

Sandra Huebenthal

Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis

V&R

2. Auflage



Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Ismo Dunderberg, Jan Christian Gertz,
Hermut Löhr und Joachim Schaper

Band 253

Vandenhoeck & Ruprecht

Sandra Huebenthal

Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis

Vandenhoeck & Ruprecht

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

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

ISSN 2197-0939
ISBN 978-3-647-54032-0

2., durchgesehene Auflage 2018
1. Auflage 2014

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

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

Satz: 3w+p GmbH, Rimpf
Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Printed in the EU.

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

Max Frisch, Unsere Gier nach Geschichten, 263

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

Scott Elliot, Reconfiguring Mark's Jesus, 66

Vorwort

The past is never dead. It's not even
past.

William Faulkner, Requiem for a Nun
Act I, Scene III

Sandra Huebenthal hat mit Recht darauf hingewiesen, dass „gedächtnistheoretische Entwürfe bislang nicht in der Markusforschung angekommen sind“ (12). In der Tat hat die historisch-kritische Bibelwissenschaft dem Phänomen Gedächtnis bei Markus – und in der Evangelienforschung generell – bis vor kurzem nur geringe Beachtung geschenkt. Huebenthals Einführung des *kollektiven Gedächtnisses* in die Exegese der Evangelien verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit. Kaum weniger beachtenswert ist das ungewöhnliche Interesse, das die Autorin dem Medium der Mündlichkeit entgegenbringt. Auch hier handelt es sich um einen Aspekt der in der text-zentrierten, typographischen Forschung weitgehend ignoriert worden ist. Allein die intensive Verarbeitung dieser beiden eng miteinander verbundenen Thematiken verleiht diesem Buch eine besondere Note. Ein drittes Thema betrifft die Erzählstruktur des Evangeliums. Zwar ist der *narrative criticism* seit geraumer Zeit in der Interpretation der Evangelien rezipiert, doch war es der historisch-kritischen Exegese nicht vorbehalten, der narrativen Betrachtungsweise einen Platz zuzusichern. Im Gegensatz dazu geht es bei Huebenthals Entwurf darum, alle narrativen Daten auf der synchronischen Erzählebene intratextuell auszuwerten. Mit anderen Worten, alles dreht sich zunächst einmal um das, was sie „Textpragmatik“ nennt (224). Des Weiteren hat ihr hermeneutischer Ansatz entscheidende Impulse von der rezeptionsästhetischen Orientierung übernommen. Im Gefolge des *reader-response criticism* wird das narrative Evangelium letztlich nicht formalistisch als ein in sich geschlossenes *oeuvre*, sondern als eine auf Wirklichkeit transzendierende Erzählung verstanden. Somit stellt die Autorin ein Lesemodell besonderer Art vor, das intratextuelle Kausalität mit dem Verweis auf intertextuelle Referentialität vereint. Darüber hinaus gilt es zu beachten, dass sämtliche ihrer hermeneutischen Ansätze in einem breiten kulturwissenschaftlichen Rahmen eingeordnet und in Bezug auf das Markusevangelium verarbeitet werden. Huebenthals Hinwendung zum *cultural turn* hat zufolge, dass theologische Begrifflichkeit (Christologie, Eschatologie) mit wenigen Ausnahmen ausgeschlossen ist. Ein für die kulturwissenschaftliche Orientierung des Buches besonders wichtiges Merkmal ist die konstruktivistische Prämisse. Letztere besagt, dass Tradition und Vergangenheit, Identität und Erzählung weniger gelebtes Leben als vielmehr gestaltete Phänomene sind. An erster Stelle steht dabei *Memoria* selbst insofern „Konstruktion als Grunddatum von Gedächtnis und Erinnerungsprozessen greifbar ist“ (107). Die Vergegenwärtigung der

Vergangenheit – denn das ist das Hauptanliegen des Gedächtnisses – wird relativ zu den Bedürfnissen der Gegenwart realisiert. Somit geht es bei der Arbeit des *Gedächtnisses* (*the work of memory*) *weniger darum, dass* die Vergangenheit *rekonstruiert*, als vielmehr dass sie *konstruiert* wird. *Last but not least* weist die Autorin darauf hin, dass sich die konstruktivistische Praxis der Erinnerung mit neurologischen Prozessen deckt, insofern man es mit selektiven und produktiven Vorgängen zu tun hat. Insgesamt gesehen bringt Huebenthals Buch eine Synthese von unterschiedlichen hermeneutischen Ansatzpunkten zustande, wie es sie bislang in der Bibelwissenschaft in diesem Umfang kaum gegeben hat. Die Leistung des Ansatzes besteht somit darin, sechs methodische Vorgehen zu einem einheitlichen Denkmodell vereint zu haben: In einem aus narrativen, mündlichen, rezeptionsästhetischen, neurologischen und kulturellen Dynamiken vernetzten Prozess steht im Mittelpunkt *Mnemosyne*, die ihrer Hauptaufgabe nachgeht, Vergangenes in der Gegenwart erfahrbar zu machen.

Um die Fokussierung auf das kollektive Gedächtnis historisch einschätzen zu können, ist es angemessen, sich sowohl der Bedeutsamkeit von Erinnerung in der Antike als auch des Gedächtnisschwundes in der modernen Bibelwissenschaft bewusst zu werden. *Mnemosyne*, Mutter der neun Musen, Göttin der Erinnerung und der Vorstellungskraft, eines der fünf Attribute der Rhetorik (welche Augustin, zusammen mit Wille und Verständnis, als eine der drei Kräfte der Seele einschätzte), Schatzhaus der Beredsamkeit, hochgeschätzte Wärterin der Rhetorik und der tiefste Raum des menschlichen Verstandes, zeichnet sich in der historischen und literarischen Forschung der Evangelien weitgehend durch ihre Abwesenheit aus. So ist weder das Wort noch der Sachverhalt von *Mnemosyne* in *Bultmanns Geschichte der Synoptischen Tradition* anzutreffen. Insofern das Gedächtnis in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung oder auf dem Gebiet der Evangelienforschung überhaupt im Gespräch ist, fungiert es vorwiegend als individuelles Funktions- und Speichergedächtnis. Auch fällt auf, dass die Konservierungsfunktion des Gedächtnisses häufig in enger Verbindung mit historischen Interessen auftritt. So fusionierten in der historischen Jesusforschung gedächtnistheoretische mit historischen Tendenzen in dem Bestreben durch die Vermittlung passiver Datenträger in den gesicherten Besitz der „ursprünglichen Worte“ Jesu zu kommen.

Das Jahr 1925 lässt sich als Datum festhalten, in dem die Grundlagen für die moderne Mündlichkeits- und Gedächtnisforschung gelegt wurden, an der sich Huebenthals Arbeit orientiert hat. In diesem Jahr veröffentlichte der französische Anthropologe Marcel Jousse *Le Style oral, rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, ein Buch von ungewöhnlicher Originalität. Darin vertrat er die These, dass sich in Fragen von Stil, Kompositionstechnik und kognitiven Strukturen mündlicher Diskurs wesentlich von chirographischer Kommunikation unterscheidet. Aufgrund einer umfangreichen Materialsammlung suchte er nachzuweisen, dass sich in einer Unzahl von ethnischen Gemeinschaften nahezu identische Kommunikationsformen, Rezitationstechniken, mimetische und mediale Praktiken feststellen ließen, welche auf globale Gesetze der

Mündlichkeit und Erinnerung schließen lassen. In dieser mündlichen Kommunikationskultur stehe stets das Gedächtnis im Mittelpunkt: Der *Anthropos* ist *Memoria*, und die menschliche Geschichte ist *Mnemohistory*.¹ Im selben Jahr veröffentlichte der Soziologe Maurice Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, ein Buch, das die soziale Komponente des Gedächtnisses erstmals in der modernen Humanwissenschaft thematisierte. Seine Hauptthese, die fortan den Gedächtnisdiskurs bestimmen sollte, besagte, dass Vergangenheit niemals unmittelbar gegenwärtig sein könne, sondern sich sogenannter *cadres sociaux* (Bezugsrahmen) bedienen müsse. Um Vergangenes überhaupt zurückzugewinnen und der Gruppe verständlich zu machen, muss es in Rahmen und Mustern gekleidet werden, welche der Gegenwart verständlich sind.

Diese Deutungsmuster stammen aus der sozialen Umwelt der Hörer/Leser und sind ihnen deshalb geläufig. Somit ist nach Halbwachs die Vergangenheit immer eine im Erinnerungsprozess geschaffene und vom sozialen Kontext abhängige Vergangenheit. Die Thesen von Jousse und Halbwachs, und damit die Entdeckung einer globalen Erinnerungskultur, sind von der deutschen Formkritik ignoriert worden. Hätte man die Erkenntnisse der beiden französischen Humanisten ernst genommen, wäre vieles in der Interpretation der Evangelien, der Leben-Jesus-Forschung und im Verständnis der synoptischen Tradition im 20. Jahrhundert anders verlaufen. Es ist das Verdienst von Jan Assmann vierzig Jahre (!) später in seinem renommierten Buch *Das kulturelle Gedächtnis*, das Gedächtnisparadigma von Halbwachs wieder aufgenommen und weiterentwickelt zu haben. Ganz im Sinne von Halbwachs postulierte er: „Vergangenheit steht nicht naturwüchsig an, sie ist eine kulturelle Schöpfung“ (48). Anschließend führte Aleida Assmann den begonnenen Gedächtnisdiskurs weiter und widmete sich in ihrem Buch *Erinnerungsräume* einer ungeheuren Vielfalt von Funktionen sowohl des Gedächtnisses wie auch des Vergessens. Wiederum ganz in Übereinstimmung mit Halbwachs attestierte sie: „von einer bestimmten Gegenwart aus wird ein Ausschnitt der Vergangenheit auf eine Weise beleuchtet, dass er einen Zukunftshorizont freigibt“ (408). Zum Teil unter dem Einfluss der beiden Assmanns sowie unabhängig von ihnen ist das Thema in letzter Zeit im deutschen Sprachraum nahezu zu einem Teil der *öffentlichen Diskussion* geworden. Eine Entwicklung in dieser Ausprägung ist im anglo-amerikanischen Sprach- und Kulturraum nicht anzutreffen.

Wie ist nun Huebenthals Buch in diesem Kontext von Erinnerungs- und Gedächtnisgeschichte zu verorten? Grundsätzlich darf man sagen, dass sich von Halbwachs über Assmann bis hin zu Huebenthal eine direkte Entwicklungslinie verfolgen lässt. Mit anderen Worten, Huebenthal hat das hermeneutische Potential des Halbwachs-Assmannschen Gedächtnismodells erkannt und für den Evangelientext fruchtbar gemacht.

1 Die These legte Jousse in einem in Kürze, in Englischer Übersetzung erscheinenden Buch dar: *Memory, Memorization and Memorizers*, hgg. und übersetzt von Edgard Sienaert (Eugene, OR: Wipf&Stock, 2018).

Ihr eigentliches Verdienst kann in einem Vergleich mit dem siebzehn Jahre früher erschienenen großen Werk von Jens Schröter *Erinnerung an Jesu Worte* veranschaulicht werden. Von Jan Assmann beeinflusst, untersuchte Schröter drei unterschiedliche Rezeptionswege innerhalb der Theologiegeschichte: Q, Markus und Thomas. Trotz zahlreicher Ähnlichkeiten hat Schröter sein Augenmerk nicht auf die narrative Form des Evangelientextes, sondern speziell auf die Logientradition gerichtet. Insbesondere aber ist festzustellen, dass er als Historiker und Theologe argumentiert, dessen Fragestellung von der historischen Forschungsgeschichte geleitet ist. Und damit gelangt man zur zweiten großen Leistung des vorliegenden Buches. Huebenthal versteht sich als Bibelwissenschaftlerin mit Schwerpunkt auf einer kulturwissenschaftlich verankerten Gedächtnistheorie. Ihr Anliegen sind einzig die Mechanismen und Dynamiken sozial vernetzter Gedächtnisprozesse. Erstmals ist mit diesem Buch ein Teil eines Evangelientextes konsequent von gedächtnistheoretischen Prämissen durchdacht worden.

Inhaltlich lässt sich Huebenthals Thematik in groben Umrissen skizzieren. Ihr idealtypisches Modell der frühchristlichen Erinnerungsgeschichte unterscheidet drei ineinander verflochtene Phasen: Das *soziale Gedächtnis*, welches die Unmittelbarkeit der Zeitzeugen betrifft, streng mündlich und multiperspektivisch ist; das *kollektive Gedächtnis*, welches eine Verschriftlichung unternimmt, eine Makroerzählung (Evangelium) verfasst, die eine einheitliche Perspektive ermächtigt; das *kulturelle Gedächtnis*, welches die Vergangenheit im Kanon verfestigt (der nicht fortgeschrieben, sondern ausgelegt werden kann), einen hohen Grad an Formalisierung erstrebt und von spezialisierten Gedächtnisträgern getragen wird. Tradition versteht sich in diesem Modell nicht schlechthin als ein Weitergeben fester Daten, sondern verläuft vielmehr in zwei entgegengesetzten Richtungen: zunehmende Stabilisierung auf der einen Seite und ständige Reoralisierung auf der anderen. Ganz im Sinne des *reader-response criticism* arbeitet das gedächtnistheoretische Modell mit einer Hermeneutik der Leserlenkung. Das bedeutet, dass es bei der Erinnerungsgeschichte nicht um die Rekonstruktion literarischer oder historischer Vorstufen, nicht um ein Verstehen der Tradition, nicht um theologischen Inhalt, nicht um den Text als solchen, und schon gar nicht um die Position des Autors oder der Autorin, sondern um eine Zielsetzung geht, die auf die Identitätsformung und Konstitution der Hörerschaft und Nachfolgegemeinschaft ausgerichtet ist.

Werner H. Kelber
Isla Carroll and Percy E. Turner
Professor of Biblical Studies,
Rice University Houston, Texas

Inhalt

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

Teil I Soziale Erinnerung und Markusevangelium – eine Annäherung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der *Forschungsüberblick* kann, was das Markusevangelium betrifft, mittlerweile fast schon selbst als Literaturgattung, zumindest aber als eigenes Arbeitsgebiet gelten. Überblicke zu einzelnen Themen, aber auch zum gesamten Forschungsfeld gibt es in großer Zahl, angefangen mit den ebenso material- wie hilfreichen *Literaturberichten* von Lindemann über jeweils ein Jahrzehnt der Markusforschung,¹ die jüngst durch Breytenbach auf einer anderen Ebene ihre Fortsetzung fanden.² Ferner gibt es Übersichten zu einzelnen Fragestellungen wie etwa der Identität Jesu³ oder Gattung und Kontextplausibilität.⁴ Ein ganzes Kompendium zur Arbeit mit dem Markusevan-

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

2 BREYTENBACH, Current Research.

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

4 DORMEYER, Stand der Forschung.

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

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

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

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

6 PERRIN, *The Wredestraße Becomes the Hauptstraße*.

7 PETERSEN, *Composition*, 191.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 BREYTENBACH, *Current Research*, 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Apostel/Urgemeinde vs. Erinnerungsgemeinschaften

Historie/Biographische Geschichtserzählung vs. Kerygma

Historizität vs. Fiktionalität

Evangelisten als Sammler vs. Evangelisten als Theologen

Evangelisten als konservative Redaktoren vs. Evangelisten als konsequent gestaltende Theologen

Textentstehung in Schichten vs. Textentstehung aus einem Guss

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

Interessen einer Amts-/Machtposition vs. Interessen einer Gemeinschaft

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

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

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

Oppositionen im Forschungsfeld der Evangelienentstehung

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

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

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

1.1 Ausgangspunkt: Abschied von traditionellen Vorstellungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29 KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, 21.

30 KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, 51.

31 Justin, 1.apol. 66,3; 63,7; dial. 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5 f; 106,1.3 f; 107,1.

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

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

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

35 Euseb, h.e. II 15.

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

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

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

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

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

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

1.2 Von Episoden und Rahmen: Formgeschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 SCHMIDT, Rahmen der Geschichte Jesu, V.

42 BULTMANN, Geschichte, I.

43 SCHMIDT, Rahmen der Geschichte Jesu, 105.

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

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

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

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

Das formgeschichtliche Paradigma hat die Forschung bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg hinein dominiert und wurde schließlich vom redaktionsgeschichtlichen Paradigma, das im folgenden Bild skizziert wird, abgelöst. Ansätze, die sich von dieser Forschungstendenz absetzten, wurden dabei so stark abgedrängt, dass sie im Laufe der Forschungsgeschichte kaum rezipiert wurden. Dieser Umstand betrifft beispielsweise Ernst von Dobschütz' Ansatz, der in einer Zeit die Erzählkunst in der Komposition des Markusevangeliums beschrieb, in der „Studien in Bezug auf die literarische Komposition unserer Evangelien [...] nicht sehr im Schwange“ waren und man „sich eben mehr für die Vorgänge auf dem Gebiete der mündlichen Überlieferung, die der schriftlichen Fixierung durch die Evangelisten voranging“,⁴⁷ interessierte. Von Dobschütz ging davon aus, man würde „diese vorangegangene mündliche Überlieferung nie richtig beurteilen können, wenn man sich nicht zuerst über das Verfahren der Evangelisten bei der schriftlichen

44 DODD, Framework, 398 ff.

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

46 Vgl. BREYTENBACH, Mark and Galilee, 76.

47 VON DOBSCHÜTZ, Erzählkunst, 193.