

Sonderdruck aus:

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel
Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

28

Das Evangelium
und
die Evangelien

Vorträge vom
Tübinger Symposium 1982

herausgegeben von

Peter Stuhlmacher



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1983

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

Diskussionsüberblick

Peter Lampe und Ulrich Luz

Als durchs ganze *Symposion* hindurchgehende offene, noch einmal nach eigener Bearbeitung rufende Fragen sind vor allem geblieben:

1. Das *johanneische Problem*. Wie gestaltet sich das Verhältnis von Johannes zur synoptischen Tradition? Stellt das Johannesevangelium gegenüber den synoptischen Evangelien etwas genuin anderes dar? Setzt Johannes die *stabilitas* der synoptischen Tradition voraus oder gerade nicht?

2. Das Problem der *urchristlichen Prophetie*. Als Konsens schälte sich ansatzweise der ambivalente Charakter der urchristlichen Prophetie heraus: Prophetie und Tradition, Propheten und Lehrer erscheinen gerade *nicht* als Gegensätze, sondern als zwei Seiten desselben Phänomens.

Als Verbindungsglied zwischen beiden Problemkreisen steht Käsemanns alte These im Raum: Repräsentierte das Johannesevangelium eventuell eine Art Endstadium eines urchristlichen prophetischen Stromes?

Zur Einheit »Jesu Botschaft vom Gottesreich« (O. Betz)

1. Problematisiert wurde der von Betz intendierte Begriff von »Ursprünglichkeit«, der das als »ursprünglich« qualifiziert, was dem AT (respektive Deuterocesaja) am nächsten steht. Zumindest erscheint diese Verwendung der Kategorie »ursprünglich« wenig geeignet, traditionsgeschichtliche Aussagen zu zeitigen: kann doch auch im Laufe späterer Tradition sekundär Annäherung an das AT geschehen, so daß AT-Nähe methodisch wenig Rückschlüsse auf traditionsgeschichtlich Frühes (z. B. auf Jesu genuine Verkündigung) ermöglicht.

2. Als weitere Hauptschwierigkeiten für den Entwurf von Betz verblieben: Warum vermeidet Lukas in seinem Evangelium konsequent den Begriff *εὐαγγέλιον*, ja streicht ihn sogar aus der Markusvorlage und benutzt ihn in der Apostelgeschichte nur am Rand? Ist bei Lukas tatsächlich das Sühneliden von Jes 53 repräsentiert? Wenn ja, warum benutzt Lukas nicht den Begriff *εὐαγγέλιον*?

Der unterschiedliche Gebrauch des *εὐαγγέλιον*-Begriffes bei den Evangelisten (von Mk am häufigsten benutzt, von Mt eingeschränkt, von Lk fast und

von Joh gänzlich vermieden) steht der von Betz konstatierten Abstufung Lk-Mt-Mk eher entgegen.

*Zur Einheit »Der Weg der Evangelienüberlieferung«
(B. Gerhardsson)*

1. Wie ist das Verhältnis des Traditionsprozesses der evangelischen Überlieferung zu weisheitlichem oder rabbinischem Lehrbetrieb einerseits und zum Überlieferungsprozeß prophetischer Texte andererseits zu bestimmen?

Der Schülerkreis alttestamentlicher Propheten stellt eine gewichtige Analogie zu den Jesusgemeinden dar. Im Unterschied zu ihnen hat aber der Prophet Jesus viel stärker sprachbildend gewirkt. Urchristliche Propheten wußten sich ihrem Meister Jesus sprachlich und inhaltlich viel stärker verpflichtet als alttestamentliche Prophetenschüler ihren Meistern (cf. Schürmann: Christussprache!). In ihren Neubildungen sind urchristliche Propheten gebunden an die Sprache und den Inhalt jesuanischer Verkündigung.

Gerhardsson unterstreicht dagegen die Analogie zwischen den Evangelien und rabbinischem Lehrbetrieb, versteht sie aber nicht exklusiv. Zwischen dem Tätigkeitsbereich des Lehrers und des Propheten kann, wie gerade Jesus zeigt, nicht strikte geschieden werden. Dennoch liegt für Gerhardsson der bewußte Interpretationsprozeß von Jesusworten eher in Distanz zur Prophetie. Es geht eher um Weiterinterpretation von Überlieferung als um kreative Neubildungen. – Jesus hat sicher keine Schule gegründet, in der nur rezitiert wurde. Überlieferung bedeutet immer: ›To work with a text!‹ Mt 13,51 f. zeigt, daß Schriftgelehrte nicht nur eine konservierende, sondern auch eine innovierende Tätigkeit ausüben. Als grobe Regel gilt: Im Urchristentum erdichtet man nicht einfach frei, sondern man deutet; auch sog. Geistlogien haben in vielen Fällen einen Traditions Kern.

2. Bei aller Zustimmung zu Gerhardssons Grundintention, die Analogie rabbinischen Traditionsdenkens ernst zu nehmen, aber nicht so zu verstehen, daß dadurch Freiheit und Veränderung ausgeschlossen würden, bleiben gleichwohl Fragen:

a) Die Gleichnisüberlieferung zeigt ein sehr hohes Maß an Veränderung und Freiheit. Dabei bleiben die Gleichnisse und Parabeln allerdings notwendigerweise *Jesusgleichnisse* und -parabeln.

b) Die Evangelisten zeigen ein großes Maß an Freiheit im Umgang mit der Überlieferung. Sie sind Lehrer mit sehr eigenständiger Autorität. Unklar bleibt, wie weit die Freiheit der Evangelisten gegenüber ihren Quellen Rückschlüsse erlaubt auf die Freiheit früherer Lehrer gegenüber der mündlichen Tradition.

Wächst vielleicht das Maß an Freiheit in dem Maße, in dem bereits

schriftliche Texte existieren, die die Traditionskontinuität auf alle Fälle sichern? So könnte man z. B. verstehen, warum Lukas im Sondergut (z. B. Lk 1–2) viel konservativer überliefert als bei Markustexten. Allerdings setzt das voraus, daß spätere Evangelisten ihre Vorgänger ergänzen, nicht ersetzen wollten.

Zu bedenken ist einerseits, daß es Verbatim-Überlieferungen in der zeitgenössischen Antike bei längeren Texten nur in zwei Fällen gibt, nämlich beim *carmen* und bei mündlicher ethischer Überlieferung. Andererseits ist zu bedenken, daß die Gattung eine große mnemotechnische Hilfe bei mündlicher Überlieferung ist: Ein Erzähler braucht sich nur die Grunddaten einer Geschichte und die Besonderheiten zu merken; er kann dann eine Geschichte so erzählen, wie es das Publikum von ihm erwartet, d. h. nach einem vorgegebenen Erzählrahmen.

c) Schließlich bedeutet die johanneische Überlieferung eine wichtige Anfrage an Gerhardssons Traditionsmodell. Ist sie als »parasitisch« zu bezeichnen, in dem Sinn, daß Johannes nur schreiben kann, weil es die Synoptiker schon gibt und er von ihrer Existenz gleichsam profitiert? Oder haben wir im Johannesevangelium ein ganz anderes, vielleicht prophetisch geprägtes Traditionsmodell, in dem der Geist die Tradition stiftet? Hat Johannes seine Jesusreden überhaupt als Worte des irdischen Jesus verstanden? Aber man sollte die Unterschiede zu den Synoptikern auch nicht verabsolutieren, weil es auch synoptische Texte mit einem »johanneischen Maß« an Freiheit gibt. Die johanneische Frage entpuppt sich bereits hier als die entscheidende offene Frage im ganzen Kolloquium.

*Zur Einheit »Die theologische Mitte der Logienquelle«
(A. Polag)*

1. Das Referat machte deutlich, wie viele offene Fragen existieren, auch wenn die Existenz einer schriftlichen Logienquelle nicht bezweifelt wird. Nicht nur die Frage, ob mit mehreren Sammlungen zu rechnen ist, sondern auch die Frage nach verschiedenen Rezensionen von Q (QMt, QLk) sind völlig offen. Offen ist auch, ob Q nicht umfangreicher war, als dies heute dokumentierbar ist. Für die Bestimmung des literarischen Charakters der Logienquelle muß von der Codex-Form ausgegangen werden: Den Codex, der auch das Notizbuch der Antike war, kann man mit sich herumtragen, erweitern und variieren. Der Charakter der Logienquelle ist also mit dem der literarisch abgeschlossenen Evangelien nicht vergleichbar. Die traditionsgeschichtlich späte Einleitung Lk 3–4 markiert gleichsam die Stelle, wo Q die Tendenz entwickelt, ein literarisches Dokument zu werden. Weil Q aber noch nicht im Sinne der Evangelien ein festgefügtes literarisches Doku-

ment ist, ist die Existenz verschiedener Textformen, die nach Polag nicht bewußte Rezensionen sind, verständlich.

Für die meisten Diskussionsteilnehmer war wenigstens dies deutlich, daß die Logienquelle ein schriftliches Dokument sein muß: Die gemeinsame Akoluthie, die sich bis Lk 12 und eventuell in Lk 17 rekonstruieren läßt, ist eine starke »Panzersperre« gegen alle Versuche, in Q eine nur mündliche Traditionsschicht zu sehen. Dies gilt um so mehr, als die Bewahrung der Akoluthie in jüdischer Überlieferung kein sehr wichtiges Prinzip ist.

2. Angesichts des literarischen Befundes ist es sehr schwierig, die Frage nach der theologischen Mitte von Q überhaupt zu stellen. Die von Polag formulierte Betroffenheit durch Jesus ist ja die Mitte jeder neutestamentlichen Schrift. Der Befund ist auf jeden Fall sehr anders als im Thomasevangelium, wo eine durchgehende gnostische Interpretation der Jesusüberlieferung sich als einigende Mitte erweist. – Wenn Jes. 61 eine Grundstelle auch für die Q-Überlieferung ist, ergeben sich Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Q zum *εὐαγγέλιον*; hier wäre eine gründliche Untersuchung der Bedeutung und Stellung von Lk 7,18ff. für die Q-Überlieferung nötig.

Deutlich wurde, daß ein allgemeiner Traditionswille allein die Existenz der Logienquelle nicht erklärt; man muß von einem gesteigerten Traditionswillen sprechen, der nur durch die Person und Wirkung der Verkündigung Jesu erklärt werden kann. – Die Existenz der Kirche ist ein weiteres Motiv für die Sammlung: Q ist teilweise ein Hilfsmittel für die Missionsverkündigung; der größere Teil des Stoffes weist aber nach Polag eher auf einen internen Gebrauch in der Gemeinde, etwa in der Katechese; es geht um Fragen der Nachfolge und um Bekenntnisstärkung. Möglich ist auch, daß diese Materialsammlung im Übergang zu den griechischsprechenden Konvertitengemeinden, in denen es keine Augen- und Ohrenzeugen Jesu mehr gab, besondere Bedeutung gewann. Bei jeder Funktionsbestimmung muß mit bedacht werden, daß Traditionen meist nicht zu einem einzigen Zweck gesammelt wurden, sondern multipel verwendbar waren.

Aus allen Voten wurde eine große Vorsicht gegenüber der These von einem Sonderkerygma von Q und einem besonderen Traditionskreis, der hinter Q steht, spürbar. Die Q-Stoffe sind eher komplementär, etwa zur Passionsüberlieferung, als exklusiv. Aber dennoch ist die Frage nach besonderen Akzenten der Sammlung Q noch nicht erledigt: Es fallen z. B. die gegenüber der Markusüberlieferung starke eschatologische Akzentuierung in den Q-Stoffen und die Betonung der Entscheidungsforderung auf. – Offen blieb die Frage nach den Trägern der Q-Überlieferung. Die These, daß es sich um christliche Lehrer, und die These, daß es sich um christliche Propheten handelt, brauchen sich nicht auszuschließen. Welche Art der Freiheit zur Neuaktualisierung gehört zum Traditionswillen der Lehrer und

welcher konstitutive Traditionsbezug zu den urchristlichen Propheten? Sind die Propheten zugleich Lehrer?

*Zur Einheit »Das Evangelium in Jerusalem – Mk 14,12–26 als ältestes
Überlieferungsgut der Urgemeinde
(R. Pesch)*

1. Mk 14,12–16. Es herrschte allgemeiner Konsens darüber, daß Mk 14,12–16 Bestandteil einer vormarkinischen Passionsgeschichte ist, und auch darüber, daß Peschs Exegese eine sehr ernst zu nehmende Auslegungsmöglichkeit des Textes darstellt. Dennoch bleiben offene Fragen: Könnte 1. Sam 10,1 ff. als Vorbild eingewirkt haben? Warum wird nichts von Abmachungen zwischen Jesus und dem Besitzer des Obergemachs berichtet? Warum wird nicht explizit gesagt, daß der Ort des Passahmahls geheim bleiben soll? Die detektivische Seite der Episode wird auf jeden Fall von der Erzählung nicht herausgehoben. Möglicherweise ist eine geschichtliche Begebenheit später mit wunderhaften Zügen (Jesu Vorauswissen) versehen worden. Pesch würde ein solches Verständnis der Geschichte nicht schon bei Markus, sondern eher erst bei Lukas und Matthäus für möglich halten. Wichtig ist ihm, daß die Episode aus der Perspektive der Jünger erzählt wird, die von den Abmachungen nichts wußten. Die synchrone Analyse der Geschichte zeigt eine außerordentliche Häufung von Zirkumstanten, die den Ort hervorheben. Das Spannungsmoment – von einem detektivischen Moment der Episode sollte man besser nicht reden – ist durch den Makrotext vorgegeben: Nach 14,11 f. fragt der Leser: »Wird es der jüdischen Führung gelingen, Jesus zu verhaften?« Von hier aus wird ohne weiteres verständlich, warum außer Jesus und zwei Jüngern niemand wissen darf, wo Jesus das Passahmahl feiern wird.

2. Peschs Verständnis der markinischen Abendmahlsüberlieferung. Weitgehender Konsens herrschte darüber, daß Mk 14,22–25 nicht in einen anderen Zusammenhang literarkritisch sekundär eingesetzt ist. Unklar blieb dagegen, wie weit die Passahmahlzeit durch die Passahhaggada in einen Eingangsteil (Mk 14,17–21) und in die Hauptmahlzeit (Mk 14,22–25) gegliedert werden muß, bzw. wie weit das ganze Passahmahl als Einheit verstanden wurde, so daß der Genitivus absolutus *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν* einfach hieße »während dieser Mahlzeit« (geschah das folgende). – Offen blieb ferner, ob es wirklich möglich ist, den markinischen Geschichtsbericht einer paulinischen liturgischen Fassung der Abendmahlsverse gegenüberzustellen. *Μετὰ τὸ δευνῆσαι* 1. Kor 11,25 könnte ebenso auf Geschichte weisen wie die markinische parallele Fassung der Deuteworte, wo Austeilung von Brot und Wein wohl unmittelbar hintereinander kommen, auf einen liturgischen Text. Pesch hält, auf Markus gestützt, Jesu letztes Mahl für ein Passahmahl,

kann die Frage nach dem Charakter des Abendmahles aber auch offen lassen. Entscheidend ist ihm, daß der paulinische Text 1. Kor 11,23 ff. ein liturgischer Gebrauchstext ist, weil er a) die ursprünglichen Teilnehmer an dieser Mahlzeit, die Jünger, nicht erwähnt, und weil b) die Formulierung mit *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* auf Jesu Tod zurückblickt, während die Formulierung *τὸ ἐκχυννόμενον* im Becherwort bei Markus auf Jesu Tod vorausblickt. – Ob der vormarkinische Passionsbericht wirklich historisch so zuverlässig ist, wie Pesch annimmt, blieb umstritten. Es wäre auch denkbar, daß in einer judenchristlichen Gemeinde der Passahcharakter nachträglich hineingekommen ist. Dafür könnte sprechen, daß Barabbas doch kaum erst nach dem Passahmahl freigelassen wurde.

Offen blieb auch die Frage nach dem Verhältnis der markinischen Abendmahlsworte zur lukianischen Abendmahlsüberlieferung. Ist wirklich Lk 22,15–20 eine sekundäre Verbindung der markinischen und der paulinischen Abendmahlsparadosis, oder müssen wir nicht eher mit einem vorpaulinischen (»protolukanischen«) Erzählungsfaden bei Lukas rechnen? Demgegenüber rechnet Pesch damit, daß Lukas allein auf Markus basiert, aber während der Abfassung seines Evangeliums bereits die Materialsammlung zur Apostelgeschichte vor Augen hat.

3. Die Frage nach der Gattung der vormarkinischen Passionsgeschichte. Gibt es Vorbilder? Kann man über die doch sehr unspezifische Bestimmung als »Geschichtserzählung« hinauskommen? Pesch weist darauf hin, daß die Frage der Gemeinde nach dem Grund, warum Jesus gekreuzigt worden ist, zu einer neuen Gattung führt, für die es nur ansatzweise Vorbilder gibt. Als mögliche, aber spekulative Hypothese könnte überlegt werden, ob die Passionsgeschichte mit der vorausgehenden Anabasis Jesu nach Jerusalem eine »Gründungslegende« der Jerusalemer Gemeinde gewesen ist.

Als Konsens erbrachte die Debatte Zustimmung zum Postulat, daß Kerygma und Geschichte sich gegenseitig ein- und nicht ausschließen. Dringend notwendig wäre eine methodenkritische Reflexion über mögliche Kriterien vor allem bei der Dekretierung von Brüchen und Spannungen in literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Analysen.

*Zur Einheit »Das paulinische Evangelium«
(P. Stuhlmacher)*

1. Kontrovers war die Frage, wie weit sich eine *Entwicklung* des paulinischen Evangeliums während der ca. 15 Jahre zwischen Damaskus und dem Konflikt mit den Jerusalemer Repräsentanten Petrus und Jakobus vollzogen hat (Gal 1 f.). Wieso brach der Konflikt erst so spät auf? Lehrte Paulus ursprünglich ganz ähnlich wie die Jerusalemer? – Freilich dagegen stünde 2Kor 11, wenn schon der Paulus der Frühzeit von den jüdischen Gemeinden

eben gerade wegen *Gesetzesübertretungen* (Tischgemeinschaft mit Heiden etc.) und nicht allein wegen seiner Messiasverkündigung verfolgt wurde (Auspeitschung und Steinigungsversuch als letzte Mittel der Synagoge gegenüber einem Frevler), so daß sich schon in der Frühzeit des Paulus die grundlegende theologische Wende, der Bruch mit der pharisäischen Vergangenheit vollzogen hätten (cf. Phil 3).

Ein Konsens schälte sich heraus: Der Dissens zwischen Paulus und den Jerusalemern war *theoretisch in nuce* von Anfang an angelegt, wurde aber erst nach und mit dem antiochenischen Zwischenfall *praktisch* virulent und offenbar, als ganz konkrete gemeindepolitische Probleme anzustehen begannen und aus der Rechtfertigungstheologie praktische Konsequenzen zu ziehen waren: wie sollten »Heiden« und »Juden« in einer Gemeinde zusammenleben und Tischgemeinschaft halten? Auf der Basis der Erfüllung von Mindestgeboten (Lev 17f.) durch die Heiden – eine Lösung *κατὰ νόμον* – oder auf der Basis christlicher Freiheit *κατὰ νόμον Χριστοῦ*, in Verantwortung der »Stärkeren« für die »Schwachen«?

15 Jahre lang wurde offenbar auf der Basis nahe benachbarter theologischer Voraussetzungen in Frieden miteinander verkehrt (cf. 1 Kor 15!), bis erst die Herausforderungen *konkreter* Gemeinde- und Missionspraxis ans Tageslicht brachten, daß diese Voraussetzungen die ganze Zeit über unterschiedliche Implikationen enthielten. Insofern als die praktische Konkretisierung der Rechtfertigungslehre vollzogen und zum Konfliktstoff wurde, könnte mithin von »*Entwicklung*« geredet werden.

2. Kontrovers waren die Konstellation des *Wortfeldes* *εὐαγγέλιον* – *εὐαγγελίζεσθαι* – *ἀκοή* – *ᾠδή* – *ᾠδή* – *ῥῆμα Χριστοῦ* und damit zusammenhängend – aber untergeordnet – die Frage, ob sich der Sendungsauftrag vor Damaskus nur als *Vision* (z. B. 1 Kor 9,1) oder auch als *Audition*, als *ῥῆμα Χριστοῦ*, ereignet hat. Wäre nicht doch zu *differenzieren* zwischen einerseits *εὐαγγέλιον* = *ῥῆμα Χριστοῦ*, dem Selbstwort des Kyrios, und andererseits *ἀκοή* = *εὐαγγελίζεσθαι*, der apostolischen Verkündigung? Oder umfaßt *εὐαγγέλιον* zweipolig bei Paulus gerade beides, die auf den Apostel zukommende Offenbarungsmacht ebenso wie die von den Aposteln verkündete Missionsbotschaft (= *ἀκοή*)? (Röm 10,16f.).

Vom Griechisch-Philologischen her legt sich eine semantische Differenzierung zwischen *ἀκοή* und *εὐαγγέλιον* zwar nahe, insofern *ἀκοή* das mehr oder weniger zufällig dem Hörer zugetragene »Hören-Sagen« bezeichnet, ohne daß auf die Intention eines Aussenders abgehoben wäre. Im jüdischen Sprachgebrauch bezeichnet *ᾠδή* hingegen fast als *terminus technicus* die von Gott herrührende Prophetenbotschaft und nicht das, was als »Hören-Sagen« zufliegt. Die nicht vom Propheten selber geschaffene Botschaft, die *ᾠδή*, ist dann aber im Parallelismus membrorum gleichsetzbar mit *ἡ ᾠδή* = *εὐαγγέλιον*. Im übrigen greift Paulus selber in Röm 10,16 *ἀκοή* nicht ad hoc

aus dem griechischen Sprachgebrauch auf, sondern benutzt den Begriff im Kontext von Jes 53. (Der LXX-Gebrauch von ἀκοή müßte noch weiter untersucht werden).

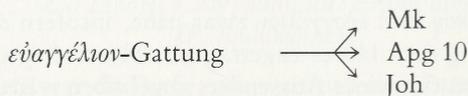
3. Kontrovers war schließlich, wie weit tatsächlich zwischen dem prälukanischen Material von Apg 10 und der genuine Petrusverkündigung eine Verbindung hergestellt werden kann. Hinter Apg 13 steht ähnliches Material, das aber gerade »Paulus« zugeschrieben wird. »Petrus« und »Paulus« verkünden bei Lukas im Grunde dasselbe Evangelium. Eine völlig hypothetische Brücke von Apg 10 hinüber zu Petrus wäre möglicherweise die Vergleichbarkeit von Apg 10 mit dem Mk-Entwurf – sofern dieser im Ursprung auf Petrus zurückgehen sollte.

*Zur Einheit »The Question of Genre«
(R. Guelich)*

Nicht »abgesprochen« war die Koinzidenz der Referate von Stuhlmacher und Guelich.

1. Der Markusprolog wurde von Guelich ausgedehnt bis Mk 1,15; als Tiefenstruktur dieses Textes figuriert jesajanische Tradition. Wenn bereits vor Mk das Evangelium in narrativer Form, als »narrative genre« existierte, wie Guelichs Vortrag behauptet, dann eröffnet sich die Frage: Weist Mk 1,1 f. (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ mit Verweis auf Jes) zurück auf dieses bereits vorhandene Ur-Darstellungsmuster, gemäß dem man schon ganz früh im Urchristentum begonnen hatte, von Jes 52,7 her das εὐαγγέλιον θεοῦ als Geschichte Jesu zu erzählen? Zu dem vormarkinischen »genre« gehörte mithin von Anfang an nicht nur die erzählte Geschichte Jesu vom Täufer bis zur Auferstehung, sondern zugleich die Charakterisierung dieser Geschichte als εὐαγγέλιον θεοῦ in Verbindung mit alttestamentlichem Schriftgebrauch.

2. Zeugen für dieses εὐαγγέλιον-Ur-genre oder Urdarstellungsmuster (vom Täufer bis zur Auferstehung – im Lichte alttestamentlicher Schriftfüllung) wären a) Mk, b) Apg 10,36 ff. und c) – besonders umstritten – Joh, so daß eine Entwicklung mit bereits sehr frühen Abzweigungen anzunehmen wäre:



Oder setzt Johannes nicht doch eine gewisse Kenntnis eben von Markus voraus? Kontrovers war auch, in welchem Umfang Apg 10 herangezogen werden darf: Formuliert Lk – freilich unter Aufnahme traditioneller Elemente – nicht doch auch hier bewußt archaisierend auf weiten Strecken

selber? (cf. etwa den Zeugenbegriff, die Galiläaverwendung oder z. B. auch den Gerichtsausblick, der wenig geeignet erscheint, als Basiselement für das MkEv zu fungieren)? Offen und noch schärfer der Kritik zu unterziehen bleibt mithin die Frage, wie weit Apg 10 tatsächlich altes (möglicherweise sogar auf Petrus zurückgehendes) Material enthält.

3. Bei der im Referat dargebotenen *Ableitung* der Gattung (cf. oben die Skizze) fällt auf, wie wenig von Traditionsbildung und Entwicklung innerhalb der synoptischen Tradition *selber* die Rede ist. Beispiele: Wie ist das Verhältnis Gattung »Evangelium« – Passionsgeschichte zu umschreiben? Kommen hier von selber innerhalb der synoptischen Tradition Entwicklungskategorien hinein? Oder: Die Ausweitung der Q-Tradition zeigt: je größer der zeitliche Abstand zu Jesus wird, um so größer wird die Notwendigkeit, die Lehrtradition in der Geschichte beim irdischen Jesus zu fixieren und so zu fundamentieren (cf. etwa die Gattung Apophthegma als Versuch, Lehre am irdischen Jesus festzumachen). War mithin die Jesusüberlieferung selber von Anfang an daraufhin angelegt, sich in kontinuierlicher Präzisierung hin zur Gattung »Evangelium« zu entwickeln?

4. Eine Berührung zwischen der (vormarkinischen) »Gattung Evangelium« und dem als *εὐαγγέλιον* bezeichneten traditionellen christologischen Kerygma in 1 Kor 15,3–5 liegt darin, daß auch die Passionsgeschichte mit dem Christus-Bekenntnis beginnt und die Stoffe in der ersten Mk-Hälfte eben die christologische Funktion haben, die Rede vom Christus durch seine Worte und Taten zu beglaubigen. Diese Koinzidenz könnte in der Tat nahelegen, daß schon von Anfang an die Jesusüberlieferung – die im Stil von 1 Kor 15 kerygmatische *wie* die erzählende – als *εὐαγγέλιον* bezeichnet wurde. – Mk selbst verwendet den *εὐαγγέλιον*-Begriff in der Zweipoligkeit: der Begriff bezeichnet nicht nur das »narrative genre« der Jesusgeschichte (Mk 1), sondern zugleich auch wie 1 Kor 15 die kerygmatische, den Aposteln aufgetragene Missionsbotschaft: Mk 14,9 / 13,10.

5. Das terminologische Dilemma. »Evangelium« als »Gattung«? Im Bereich (alt-)philologischer Wissenschaft ist von »Gattung« nur dann die Rede, wenn über lange Zeiträume hinweg bei geschichtlich unterschiedlichen Situationen eine literarische Verfahrensweise *immer wieder* sich einstellt und durchgesetzt hat (Beispiel: die Tragödie). D. h., es droht Gefahr, daß der Sprachgebrauch von neutestamentlicher und philologischer Wissenschaft auseinanderdriften.

Als Auswege bieten sich prinzipiell nur zwei an: Entweder greift der Neutestamentler zu neuen Begriffen (welche?) oder er beharrt auf einem lockeren unspezifischen Gebrauch des Gattungsbegriffes, während der Philologe auf den antiken Genus-Begriff zurückgreift, wo die Wurzeln seiner Gattungsdefinition liegen.

*Zur Einheit »Probleme des Markusevangeliums«
(M. Hengel)*

1. Kontrovers war, wie weit Markus eine weisheitlich geformte Spruchtradition (Q!) tatsächlich kennt, wie weit er auch bei seinen Lesern die Kenntnis der Jesuslogien voraussetzt und in seinem Erzähl-Evangelium gerade weitgehend das bietet, was in der Logiensammlung fehlt! Bleibt diese These Hengels auf weiten Strecken ein Schluß *e silentio*? – Kontrovers blieb auch, ob die von Mk präsentierten Worte stets die gegenüber Q *entwickelteren* (= der mk Gemeinde angepaßteren) Formen darstellen.

2. Für den umstrittenen historischen Wert des Papiaszeugnisses, das aber immerhin auf die Presbyter-Tradition zurückgeht und so mindestens bis ans Jahr 100 zurückreichen mag, könnte als Stütze hinzukommen, daß die altkirchlichen Daten über den Evangelien-Verfasser Markus als Petruschüler viel dichter gesät sind als die Daten über alle anderen Evangelien-Verfasser zusammen. Zu bedenken bleibt freilich die Feststellung von E. Schwartz (Der Tod der Söhne Zebedäi), daß es in der Antike kaum zuverlässige Fremdnachrichten über Schriften gibt, hingegen literarhistorische Legenden zahlreich gesät sind.

3. Wie ist die Interpretation des *ἑρμηνευτής* in der Papiasnotiz vorzunehmen? Konnte Petrus nicht genügend Griechisch (also = »Dolmetscher« = Übersetzer) oder umgreift die hermeneutische Funktion des Markus nach Papias auch das Rahmen und Kontextuieren, wie wir es im Evangelium beobachten? Oder könnte die Funktion des Markus in rabbinischer Analogie zu verstehen sein?: Ein Rabbi unterrichtet im Zusammenspiel mit einem Ausleger, indem er selber nur sehr kurze Sprüche prägt, die ein anderer ausdeutet.

4. Kontrovers war schließlich der Stellenwert der Elia-Mose-Typologie bei Markus. Darüber hinaus: Stünde tatsächlich hinter Markus und seiner Mose Typologie die Petrusverkündigung, dann ergäbe sich, daß schon bei Petrus ein Gegensatz von Gesetz und Evangelium angelegt gewesen wäre. Dann hätten sich Petrus und Paulus doch nicht so fern gestanden, sondern wären nur in Fragen der konkreten Praxis voneinander getrennt gewesen (cf. oben zur Einheit »Das paulinische Evangelium«).

*Zur Einheit »Matthew as a Creative Interpreter of the Sayings of Jesus«
(G. N. Stanton)*

Stantons generelle These von Matthäus als einem zurückhaltenden, die Autorität seiner Quellen akzeptierenden, aber sorgfältig gliedernden und deutlich akzentuierenden Interpreten fand allgemeine Zustimmung. Weniger sicher war, ob Matthäus vor allem gegen Ende seiner Redekomplexe

seine Redaktionstätigkeit sichtbar macht. Die Diskussion konzentrierte sich aber vor allem auf die beiden Textanalysen zu Mt 11,28–30 und Mt 25,31–46.

1. Stantons Vorschlag, Mt 11,29b als Redaktion anzusehen, schien weit-
hin überzeugend. Man könnte auch erwägen, zusätzlich *καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* als
Redaktion zu fassen; die Symmetrie des traditionellen Logions würde noch
deutlicher. Zu Stantons These paßte die Redaktion von Mt 11,19: Jesus als
Weisheit wird durch seine *Taten* gerechtfertigt. Stanton betont, daß die
Identifikation Jesu mit der Weisheit nicht das eigentliche Anliegen der
matthäischen Christologie ist, sondern von Matthäus durch seinen Zusatz
modifiziert, bzw. interpretiert wird. Die Beziehungen zwischen Mt
11,28–30 und Sir 51 sind in der Forschung im ganzen überbewertet worden;
nur wenige Wörter sind gemeinsam; der inhaltliche Skopus von Sir 51 und
Mt 11,28 ff. ist sehr verschieden. Eher müßte man überlegen, ob nicht der in
Mt weggelassene Vers Mk 6,31 eine Parallelüberlieferung oder gar Quelle
von Mt 11,28–30 sein könnte.

2. Mt 25,31 ff. blieb kontrovers. Für die universalistische Interpretation
von *πάντα τὰ ἔθνη* auf alle Menschen oder auf alle Christen, die im Endgericht
nach ihren Liebeswerken gegenüber den Armen und Notleidenden gefragt
werden, spricht der Kontext von Mt 24–25, der auf das Gericht über die
Gemeinde zuläuft. Stantons Interpretationsvorschlag der Identifikation des
Menschensohns mit *seinen* Brüdern bedeutete im matthäischen Zusammen-
hang keine Climax, sondern eine Anticlimax. Mt 18,3–6.10 ist nicht von
ἐλάχιστοι die Rede, sondern von *παιδία* und *μικροί*. Vor allem aber wird man
überlegen müssen, ob nicht im Laufe der traditionsgeschichtlichen Entwick-
lung sich der Sinn des Textes verschoben hat. *βασιλεύς* ist wohl ursprünglich
von Gott ausgesagt. Unter Umständen ist die Entwicklung so zu denken,
daß Jesus diesen Text universalistisch verstanden hat; die missionierende
Gemeinde nach ihm hätte ihn auf ihre eigenen Erfahrungen in der Mission
hin verengt und sich selbst mit den geringsten Brüdern des Richters identifi-
ziert. Matthäus hätte dann vielleicht wieder universal gedeutet und den Text
um des Gerichtes willen, das der Gemeinde bevorsteht, eingefügt. Aber
auch für die von Stanton vertretene Deutung der *ἀδελφοί* auf die christlichen
Missionare gibt es Argumente: »Menschensohn« (in der Redaktionsschicht)
legt den Gedanken an die Gemeinde (die »Heiligen des Höchsten«!) nahe,
ebenso wie »König« (in der ursprünglichen Fassung) den an alle Menschen.
Die beiden den Text rahmenden Verse 31 und 46 zeigen deutliche Reminis-
zenzen an Dan 7,13, respektive an Dan 12,1, wo es um die Rettung des
Gottesvolkes geht. Das unbeweisbare Argument Stantons, daß die Funktion
des Textes die war, die in der Mission angefochtene Gemeinde zu trösten, ist
für seine These gar nicht nötig: Der Gedanke des Gerichtes über die, die die
christliche Mission ablehnen, ist im Kontext von Mt 25 dominant. Die

schwierigen Probleme des Kontextes von Mt 24–25 können auch bei Stantons enger Interpretation gelöst werden, wie etwa der Versuch Lambrechts zeigen kann. Das Argument endlich, daß Mt 18 nicht von *ἐλάχιστοι* die Rede ist, ist zweifelhaft, weil in der handschriftlichen Überlieferung *ἐλάχιστοι* und *μικροί* austauschbar sind.

Zur Einheit »Luke and His Gospel«

(I. H. Marshall)

1. Für die Divergenz zwischen Guelich und Marshall¹ besteht eine Vermittlungsmöglichkeit, die festhalten könnte, daß doch auch Lk unter der Perspektive schrieb, ein *εὐαγγελιζόμενος* zu sein; denn bereits vor Lk war die Tradition in Richtung auf die Perspektive der lukanischen Gesamtdarstellung hin angelegt:

a) Bereits in 1 Kor 15 wird (von Paulus oder vorher?) das dortige Evangelium verlängert im Blick auf die Apostelerscheinungen, und d. h. im Blick auf den Beginn der urchristlichen Missionsgeschichte! Mit anderen Worten: 1 Kor 15 bietet ein auf die Perspektive der Apg hin verlängertes Summarium der Passionstradition; Lukas scheint mithin lediglich eine bereits in der Tradition vorhandene Möglichkeit der Präsentation von *εὐαγγέλιον* auszuschnöpfen, wenn in seinem Doppelwerk nicht nur die Christusbotschaft, sondern auch die Geschichte des Christuszeugnisses dargelegt wird.

b) Auch bei Mk umgreift der Evangeliums begriff nicht eingleisig nur die erzählte Geschichte Jesu, vielmehr ist auch bei Mk der Begriff zweipolig und auf die Missionspredigt der Kirche hin grundsätzlich geöffnet (s. o.: Mk 13,10; 14,9).

2. Dieser Zweipoligkeit des *εὐαγγέλιον*-Begriffes könnten die zwei akzentuell verschiedenen Typen von Jesusgeschichte entsprechen, wie sie Mt und Lk bieten:

Mt erzählt eine »inclusive story«, eine Geschichte, in der die Gegenwart in Gestalt der Jünger in das Geschick des irdischen Jesus eingeschlossen ist; das LkEvg bietet eher eine »incompleted story« – mit noch offenem Ende, das nach Fortsetzung verlangt: das lukanische Doppelwerk präsentiert dann nicht nur »continuity« (so Marshall), sondern auch Entwicklung, Veränderung, eine weitergehende Geschichte: Es ändert sich der Christen Verhältnis zum Gesetz, zum Besitz, es ändern sich sogar die Formen des Kerygmas; *παῖς θεοῦ*, *δίκαιος*, *ἅγιος* z. B. figurieren als Jerusalemer Verkündigung – im Gegensatz etwa zu Apg 17.

¹ »There was no fixed »gospel«-genre into which he had to fit his work as a whole. He regarded the work of his predecessors as »accounts«, not as gospels. He was not writing a »gospel« to which he subsequently added a sequel, but a two-part work.« (S. o. S. 307).

Hängt es möglicherweise mit dieser anderen Akzentuierung des Lukas zusammen, wenn er den *εὐαγγέλιον*-Begriff selber vermeidet?: Lukas' Akzent liegt anders als bei Mt und Mk (Rückbezug auf Geschichte und Botschaft des irdischen Jesus) mehr auf der weitergehenden, sich entwickelnden Heilsgeschichte. Freilich, die Gegensätze bestehen nur relativ, akzentuell.

3. Diskutiert wurde unter den Prologbegriffen besonders *ἀσφάλεια*: Impliziert die Interpretation des *ἀσφάλεια*-Begriffes eine Dichotomie zwischen dem gepredigten Kerygma und der Jesus-Historie? Hat Theophilus das Kerygma, das »Evangelium«, bereits gehört und ist demgegenüber die Jesusgeschichte, in allen Details und in der richtigen Reihenfolge geschildert, nur eine zusätzliche Sicherheit für die Zuverlässigkeit des »Evangeliums«? Mit anderen Worten: gehört die Jesusgeschichte selber nicht eigentlich zum »Evangelium«, wie es für den Glauben nötig ist? Kommt sie nur zum »Evangelium« hinzu? Ist Lukas der, der überhaupt erst weitgehend Jesusmaterial in seine Diasporagemeinde einführt? – Der Konsens ging eindeutig dahin, daß schon die Jesusgeschichten selber für Lukas zum Evangeliumskerygma gehören und »Evangelium« sind, so daß die Einheit von »Evangelium« im Sinne sowohl des synoptischen wie des paulinischen Traditionszweiges gewahrt bliebe. – Es kehrt also wieder die – schon öfters angesprochene – Zweipoligkeit des *εὐαγγέλιον*-Begriffes: sowohl erzählte Geschichte Jesu wie auch kerygmatische Missionspredigt der Apostel.

*Zur Einheit »Let John Be John – A Gospel For Its Time«
(J. Dunn)*

Sowohl die Frage nach der Genesis der johanneischen Christologie, als auch die Frage nach ihrem genauen Profil und Anspruch, als auch die Frage nach dem Verhältnis der johanneischen Tradition zur synoptischen konnten nur andiskutiert werden.

1. Es erhoben sich Zweifel, ob das Johannesevangelium in den Zusammenhang des palästinischen Judentums hineingestellt werden dürfe. Die Ebioniten oder der Herrenbruder Jakobus, die dorthin gehören, repräsentieren einen wesentlich anderen Typ des Christentums. Im palästinischen Judentum ist erst im dritten Jahrhundert die Gottessohnschaft Jesu bei Abbahu bekannt. Der Zuordnung des Johannesevangeliums zum palästinischen Judentum würde auch widersprechen, daß dort die Chokma keine bedeutende Rolle spielte. Gegen das Ostjordanland als Entstehungsort des Johannesevangeliums (Dunn, Wengst) spricht, daß von dieser peripheren Gegend aus kaum vorstellbar ist, wie das Johannesevangelium in der Kirche so schnell verbreitet und bekannt wurde. Unklar blieb auch, ab wann eine Verfolgung wegen des Bekenntnisses zu Jesus als Christus denkbar ist (vgl. 9,22). Schon vor 70? Die wenigen Notizen über Christenverfolgungen durch Juden in

früher Zeit (z. B. Gal 1,13; 1 Thess 2,14) weisen eher darauf, daß in früherer Zeit das Gesetz der entscheidende Faktor in der Auseinandersetzung war.

2. Als noch schwieriger erwies es sich, das Profil der johanneischen Christologie traditionsgeschichtlich auf dem Hintergrund von hellenistisch-jüdischen Logos-Spekulationen (Philo!), alttestamentlich-weisheitlicher Sophia-Spekulationen und palästinischer Menschensohntraditionen zu bestimmen. Wäre es möglich, daß das eigentliche Profil der johanneischen Christologie nicht in der Definition einer noch offenen frühchristlichen Sohn-Gottes-Christologie durch die Logos-Sohn-Christologie besteht, sondern vielmehr in der Vollendung der Sohneschristologie?: Die Präexistenz- und Weisheitschristologie ist ja Johannes seit zwei Generationen vorgegeben, längstens seit Paulus (1. Kor. 10,4; Phil. 2,6–11; Kol. 1,15ff.; eventuell die Sendungsformeln). Dagegen könnten das absolute *viós* und der Gedanke der *évóτης* zwischen Vater und Sohn spezifisch johanneisch sein. Andererseits scheint die Voranstellung des Logoshymnus in die letzte Phase der johanneischen Überlieferungsgeschichte zu gehören. – Die Grundfrage, ob das Johannesevangelium eine redaktionsgeschichtliche, an der Endgestalt des Textes sich orientierende Interpretation überhaupt möglich macht oder ob eine traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der Entwicklung johanneischer Christologie vorrangig ist, wurde dabei nicht geklärt.

3. Die für das Kolloquium entscheidende Frage war die nach dem Verhältnis synoptischer und johanneischer Jesusüberlieferung. Johannes verfügt über den synoptischen Traditionen verwandte und zuverlässige Sondertraditionen. Wie verhalten sich dazu die johanneische »reproclamation« der Jesusbotschaft und die Lehre des Parakleten? Die Herausforderung, die das Johannesevangelium für das Kolloquium bedeutete, besteht darin, daß es nicht möglich scheint, dieses Evangelium nur als eine reine Neuinterpretation der Jesustradition zu verstehen. Johannes beruft sich auf seine eigene Tradition, die er direkt beim irdischen Jesus verankert (Lieblingsjünger!), und stellt sie anderen Traditionen gegenüber. Aber wie ist dieses Verhältnis zu bestimmen? Dunns These, daß nach Johannes jede Christologie, die Jesus nicht als Logos-Sohn versteht, den christlichen Glauben mißverstehet, impliziert, daß die johanneische und frühere Christologien nicht einfach »gleichberechtigt« nebeneinander stehen. Eine Gegenthese vertritt Gerhardsson: Das Johannesevangelium setzt die synoptische Jesusüberlieferung voraus und braucht sie, wie der Gnostizismus den kirchlichen Glauben voraussetzt und nötig hat. Johanneische Frömmigkeit und Gnostizismus wären dann in ähnlicher Weise »parasitisch«.

Zur Einheit »Die APOMNEMONEYMATA TON APOSTOLON
bei Justin«
(L. Abramowski)

1. Interessant ist das im 2. Jh. ziemlich einmalige Justinsche Insistieren auf der Schriftlichkeit des Evangeliums. Wichtig dabei ist nicht die Tatsache, daß im 2. Jh. die geschriebenen Evangelien natürlich überall bekannt sind, sondern Justin die Schriftlichkeit als Argument benutzt in spezifisch polemisch² Zusammenhang, als ein Argument, das die historische Wahrheit von Geschehenem belegen soll. Eben darin unterscheidet Justin sich auch von Irenäus.

Ein Seitenaspekt: Justins Insistieren auf Schriftlichkeit könnte mit motiviert sein von der hochliterarischen Umwelt des Apologeten, in der gleichsam »nur Bücher zählen« und niemand mit einer vagen mündlichen Tradition Fuß fassen kann. – Dieser Hinweis scheint auch bei einer antignostischen Frontstellung des Traktates hilfreich, wenn Justin eben gerade auch in den christlichen Gnostikern z. T. gebildete und d. h. von jener literarischen Umwelt beeinflusste Gegner erblickt, die er zu überzeugen gedenkt.

2. Justins Bezeichnung der Evangelien als *ἀπομνημονεύματα* der Apostel scheint eine geschickte Adaption an den Sprachgebrauch des griechisch-literarischen Betriebes zu sein. Ein Aspekt ist besonders wichtig: Auch im griechisch-literarischen Betrieb bezeichnet *ἀπομνημονεύματα* eine Literatur, die wiederum sekundär aus anderen Literaturen schöpft und nicht ein originelles Sich-Erinnern des Verfassers repräsentiert (cf. klassisch Xenophons Sokrates-Memorabilien). Justin scheint diesen griechisch-literarischen Sachverhalt zu kennen und möglicherweise so sich bewußt zu sein, daß auch die Evangelien nicht Originalaufzeichnungen der Apostel waren, sondern wiederum selber schriftliche Vorlagen und mithin einen vorangegangenen Überlieferungsprozeß voraussetzen.

3. Freilich zu präzisieren ist, daß Justin mit dem Begriff *ἀπομνημονεύματα* nicht auf eine *allgemeine Gattung* Bezug nimmt (es gibt nicht sehr viele gleichnamige Buchtitel, mithin auch keinen festen gleichnamigen Gattungsbegriff), sondern bewußt primär auf Xenophons Sokrates rekurriert und so schon in der Wahl des *ἀπομνημονεύματα*-Begriffes Justins Parallelisierung von Jesus und Sokrates zum Ausdruck kommt.

Als häufiger *Gattungsbegriff* figuriert *ὑπομνήματα*: »rohe Notizen«, wie sie

² Die polemische Zielrichtung des in den Dialog eingeschobenen Traktates über Ps 21 LXX war umstritten: ist er antignostisch/antikoketisch (cf. u. a. das *ἀληθῶς*) oder antijüdisch, insofern ja auch die Juden »doketisch« nicht anerkennen können, daß Gott Fleisch und Blut annehmen und als Mensch leiden kann? War der Traktat also möglicherweise *ursprünglich* antignostisch, während er im *jetzigen Zusammenhang* antijüdisch Front macht?

etwa als Grundlage für die Abfassung eines Geschichtswerkes dienen können (cf. lat. »commentarii«).

4. Im griechisch-literarischen Betrieb bezeichnet *ἀνομνημονεύματα* literarisch ungeformte Aufzeichnungen, während hinter einem *ὄγγραμμα* dezidierte literarische Absicht steht. Daß Justin fürs Evangelium die Begriffe *ὄγγραμμα/γραφὴ* vermeidet, könnte so neben theologischen auch sprachliche Gründe haben, die ihm vom griechisch-literarischen Betrieb her nahegelegt waren.

5. »ἀνομνημονεύματα der Apostel« in antihäretischem Zusammenhang paßt zur sonstigen frühchristlichen Absicherung von Tradition durch apostolische Verfasserschaft (2Petr z. B.) gegenüber häretischen »Verdrehungen«. – Übereinstimmung findet sich auch zu Johannes, der als einziger der Evangelisten am Schluß des JohEv die *Schriftlichkeit* betont, andererseits aber auf den Evangelium-Titel verzichtet.

*Zur Einheit »Unbekannte Jesusworte«
(O. Hofius)*

1. Führt Hofius' Anfangsdefinition von »Agrapha« als dem irdischen Jesus zugeschriebene Worte a priori zu einer Engführung, insofern der ganze Bereich ausgeblendet wird (bes. das gnostische Christentum, ThomEv, aber auch schon Joh), in dem Geistworte des erhöhten Herrn und des irdischen Jesus ununterscheidbar geworden sind? Sind nicht auch von diesem Traditionsbereich her, in dem Offenbarungsworte des (erhöhten) Jesus traditionssetzend sind, Rückschlüsse auf das Urchristentum möglich, etwa Rückschlüsse auf das Phänomen der urchristlichen Prophetie?

Hofius hielt dafür, daß dieser Traditionsbereich für die Frage nach der *Überlieferung* von Jesusworten relativ unwichtig ist: Die Verfasser dieser Quellen wußten selber, daß sie sich »das alles ausgedacht haben«. (Das ThomasEv etwa ist nicht abhängig von einer christlichen Quelle, die *unabhängig* von den vier Evangelien figurierte, sondern vielmehr eher locker »abhängig« von den *Synoptikern*, die aus der Lesung des Gottesdienstes bekannt waren). – Jener ganze angesprochene Traditionsbereich ist insofern nur als Quellenmaterial relevant, als er Aufschluß über das Christusverständnis der Alten Kirche bzw. der Gnostiker gibt.

2. Wichtig bleibt die Frage: Wie wurden die Agrapha gebildet? (»Agrapha« in dem von Hofius eng definierten Sinne – nicht jene angesprochenen freigebildeten Offenbarungsworte des Erhöhten). Auf welche Art kamen die Agrapha formal zustande? Anders als in der urchristlichen Tradition (z. B. durch urchristliche Propheten)? Anders als bei den johanneischen Geistsprüchen, wo ausdrücklich der Paraklet als Mitautor genannt wird? Das Hofius-Referat bestritt ausdrücklich z. B. bei 1 Thess 4, 15 ff. den Cha-

rakter des Prophetenspruches. War also der Entstehungsprozeß der Agrapha weniger ein Spontanvorgang des Formulierens kraft des Geistes als vielmehr ein Interpretationsvorgang? Letzteres deshalb vor allem, weil die Jesustradition bereits zur Schrift geworden war? Bis auf jene im Referat genannte Handvoll von überlieferungsgeschichtlich unableitbaren Agraphaneubildungen ist ja in der Tat die überwältigende Fülle der Agrapha nachweisbar eng an bereits Geschriebenes angelehnt. Die meisten Agrapha scheinen schlicht so entstanden zu sein, daß in der mündlichen Verwendung (Predigt, Katechese) von aus dem Gedächtnis zitierten, aus der gottesdienstlichen Lesung bekannten synoptischen Herrenworten neue, variierte, gedeutete, z. B. mit einem Sprichwort oder anderen Fremddideen angereicherte, mit anderen Jesusworten vermischte Herrenworte entstanden. – Insofern ist natürlich auch Parallelität zur Bildung von Jesusworten in der Evangelientradition zu konstatieren: als auch in ihr ein Erweitern, ein Deuten, ein Kombinieren usw. stattgefunden hat.

3. Wie erklärt sich die so überraschend geringe Zahl der überlieferungsgeschichtlich *unableitbaren* Agrapha außerhalb der kanonischen EvgTradition? Oder täuscht der Befund, gab es doch mehr? Ein Indiz in dieser Richtung könnte Apg 20,35 sein: ein Herrenwort, das Lk nicht im LkEvg bringt! Auch lassen die MtRed und LkRed Materialien einfach fallen: es wurde offenbar nicht »nach Art der preußischen Akademie« gesammelt, sondern es gab Überlieferungsgut rechts und links, ein Randgebiet, in dem überliefert wurde. Die Möglichkeit ist in der Tat nicht auszuschließen – wenngleich die Wahrscheinlichkeit nicht sehr hoch –, daß diese Überlieferungs-Randzone breit war.

Wie immer, Johannes schreibt 21,25: »es sind auch viele andere Dinge, die Jesus getan hat; wenn sie aber sollten . . . geschrieben werden, achte ich, die Welt würde die Schriften nicht fassen . . .«. – Ist damit eine andere Art von Jesustradition – eben nicht *Jesusworte* – gemeint?

4. Der Begriff »Evangelium« in gnostischen Schriften (z. B. am Ende des ThomEv) besitzt marginale Aussagekraft, insofern von den Gnostikern die verschiedensten literarischen Produkte – häufig in Analogiebildung zu schon vorhandenen kirchlichen Evangelien – »Evangelium« benannt werden (AegypterEv z. B.): »Evangelium« bezeichnet unspezifisch die »gnostische frohe Botschaft« und ist so multiapplikabel.

Zur Einheit »Das Evangelium und die antike Biographie«

(A. Dihle)

1.1. Stellen die Philosophenbiographie (Pythagoras, Epikur – als Erlösergestalten) und die religiös mythische Biographie (Herakles, Romulus u. a. – als Erlöserfiguren) einen besonderen Strang *neben* der griechischen histori-

schen Herrscherbiographie dar? Im Prinzip nicht. Auch in der Plutarchischen Herrscherbiographie steht gerade das Private vorne. In *allen drei* Komplexen geht es um den Aufweis: so ist die Menschennatur, so hat sie sich in diesem Individuum erfüllt – daran soll sich der Leser orientieren, der *dieselbe* konstante Menschennatur besitzt. Das biographisch Geschilderte, das der echten Einmaligkeit entbehrt, ist dem Leser nachvollziehbar, weil es prinzipiell seinen Erfahrungshorizont nicht transzendiert.

1.2. Ähnlich unterscheidet sich auch nicht die römische Biographie, die zwar mehr des Einzelnen Gemeinschaftsbezug, seine Beziehung zum Staat ins Interesse rückt, aber gleichwohl dem griechischen Vorbild verbunden bleibt, indem sie die individuelle Verwirklichung *allgemeiner* Tugenden darstellt. (Die Atticusvita des Nepos illustriert in Rom gerade ein sittlich qualitätsreiches Leben *ohne* Verflechtung in politische Geschäfte).

2.1. Das von hier aus gesehen vergleichbare neutestamentliche Konzept der *imitatio Christi* (Phil 2 u. a.), das in der Präsentation des Vorbildes paränetische Lebensanweisung und so ein Stück weit Wiederholbarkeit des Lebens Jesu intendiert, steht nicht im Gegensatz zum Heilsglauben an die *Einmaligkeit* des Lebens Jesu, die durch den *heilsgeschichtlichen Zusammenhang* gewährt ist und nicht auf »Natur« zurückführbar ist. Rekurs auf Natur sprengte in antiker Biographie gerade die Einmaligkeit.

2.2. Die Differenz zwischen antiker Biographie und Evangelium ist mithin unmeißbar mit Begriffen wie »heilsgeschichtliche Perspektive«, ein Aspekt des Dikhe-Vortrages, der ungewöhnlich gut koinzidiert mit dem von neutestamentlicher Seite vorgetragenen Ansatz, in der heilsgeschichtlichen Schau (Erfüllung der Schriften, Schema Prophezeiung-Erfüllung) den Ursprung des Erzählungsrasters einer Evangeliendarstellung zu erblicken (cf. Apg 10 etwa).

3. Zum Verhältnis Evangelium – antike Universalgeschichte/historische Monographie:

Antike Universalgeschichte bietet stets perspektivische Angaben / kosmologische Rahmung, denen bestimmte historiographische Konventionen entsprechen, die auch Lk übernimmt: etwa die Mehrfachdatierungen – eine typisch universalgeschichtliche Konvention. Was hingegen völlig fehlt, ist das spezifisch biblische Schema Prophetie – Erfüllung.

Die historische Monographie als eigene literarische Gattung entwickelt nicht eine echte geschichtliche Perspektive, sie behandelt vielmehr punktuelle Ereignisse (z. B. einen Krieg) und ist so bestenfalls (!) zur Schau einer einzelnen Epoche befähigt.

Dem Urchristentum war Universalgeschichte (von Weltanfang bis -ende) bereits im atl.-jüd. Rahmen vorgegeben (z. B. Dan). Im Judentum hatte man auch gelernt, sich der historischen Monographie zu bedienen (z. B. 2Makk); mit dem Evangelium ist letztere freilich kaum vergleichbar.

Schluß

Die Tendenz des Forums ging mehrheitlich dahin, mit mehr Treue in der Traditionsübermittlung zu rechnen als dies in der klassischen Formgeschichte der Fall war. Gegenüber dem revisionsbedürftigen Bild, das die klassische Formgeschichte von der Entstehung, Überlieferung und Fixierung der synoptischen Tradition gezeichnet hat, bestand die Bereitschaft, hinter den Synoptikern mit Tradition sehr alten Ursprungs und sorgsamer Tradierung zu rechnen: die im Verlauf des Überlieferungsprozesses hinzuge wachsenen neuen Elemente entstanden eher durch Weiterinterpretation und Kombination bereits vorhandenen Überlieferungsgutes als durch kreative Neubildungen.

Als Bonmot zur Traditionstreue sei aus der Diskussion angeführt und original hier aus seiner mündlichen Traditionsstufe herausgenommen und verschriftet eine Anekdote über F. C. Baur: Martin Hengel empfing sie als mündliche Tradition von Otto Bauernfeind, dieser von seinem Lehrer Eduard von der Goltz, dem Patristiker und Praktischen Theologen, und der wiederum von seinem Großvater, der bei F. C. Baur im Kolleg gesessen hat: »Als F. C. Baur ums Jahr 1840 bei der Auslegung der Apokalypse in Kap 13 zur Zahl 666 kam, hat er die Brille abgenommen, übers Pult hinaus geguckt und gesagt: ›Und da sagt der Hengstenberg in Berlin, das sei ich!‹« Das mündliche Traditionsstück ist durch eine sich über 140 Jahre spannende Kette von Überlieferungsträgern abgesichert. Ganz natürlich und für das Wesen von Überlieferungsprozessen höchlichst erhellend erheischte es in Tübingen sogleich noch ein (vorredaktionelles) Additum mit zweiter Pointe: »Ich – so Martin Hengel – habe diese Anekdote einem Kollegium von großen Kritikern, Günter Klein und anderen, vorgetragen. Zunächst haben sie gesagt: ›Das gibt es nicht!‹ Aber als sie die Pointe hörten, sagten sie: ›Die ist echt! . . .«