die Akklamation hier nicht stilgerecht sei. – 2. Zu V. 10: C. P. Ceroke (CBQ 22, 1960, 369–390) und Crum (a.a.O.) wollen nur V. 10 als Einfügung (seines Mk II) ansehen, während G. H. Boobyer (HTTh 47, 1954, 115–120) nur V. 10^a für redakt. Zusatz hält (schon vor Mk?), der sich an die christl. Leser bzw. Hörer richte. Ausgefallen sei infolgedessen ein *καί* oder *καί εὐθύς* oder *τότε* vor *λέγει τῷ παραλυτικῷ*. – 3. M. Dibelius (Formg. 2, 63f.) tritt nach wie vor für die Einheit der Perikope ein. Wie Dibelius so auch R. T. Mead (JBL 80, 1961, 348–354). – Haenchen (Weg, 99–106) hält die Wundergeschichte (ohne 5^b–10) für historisch, meint nur, der Kranke sei durch eine Luke herabgelassen worden. Zu diesem Motiv vgl. H. v. d. Loos (Miracles of Jesus 1965, 440ff.).

Parr.: Zu Lk 5,17–26. T. Schramm (Mk-Stoff, 73–76) führt die lk. Abweichungen auf Einfluß von Sonderüberlieferung zurück. – Zu Mt 9,2–8: Nach J. Dupont (Gnosis 1949, 196,2) ist Mt gegenüber Mk ursprünglicher. Dagegen zeigt H. Greeven (Wort u. Dienst, Jahrb. d. Theol. Schule Bethel NF 4, 1955, 65–78), daß Mt unsern Mk-Text benutzt hat, abgesehen davon, daß in seinem Mk-Text τῷ παραλυτικῷ (V. 5) und ἄρου τὸν κρᾶββατὸν σου (V. 9) fehlten. Der Dativ „den Menschen“ (Mt 9,8) wird von W. Schenk (ZNW 54, 1963, 272–275) als Dat. commodi = Vollmacht zugunsten der Menschen gedeutet. Wahrscheinlich handelt es sich jedoch um die Vollmacht, die den Menschen der Gemeinde gegeben ist. So auch Greeven (Wort u. Dienst, 75f.) und H. Riesenfeld (Jésus Transfiguré 1947, 326–330); doch trifft die von diesem behauptete Beziehung zur urchristl. Taufliturgie schwerlich zu.

14f. Mk 2,23–28 Parr.: das Ährenausraufen am Sabbat

Analyse: Die Pointe wird 1. in der Berufung auf David V. 25f., 2. in der grundsätzlichen Stellungnahme zum Sabbat V. 27f. gesehen, wobei 3. das Verhältnis von V. 27 zu V. 28 sehr unterschiedlich bestimmt wird. – 1. Nach Lohmeyer (z. St.) gehören V. 23–26 ursprünglich zusammen. Ebenso J. Roloff (Kerygma, 52–62). Nach A. Suhl (Zitate, 82–87) ist eine Debatte über die Gültigkeit des Gesetzes überhaupt (= V. 23–26) durch V. 27f. sekundär auf die Sabbatthematik eingegrenzt worden. Redakt. sei die Betonung der Begleiter Davids: *οἱ μετ' αὐτοῦ* in V. 25 und *καὶ ἔδωκεν ... οὖνον* in V. 26. – 2. Crum (St. Mark's Gospel, 19f. 103f.) hält V. 25f. und V. 28 für Zusätze. Ebenso Haenchen (Weg, 118–128), der die ursprüngliche Antwort in V. 27 findet. – 3. Käsemann (ZThK 51, 1954, 145f.) hält V. 28 für Zusatz, der V. 27 einschränkt und abschwächt. Nach Lohmeyer (z. St.) ist V. 23–26 eine Einheit; V. 27 u. V. 28 sind zwei weitere selbständige Sabbatworte, deren erstes die Gültigkeit des Sabbats bejaht, während das zweite sie verneint. J. Roloff (Kerygma, 60f.) meint dagegen, in V. 28 würde aus einer im Judentum anerkannten Prämisse (= V. 27) die Folgerung gezogen. Umgekehrt hält A. Suhl (Zitate, 82–87) V. 27 für eine redakt. Abschwächung des radikalen Bruchs mit der jüd. Sabbatpraxis in V. 28. F. Gils (RB 69, 1962, 502–523) sieht in V. 27 eine typisch mk. Generalisierung, die zwischen V. 26 und 28 eingeschoben ist. – Zur Interpretation von V. 27f.: Während T. W. Manson 1932 (The Teaching of Jesus 21932, 214) die Meinung vertreten hatte, daß *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Mk 2,28 einfach „Mensch“ bedeutet (wie 2, 10), will er

1947 (ConiNeot XI, 138–146) sowohl ἀνθρώπος in V. 27 wie υἱὸς τ. ἀνθρ. in V. 28 als „Menschensohn“ verstehen. „Menschensohn“ aber meine nicht ein Individuum, sondern (nach Dan 7,18ff.) Jesus und seine Jünger. Dagegen *J. Dupont* (Gnosis 1949, 196,2), der freilich Mt 12,1–8 für primär gegenüber Mk 2,23–28 hält. Gegen Manson auch *F. W. Beare* (JBL 79, 1960, 130–136). Vgl. ferner *H. E. Tödt* (Menschensohn, 121–123).

Herkunft: Daß die Sabbatpraxis der Gemeinde zur Entstehung der Perikope geführt habe, wird häufig bestritten, sei es, daß man ein historisches Ereignis annimmt, oder in Mission und Eucharistie einen anderen Sitz im Leben annimmt. – Für Historizität plädiert *E. Haenchen* (Weg, 118–123). Die Kritik an den Jüngern zeige, daß der Gemeinde eine Kritik an Jesus unerträglich war, nicht aber, daß die Gemeindepraxis verteidigt werde. Diese sah wohl konservativer aus. Zudem dürfte Ährenraufen kein typisches Bedürfnis der Urgemeinde gewesen sein. Andere Argumente für die Historizität bringt *J. Roloff* (Kerygma, 52–62, 71–73): Bei den Rabbinen gelte ein vom Lehrer geduldetes Verhalten als autorisiert. Die Antwort Jesu V. 25f. sei authentisch, eine verhüllte Vollmachtsbekundung, da (gegen 1Sam 21) nicht Ahimelek, sondern David als Übertreter des Gesetzes herausgestellt werde. Erst sekundär habe die Perikope eine Funktion im Gemeindeleben erhalten: Man berief sich auf das „Recht am Heiligtum“ (vgl. 1Kor 9,14), um Unterhaltsansprüche christlicher Missionare zu begründen. – Daß die Szene jedoch schon ursprünglich Probleme der Urgemeinde spiegelt, ist wahrscheinlich. Zwar wird man nicht mit *A. J. Grassi* (NovTest 7, 1964/5, 119–122) an eine eucharistische Katechese denken. Besser *F. W. Beare* (JBL 79, 1960, 130–136), der darauf hinweist, daß in der palästinensischen Urgemeinde Sabbatkonflikte nicht nur guter Taten, sondern auch Kleinlichkeiten wegen wahrscheinlich sind, Ährenraufen sei nur ein Beispiel. Auch nach *Lohmeyer* (Evg d. Mk, z. St.) ist das Stück Gemeindebildung.

Par.: Nach *J. Dupont* (Gnosis, 196,2) ist Mt gegenüber Mk ursprünglicher, weil die Schriftbeweise bei Mt nach jüdischer Weise a maiore ad minus argumentieren, während bei Mk David nur als Beispiel dafür angeführt wird, daß die Not zur Übertretung des Gebotes führt. Vgl. *F. Gils* (s. o.) und *Grundmann* (Mt, 320). Meist wird jedoch Überarbeitung des Mk-Textes angenommen: *R. Hummel* (Auseinandersetzung, 40–44, 97–99) beurteilt V. 5–7 als redakt. Schriftbeweis; V. 7 stamme aus der theologischen Debatte in Juden- und Christentum nach der Tempelzerstörung. Auch *Jochanan b. Zakkai* benutze Hos 6,6, um den Verlust des Tempels zu bewältigen. *G. Barth* (Gesetzesverständnis, 75–78) hält dagegen V. 5f. für einen traditionellen, hier eingefügten Schriftbeweis und V. 7 für spezifisch mt.

15f. Mk 7,1–23 Parr.: der Streit über Rein und Unrein

Analyse: Entweder gilt V. 1–8 als Ausgangspunkt der Entwicklung, die in der Anfügung weiterer Sprüche bestanden habe, oder man nimmt an, daß zu V. 15 die Szene V. 1ff. komponiert worden sei. – 1. Nach *A. Suhl* (Zitate, 79–82) bilden V. 1f. 5–6^a 8 ein Streitgespräch, in dem die Jünger eines konkreten Punktes wegen angegriffen werden. Mk (?) verallgemeinere durch Einfügung von V. 3f. und V. 6f., um die ganze Lebens- und Frömmigkeitspraxis der Juden abzulehnen, und füge die vormk. Stücke V. 9–13 (13^b ist redakt.) und V. 14–19 an. Nach *M. Black* (An Aramaic Approach to the Gospels and Acts 2¹⁹⁵⁴, 18f., 37) beweist die Sprache, daß Mk 7,1–8 aus der paläst. Gemeinde stammt (πυγμή V. 3 und das ἀπ' ἀγορᾶς im partitiven Sinn). Auch *Sundwall* vertritt die erste Möglichkeit. Während er (a.a.O. 43f.) auch V. 6–8 für die ursprüngliche Antwort hält, bestreiten dieses *M. Dibelius* (Formg.², 222f.) und *W. G. Kümmel* (ZNW 33, 1934, 122f.). Ich kann ihre Argumentation nicht für zwingend halten. – 2. Die zweite Möglichkeit wird jetzt auch von *E. Haenchen* (Weg, 260–271) vertreten: In V. 15 wendet sich Jesus direkt gegen die Thora, was die Gemeinde durch V. 1–5

zu einem Widerspruch gegen die schriftgelehrte Überlieferung relativiert habe. Außerdem habe sie sukzessiv zwei Schriftbelege angefügt, beide durch *καλῶς* eingeleitet, das in V. 6 in eigentlichem, in V. 9 dagegen in ironischem Sinn gemeint ist. V. 13^b ist redakt.

Par.: Nach *R. Hummel* (Auseinandersetzung, 46–49) mildert, nach *G. Strecker* (Weg, 245) steigert Mt den Gegensatz zwischen Pharisäern und Gemeinde. Zu den von Mt eingefügten Logien V. 13 und 14 existieren Parallelen in ThEv Log 14 und 34. Dazu *W. Schrage* (Thomasev., 95, 85–88).

16 Mk 2,15–17 Parr.: das Zöllnergastmahl

Analyse: Die Szene V. 15f. wird 1. mit dem Logion V. 17^b, 2. mit V. 17^a, 3. mit 16^b verbunden. – 1. Auch nach *Lohmeyer* (z. St.) ist V. 15f. eine für die die judenchristl. Gemeinde bewegende Frage (*ὄρι ... ἐσθίει*) geschaffene Szene. V. 17 enthalte zwei Worte, die beide nicht recht in die Situation passen; nach dem zweiten, in dem *καλεῖν* „berufen“ wie „einladen“ heißen kann, sei die Szene geschaffen. – 2. Nach *Sundwall* (a.a.O. 15f.), der den Schluß von V. 15 (*ἦσαν γὰρ ... ἠκολούθουν αὐτῷ*) für Einfügung erklärt, gehören V. 15f. 17^a ursprünglich zusammen; V. 17^b sei später eingefügt. Umgekehrt halten *Crum* (a.a.O. 19) und *C. H. Dodd* (The Parables of the Kingdom¹⁰, 117f.) V. 17^b für sekundär. – 3. Für *Haenchen* (Weg, 108–114) ist die Szene V. 15 von Mk gebildet, um den auch in Q (Mt 11,19 Par.) überlieferten Vorwurf V. 16^b in eine Szene stellen zu können. V. 17^a und b seien ursprünglich isolierte Logien. *Schürmann* (Lk, 292f.) hält V. 17 zwar für eine Einheit, trennt dies Logion jedoch ebenfalls von V. 15f. wegen der verschiedenen Bedeutung von *ἀμαρτωλοί*. V. 15f. stehe in Beziehung zu Mt 11,19 Par. – 4. *W. L. Knox* (The Sources I, 13) hält V. 15f. für einen Einschub in 2,13–17. Aber unmöglich kann doch 2,13–17 als eine überlieferte Einheit angesehen werden. *R. Pesch* (ZNW 59, 1968, 40–56) hält z. B. V. 13f. für redakt. Bildung.

17f. Mk 2,18–22 Parr.: die Fastenfrage

Analyse: 1. Zu V. 18: *Sundwall* (a.a.O. 16) und *Lohmeyer* (z. St.) halten *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* wie *καὶ οἱ μαθηταῖ τῶν Φαρισαίων* für spätere Eintragung, wohl mit Recht. Nach *Haenchen* (Weg, 118) sind beide Gruppen ursprünglich. – 2. Zu V. 19^b–20: Auch *Crum* (a.a.O. 19), *Jeremias* (Gleichnisse⁴, 44,2; 59), *Kümmel* (Verheißung und Erfüllung², 69) und *Kraeling* (John the Baptist, 173) halten V. 19^b–20 für sekundären Zusatz, während *Lohmeyer* (z. St.) nur V. 20 (u. zwar in zwei Etappen) für einen Zusatz hält, wozu auch *Dodd* (Parables¹⁰, 116,2) neigt. *A. Kee* (NovTest 11, 1969, 161–173) hält dagegen V. 19f. für eine Einheit: in 19^a sei die zeitliche Begrenzung von V. 19^bf. impliziert. Die ganze Antwort stamme aus der Urgemeinde. *E. Percy* (Die Botschaft Jesu 1953, 233–236) tritt wieder für die Ursprünglichkeit von Mk 2,19^b–20 ein; nicht überzeugend.

Herkunft: Gegen eine Deutung der Perikope als Fastenaitiologie der Urgemeinde polemisiert *J. Roloff* (Kerygma, 223–235). Es handle sich in V. 18–19^a um einen Vergleich zwischen der Lebensweise des Täufers und Jesu, in V. 19^b–20 um eine sekundäre Reflexion über den zeitlichen und sachlichen Abstand zwischen Gemeinde und Jesus. Was wir über die christl. Fastenpraxis wissen (Did 8,1), passe nicht zu V. 19^bf. V. 18–19^a sei historisch. – Ebenso lehnt *G. Braumann* (NovTest 6, 1963, 264–67) eine Deutung von V. 20 auf die urchristl. Fastenpraxis ab, da „jener Tag“ eschatologisch zu verstehen sei. *A. Kee* (s.o.) hält die ganze Perikope für Gemeindebildung. Jesu hätte in Wirklichkeit ein nicht-öffentliches Fasten (Mt 6) geboten.

18f. Mk 11,27–33 Parr.: die Vollmachtsfrage

Analyse: 1. Für einen Zusammenhang mit der Tempelreinigung plädiert *J. Roloff* (Kerygma, 89–110), der aus 11,15f. 18^a. 28–33 einen ursprünglichen historischen Bericht re-

konstruieren will. *Sundwall* (a.a.O. 719) will V. 27^b (καί) ἔρχονται πρὸς αὐτόν κτλ. an 11,16 anschließen. Für die Verbindung von Mk 11,27–33 mit der Tempelreinigung auch *J. Jeremias* (Die Abendmahlsworte Jesu² 1949, 51). – Dagegen aber *Goguel* (Vie de Jésus 1932, 399–401). Ebenso *É. Trocmé* (NtSt 15, 1968/9, 1–22, vgl. 10f.) – 2. Zu V. 31f.: *Grundmann* (Mk, 235f.) hält V. 31 für eine deutende Überlegung des Erzählers.

Herkunft: *J. Roloff* (s.o.) schreibt der Erzählung eine biographische „Überlieferungsintention“ zur Erklärung des Todes Jesu (vgl. V. 18^a) zu. *Haenchen* (Weg, 392–396) sieht dagegen die christl. Taufpraxis vorausgesetzt, da nur so die Analogisierung von göttlicher Legitimation der Taufe und Vollmacht Jesu möglich sei. Da Jesus nicht getauft habe, hätte man sagen können: Wenn die Taufe vom Himmel ist, warum taufst du nicht? *J. Kremer* (BL 9, 1968, 128–136) meint, hinter der Perikope stünde eine Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Abfalls, der gegen die ersten Christen erhoben worden sei.

19f. Lk 7,36–50: die Sünderin beim Mahl

Analyse: In der Erzählung wird 1. das Gleichnis V. 41–43, 2. die Rede Jesu V. 44ff. und 3. der Schluß als sekundär ausgeschieden. – 1. *G. Braumann* (NtSt 10, 1963/4, 487–493) unterscheidet das Gleichnis, das am Gegensatz „viel-wenig“ orientiert ist, von der Erzählung V. 36–39. 44–46. 48f., deren Pointe in der Sündenvergebung liegt. In V. 47 seien beide Pointen redakt. kombiniert, redakt. sei auch V. 50, dessen ursprünglicher Sitz im Leben das Taufkerygma sei. *M. Dibelius* (Formg.², 111), der Lk 7,36–50 als Legende betrachtet, läßt es dahingestellt, ob das Gleichnis V. 41–43 ein Fremdkörper in der Geschichte ist. – 2. *Haenchen* (Weg, 470–72) meint, daß V. 44^a ursprünglich in V. 48 oder V. 50 fortgesetzt wurde. Jesus wende sich jetzt in V. 44^a an die Frau, spreche aber V. 44^b zu Simon und erst V. 48 zur Frau. Aus anderen Gründen scheidet *Schürmann* (Lk, 429–442) V. 44^b–46 aus. Sie passen nicht zum Gleichnis. Die Pharisäer erschienen danach als kleine Schuldner. Nach *J. Roloff* (Kerygma, 161–163) ist V. 44–46 sekundär, weil es undenkbar sei, daß Simon die elementarsten Gastgeberpflichten vernachlässigt habe. Sonst sei nur V. 50 sekundär. – 3. *Grundmann* (Lk, 170) beurteilt V. 48–50 als sekundär. Ebenso *Schürmann* (z.St.). Nach *M. Black* (Aram. Approach², 139f.) ist V. 47 falsch aus dem Aramäischen übersetzt. Es müßte heißen: „Deshalb sage ich euch: wem viele Sünden vergeben sind, der liebt viel, aber wem wenig vergeben ist, der liebt wenig“. So würde V. 47 als „general statement of the moral of the parable“ ausgezeichnet auf V. 41–43 folgen. – Vgl. noch *J. Finegan* (Die Überlieferung der Leidens- u. Auferstehungsgeschichte Jesu 1934, 4) und *E. R. Goodenough* (JBL 54, 1945, 154f.).

Form: *J. Delobel* (EphTheolLov 42, 1966, 415–475) meint, Lk bearbeitete Mk 14 in Richtung auf die Gattung des Symposions. *M. Dibelius* (s.o.) rechnet die Perikope zu den Legendenden.

Herkunft: Die Perikope wird häufig für historisch gehalten: So *Haenchen, Roloff* und *G. Bowman* (EphTheolLov 45, 1969, 172–179). Letzterer vermutet als Sitz im urchristl. Leben, daß christl. Prediger häufig bei Personen Aufnahme fanden, deren Vorleben für andere Christen anstößig war. – Zum Ganzen vgl. ferner *H. Drexler* (ZNW 59, 1968, 159–173).

20f. Mk 10,17–31 Parr.: die Frage des Reichen

1. Zu 10,17–22. Die Abgrenzung des Apophthegmas ist umstritten. *N. Walter* (ZNW 53, 1962, 206–218) hält V. 23 u. 24^a für einen stilgemäßen Abschluß, *Crum* (s.u.) V. 17. 21–23. 25. 28 für ursprünglich. Die Traditionsgeschichte rekonstruiert *H. J. Degenhardt* (Besitz, 136–149): Lk 18,22 (= Mk 10,21^b) sei sowohl als isolierte Mahnung (in Lk 12,33^a) tradiert, wie in jüd.-palästinischer Umgebung mit einer Erzählung gerahmt wor-

den (= Mk 10,17ff.). Auch *Haenchen* (Weg, 349–362) denkt an judenchristl. Herkunft. Eine betonte Differenzierung zwischen Jesus und Gott und eine gnostisierende Tendenz zur Entweltlichung seien festzustellen. Zum Ganzen: *W. Zimmerli* (EvTh 19, 1959, 90–97). – 2. Zu 10,23–27: Nach *Sundwall* (a.a.O. 66) bilden V. 23^b. 25 einen alten Doppelspruch; V. 24 ist eine dazwischengeschobene andere Fassung des gleichen Logions. In V. 26f. liege ein alter Spruch zugrunde. V. 28 sei redakt. Übergangsbildung, und zwar sei V. 28–30 ursprünglich an V. 21f. angeschlossen gewesen nach dem Stichwort *ἀκολουθεῖν*; durch die redakt. Partie V. 23–27 sei es davon getrennt worden. – Ganz anders *Crum* (a.a.O. 63f.), der als ursprünglichen Bestand feststellen will 10,17. 21–23. 25. 28; ursprünglich sei das Logion Mt 19,28 gefolgt. Das dürfte phantastisch sein. – *Herb. Braun* (Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus II 1957, 75,1) hält V. 24. 26f. für sekundär. – Nach *N. Walter* (s.o.), ähnlich *S. Légasse* (NtSt 10, 1963/4, 480–487), bilden V. 24^b–27 eine ursprünglich selbständige Einheit, erst Mk habe eine allgemeine Aussage auf die Reichen bezogen, ein ursprüngliches *ἄνθρωπος* (V. 25) durch *πλούσιον* ersetzt. *Légasse* meint, die Perikope handele ursprünglich vom Eingang Israels in die Basileia. – 3. Zur Mt-Parallele: Mt 19,20 hat den Reichen zu einem *νεανίσκος* gemacht (wegen des *ἐκ νεότητός μου* Mk 10,20, das Mt übergeht?). Bei Lk 18,18 ist der Frager ein *ἄρχων* (wegen des Reichtums?).

21 Mk 12,28–34 Parr.: das höchste Gebot

Analyse: *E. Linnemann* (Gleichnisse, 146 Anm. 17) hält 12,32–34 für sekundäre Erweiterung. *F. Gils* (RB 69, 1962, 506–523, bes. 519f.) stellt fest, daß die zweimalige Zitierung des Sch^cma-Beginns (Dt 6,4) im Kontext überflüssig und in christlich-jüdischen Debatten unnötig sei. Mit der monotheistischen Formel wende sich der Redaktor an Heiden. Mkn. Überarbeitung nimmt auch *A. Suhl* (Zitate, 87–89) an.

Parr.: *Haenchen* (Weg, 412–415) und *T. Schramm* (Mk-Stoff, 34–36) nehmen eine nicht-mk. Variante in Lk 10,25ff. an, von der auch Mt 22,35–40 beeinflusst ist. Anders *S. Légasse* (RB 68, 1961, 481–505).

21 Lk 12,13–14: der Erbstreit

H. J. Degenhardt (Besitz, 69–80) plädiert für Historizität, da die Gemeinde im Gegensatz zu Lk 12,13f. bald Vermögensstreitigkeiten zu regeln versucht habe, vgl. 1Kor 6,4f. Eine Ableitung aus dem urchristl. Leben sei daher nicht möglich.

21 Lk 13,1–5: die Ermordung der Galiläer

Analyse: *G. Schwarz* (NovTest 11, 1969, 121–126) analysiert aus V. 2^b–5 ein zweigliedriges Drohwort, beginnend mit *ἐκεῖνοι οἱ Γαλιλαῖοι ὧν* ... Lk habe es durch V. 1–2^a szenisch gerahmt.

Form: *W. R. Farmer* (NtSt 8, 1961/2, 301–316) vermutet in 13,1–9 eine vorlukanische Chrie, die aus katechetischen und homiletischen Bedürfnissen der Urgemeinde stamme.

Herkunft: Nach *J. Klausner* (Jesus von Nazareth 1930, 218,1) wäre Pilatus mit Archelaus verwechselt worden, und es wäre das bei Jos. ant. XVII 10,2 berichtete Ereignis gemeint, daß Archelaus im Tempel 3000 Menschen, darunter viele Galiläer, töten läßt.

22 Mt 11,2–6 Par.: die Täuferfrage

Die Historizität der Perikope wird bestritten von *C. H. Kraeling* (John the Baptist 1951, 128–131), vor allem mit der Begründung, daß der Täufer, der den „Kommenden“ als den Feuerrichter verkündigte, unmöglich fragen kann, ob Jesus der „Kommende“ ist. Ähnlich *Haenchen* (Weg, 314): in der Erwartung des „Kommenden“ sei kein Platz für Wunder. –

Zu solchen Sachargumenten treten Ableitungen aus einem „Sitz im Leben“: *Schürmann* (Lk, 413f.) denkt an die Palästina mission, die sich an Kreise wandte, die den Täufer, nicht aber Jesus anerkannten. *P. Stuhlmacher* (Das paulinische Evangelium I, 1968, 218–225) versteht V. 2–6 als urchristl. Prophetenspruch, V. 5 sei nie selbständig gewesen, die über Jesaja hinauschießenden Teile (u. a. die Erwähnung der Totenaufweckung) sicherten nachösterliche Entstehung. – Dagegen verteidigt *W. G. Kümmel* (Verheißung u. Erfüllung² 1953, 102–104) das Stück als „alte, zuverlässige Überlieferung“. Auch *D. Lührmann* (Logienquelle, 25f.) hält V. 5 für alt: das Ärgernis sei noch nicht auf Kreuz und Auferstehung bezogen. Über Mt 11,7–19 Par. s. u. S. 177f.

23 Mk 10,35–45 Par.: die Zebaidenfrage

1. Zu V. 38f.: V. 38f. gilt meist als sekundär, sei es als Reflex von Auseinandersetzungen über die Sakramente, sei es als vaticinium ex eventu. Die erste Möglichkeit vertritt *G. Braumann* (ZNW 56, 1965, 178–183). V. 38f. sei ursprünglich isoliertes Logion, das die Frage stellt, ob man bis zum Eschaton das Abendmahl ohne Kelch (vgl. Mk 14,25), ferner, ob man angesichts fehlender Taufstätigkeit Jesu die Taufe überhaupt feiern solle. – *Dibelius* (Formg.², 57f.), *R. H. Lightfoot* (History and Interpretation in the Gospels 1934, 120,1), *H. Braun* (a.a.O. II, 105,1) halten V. 38f. für ein Vaticinium ex eventu. Anders *Kümmel* (Verh. u. Erf., 62f.) und *W. L. Knox* (Sources I, 71). *A. Feuillet* (RB 74, 1964, 356–391) verteidigt die Authentizität der Perikope samt V. 38f. – 2. Zu V. 40ff. Während *Sundwall* (a.a.O. 68f.) ebenso analysiert wie oben im Text, erwägt *Dibelius* (Formg.², 48), ob nicht V. 41 oder V. 42ff. ursprünglich unmittelbar auf die Bitte V. 37 folgten, und ob nicht die Erzählung ursprünglich von ungenannten Jüngern gehandelt habe, was ich für sehr unwahrscheinlich halte. *Lightfoot* (a.a.O.) möchte auch V. 41–45 an V. 37 anschließen.

23f. Mk 9,38–40 Par.: der fremde Exorzist

Analyse: V. 39 wird von *G. Schille* (KD 12, 1966, 135–153) für das möglicherweise älteste Stück der Perikope gehalten. V. 40 sei sekundärer Anhang; ebenso *J. Roloff* (Kerygma, 185). Auch *Crum* (a.a.O. 25) hält V. 40 für einen (aus Q stammenden) Zusatz.

Herkunft: *J. Roloff* plädiert für Historizität, *Haenchen* (Weg, 327ff.) mit Recht für Gemeindebildung; die ausgebildete Wundertradition sei schon vorausgesetzt. Ebenso *F. W. Beare* (in: Christian History and Interpretation, Festschr. J. Knox 1967, 161–181): Jesu Erhöhung sei vorausgesetzt.

24 Mk 11,20–25 Par.: der verdorrte Feigenbaum

Nach *J. Roloff* (Kerygma, 166–169) und *V. Hasler* (Amen, 41–44) brach die Perikope mit V. 22 ab. Sogar *W. L. Knox* (Sources I, 82) erkennt an, daß V. 23–25 angehängte Logien sind. – Umgekehrt hält *W. Manson* (Bist Du, der da kommen soll? 1952, 42f.) den Zusammenhang bei Mk für historisch, da die Szene in der Nähe des Ölbergs spiele und Jesus V. 23 im Blick auf das Wort über den Ölberg Sach 14,4 gesprochen habe, während in Q die Sprüche aus der ursprünglichen Situation gelöst seien.

24 Lk 9,51–56: die ungastlichen Samariter

Auch nach *Dibelius* (Formg.², 41f.) ist V. 51.52^a von Lk gebildete Einleitung eines Traditionsstückes, das vermutlich von ungenannten Jüngern handelte, und dessen ursprünglicher Abschluß nicht erhalten ist. Ebenso hält *H. Conzelmann* (Die Mitte der Zeit³ 1960, 58) V. 51 für lukanische Redaktion. Er irrt sich, wenn er mir die Meinung zuschreibt, daß die Lokalisierung des Traditionsstückes in Samaria nicht ursprünglich und vorlukanisch sei; nicht diese halte ich für eine Konstruktion, sondern den Reisebericht des Lk. Nach

F. Hahn (Mission, 23 Anm. 4) zeigt sich in der Perikope die Haltung des hist. Jesus, der die feindliche Haltung der Jünger gegenüber Samaritanen nicht geteilt habe.

25 Mk 12,13–17 Parr.: der Zensus

Für die Traditionsgeschichte ist die Variante interessant, die sich bei *H. Idris Bell* und *T. C. Skeat* (Fragments of an unknown Gospel 1935, Z. 43–59) findet. Die Einleitung ist nach Joh 3,2 gestaltet mit Benutzung von Joh 5,36 bzw. 10,25. Die Formulierung der Frage verläßt die jüdische Sphäre und verallgemeinert: ἐξόν τοῖς βασιλεῦσι(ν ἀποδοῦ)ναι τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀρχῇ. Vgl. *Goro Mayeda* (Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2, 1946, 37–51). Eine stark verkürzte Variante ist ThEv Log 100, die aber wohl von den Synoptikern abhängig ist; vgl. *W. Schrage* (Thomasev., 189–192). Zum Ganzen ferner *L. Goppelt* (TU 87, 1964, 183–194).

25 Mk 12,18–27 Parr.: die Sadduzäerfrage

Analyse: V. 26f. gilt meist als sekundär. So *A. Suhl* (Zitate, 67–72). Während *Sundwall* (a.a.O. 74) ebenso analysiert und nur die Parenthese in V. 18 (οἵτινες λέγουσιν κτλ.) mit Recht für redakt. erklärt, will *Crum* (a.a.O. 25) mit Unrecht die ursprüngliche Geschichte auf die Verse 18^a,26f. reduzieren.

Herkunft: Nach *Suhl* stammen V. 18–25 aus sehr früher nachösterlicher Zeit, in der man die Auferstehung Jesu gegen das Gesetz verteidigte; in V. 26f. sei dagegen die allgemeine Auferstehung Problem, was die ersten Sterbefälle in der Gemeinde voraussetze. Jetzt werde mit dem Gesetz argumentiert. Zum Schriftbeweis in V. 26f. vgl. *F. Dreyfus* (RB 66, 1959, 213–224).

Parr.: Nach *W. L. Knox* (The Sources I, 90) zeigen die Abweichungen der Lk-Fassung, bes. der Parall. membr. Lk 20,34f., daß Lk nicht den Mk-Text, sondern eine frei umlaufende Version benutzt hat. Ebenso *T. Schramm* (Mk-Stoff, 117f.).

25f. Mk 10,2–12 Par.: die Ehescheidung

Analyse: Brüche bestehen zwischen V. 2–9/10–12 sowie V. 5/6. Auch *Dibelius* (Formg. 2, 223) trennt V. 10–12 vom Vorausgehenden. V. 2–5 sei die Einleitung zu dem Mittelstück V. 6–9, die vielleicht ursprünglich nicht zu diesem gehört habe, da der Dialog künstlich ist. Vergleichbar ist *Haenchens* Analyse (Weg, 335–343): V. 2–9 sei Komposition des Evangelisten, wie die Spannung zwischen V. 5 u. 6 zeige. „Er“ meine einmal Mose, einmal Gott. *A. Suhl* (Zitate, 72–76) hält dagegen die Verbindung von V. 2–9/10–12 für vormk.: die christliche Position V. 11f. gehe der Argumentation mit dem Gesetz voran.

Parr.: *J. Jeremias* (Jesus als Weltvollender 1930, 65) hält den Mt-Text für ursprünglich; denn Mk „läßt Jesus eine Frage vorgelegt werden, die bei den Rabbinern niemals umstritten gewesen ist – kein Rabbi hat je die Zulässigkeit der im Gesetz (Dt 24,1) verankerten Ehescheidung angezweifelt“. Aber darf das ein Kriterium sein? Nach *Lohmeyer* (Evg d. Mt z.St.) setzt Mk Hörer voraus, denen die mosaische Scheidungspraxis unvertraut ist, während für die Hörer des Mt die Ehe- und Scheidungsgesetze des Mose durchaus vertraut sind. Das beweist aber nicht die Priorität des Mt-Textes. Auch nach *A. Isaaksson* (Mariage and Ministry in the New Temple 1965) ist Mt ursprünglicher. – Vgl. ferner *J. Dupont* (Mariage et divorce dans l'Évang. Mt 19,3–12 1959).

Motive: *M. R. Lehmann* (ZAW 72, 1960, 263–67) und *D. Daube* (JJS 10, 1959, 1–13) zeigen, daß „Konzessionen“ eine juristische Kategorie im Judentum waren. Ihre Aufhebung finde sich in Qumran (*D. Daube*) oder in Verbindung mit der Erwartung eines Dienstes im neuen Tempel (*A. Isaaksson*, s.o.). *H. Greeven* (NtSt 15, 1968/9, 365–88) bestreitet dagegen, daß Mk 10,5 von einer Konzession die Rede ist; es gehe vielmehr um die bewußt intendierte Offenbarung der σκληροκαρδία.

2. Biographische Apophthegmata

26f. Mk 1,16–20 Par.; 2,14 Parr.: Berufungsgeschichten

Analyse: Treffend *Dibelius* (Formg.², 108f.): „Überliefert war offenbar nur das Wort von den Menschenfischern mit Angabe der Adressaten. Indem Mk dies und nichts mehr erzählte und aus der Überlieferung der Jüngernamen die Berufung des anderen Brüderpaares hinzufügte – aber ohne daß er ein zweites Berufungswort Jesu anzugeben wußte – schuf er die Szene der Jüngerberufung“. *G. Klein* (ZNW 58, 1967, 1–44) hält Lk 5,10 gegenüber Mk 1,17 für ursprünglicher, da hier noch die Verankerung des Logions in der Ostervision des Petrus deutlich sei (vgl. ἀπὸ τοῦ νῦν und das Motiv der Sendung). *M. Hengel* (Nachfolge, 85–87) führt dagegen das paradoxe und provozierende Logion Mk 1,17 auf den historischen Jesus zurück.

Motive: Völlig abwegig deutet *Lohmeyer* (Evg d. Mk, z.St. und Urchristl. Mystik in: Neutest. Studien 1935, 57–79) V. 16–18 als eine in den Kreis der „Menschensohn-Erzählungen“ gehörige Epiphaniegeschichte. Dagegen s. *Marie Veit* (Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum nach den neuesten Forschungen, Diss. theol. Marb., 1946, 1–54). – Parallelen zur Berufungsgeschichte, in denen freilich meist der Berufene die Hauptperson ist, sind zahlreich. Saul und Elisa werden vom Pfluge weg berufen (1.Sam 11; 1.Kg 19,19ff.), Gideon vom Dreschen (Ri 6,11ff.). Berufung vom Pflug weg auch bei Cincinnatus u. a., s. *A. Jeremias* (Handb. d. altoriental. Geisteskultur² 1929, 304). Für Bischöfe s. *Saintyves* (Essays de folklore biblique 1923, 93f.). – Zum Motiv des Menschenfischers vgl. *J. Manck* (NovTest 2, 1958, 138–141) und *C. W. F. Smith* (HThR 52, 1959, 187–203).

27f. Lk 9,57–62 bzw. Mt 8,19–22: die Nachfolge Jesu

1. Zu Mt 8,20: Unmöglich ist auch die Deutung des „Menschensohns“ auf das wahre Israel durch *T. W. Manson* (The Sayings of Jesus 1949, 72f.). – 2. Zu Mt 8,21: *M. Hengel* (Nachfolge, passim) hält V. 21 für ein sicher authentisches Jesuswort. Die Urgemeinde kann den Gedanken der Nachfolge nicht gebildet haben, weil man hinter dem erhöhten Menschensohn nicht hergehen kann. Dort auch Diskussion religionsgeschichtlicher Analogien. *H. G. Klemm* (NtSt 16, 1969/70, 60–75) wendet sich gegen die abmildernde, spiritualisierende Deutung der „Toten“.

28f. Mk 3,20f. 31–35 Parr.: die wahren Verwandten

Umstritten ist die Zugehörigkeit von V. 35 und V. 21 zur ursprünglichen Perikope. *Grundmann* (Mk, 86) hält V. 35 für einen sekundär angehängten Schluß. In Formg.², 60,1 hält *Dibelius* an seiner Auffassung von V. 34 u. 35 fest. Im übrigen analysiert er ebd. 43f. in folgender Weise: mit V. 31 beginnt eine selbständige Geschichte, die Mk durch die von ihm gebildeten Verse 20f. vorbereitet hat. Auch *Schürmann* (Lk, 471) bestreitet eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von V. 20f. 31–35. – Anders und m.E. mit Recht *Sundwall* (a.a.O. 21f.): das καὶ ἔρχεται (ὁ Ἰησοῦς) εἰς οἶκον muß noch zu dem Traditionsstück gehören, da es in dem ἐξω στήκοντες V. 31 vorausgesetzt ist. In V. 31 gehört das durch die Einschlebung von V. 22–30 nötig gewordene ἔρχονται zur Red.; an V. 21 schloß V. 31 ursprünglich so an: καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδ. αὐτοῦ ἐξω στήκοντες ἀπέστειλαν.

30f. Mk 6,1–6 Parr.: Jesu Verwerfung in der Heimat

Analyse: Man sieht in der Perikope oft eine Weiterentwicklung aus dem Logion vom Propheten Mk 6,4 (PapOx I 5, ThEvLog 31) oder eine mk. Komposition verschiedener Elemente. *Dibelius* (Formg.², 106f.) modifiziert seine frühere Meinung (Formg. 1, 78):