

R.: *Quid ergo incongruum, si Petrus post hoc peccatum factus est pastor ecclesiae, sicut Moyses post percussum Aegyptium factus est rector illius synagogae?* non indica dunque necessariamente una parità di missione fra i due personaggi, limitandosi a mostrare che il loro atto inconsulto non impedì che fossero scelti da Dio all'alto incarico. Del resto, poco prima anche Saulo persecutore è stato avvicinato a Mosè ricordando la sua vocazione all'apostolato. Nel Sermone agostiniano 352, 4, citato pure dal R., si dice solo che Mosè, il quale dubitò nel percuotere con la verga la roccia, è figura di Pietro nella triplice negazione.

Non ci sembra metodicamente accettabile il criterio sostenuto alla p. 258, in nota, secondo il quale, essendo l'attuale redazione delle Clementine della seconda metà del secolo IV, "questo testo ha valore soltanto come testimonianza della seconda metà del sec. IV: infatti che cosa conosciamo noi del testo degli inizi del sec. III?" Sarà appunto compito della critica indagare sulla cronologia degli elementi che compongono l'opera.

Ci si consentano dei rilievi particolari a passi ove si desidererebbe un più vigile senso critico o, comunque, maggior precisione di linguaggio.

Alla p. 52 leggiamo: "è a Roma che conobbe il cristianesimo Tertulliano"; alla corrispondente della festa pagana di Quirino-Romolo fondatore di Roma, si osserva, fra l'altro: "nel testo di Leone Magno, dal Cullmann portato per la sua ipotesi, appare che il confronto è istituito tra Pietro e Paolo da una parte ed i gemelli Romolo e Remo dall'altra: Quirino non c'entra". Ma in qualche modo ci può pur entrare, se si parla di „Romolo“, anche se non nel senso indicato dal Cullmann.

Alla p. 52 leggiamo: "è a Roma che conobbe il cristianesimo Tertulliano"; alla p. 62: "è a Roma che Tertulliano si convertì alla religione di Cristo", senza alcun testo a prova di tali affermazioni, delle quali non conosciamo il fondamento.

Non sappiamo chi abbia attribuita a Novaziano, sia pure in forma dubitativa, l'epistola VIII della raccolta ciprianea (p. 78 sg., 324); in ogni caso, la differenza di stile dagli scritti che appartengono sicuramente a Novaziano non sembra consentire tale attribuzione.

Alla p. 249, la fortuna del *Kerygma di Pietro*, che avrebbe "dato il tono agli apologisti posteriori", è asserita sul fragile fondamento della sua antichità e della presenza di *topoi* troppo comuni per autorizzare tale illazione.

Alcuni dati potevano essere meglio precisati. Alla p. 137 si dice che la "produzione letteraria" di s. Agostino "occupa un periodo di poco più di 40 anni, e precisamente lo spazio di tempo che va dal 390 c. al 430". Perché non dire, tenendo conto degli scritti di Cassiciacum, "dal 386/87"? Appare poi superfluo designare tale "produzione" come "di qualità eccellente".

La data di nascita di Prudenzio, collocata "verso il 350" (p. 156), è indicata con precisione dal poeta nella *Praefatio*, che la pone nell'anno del consolato di Salia (348).

Di solito i testi vengono riportati (menzionando opportunamente anche il Migne) secondo le edizioni critiche recenti. Conveniva seguire questo criterio anche per il *De viris inl.* di s. Girolamo (p. 29, n. 77; p. 130, n. 72), per l'*Adv. haer.* di s. Ireneo (p. 42, n. 13), per il *Discorso ai Greci* di Taziano (p. 50, n. 38), per s. Zenone (p. 104, n. 16).

Non infrequenti gli errori di stampa, specialmente nelle citazioni del greco e di lingue straniere.

Torino

M. Pellegrino

Willi Marxsen: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 49). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1956. 151 S., brosch. DM 10.80 (2. durchgesehene Aufl. 1959).

Die nun in zweiter Auflage vorliegende Habilitationsschrift (Kiel) setzt sich die Untersuchung der „Redaktionsgeschichte des Evangeliums“ zum Ziel. M. stellt sie

der Aufgabe der Formgeschichte gegenüber: „Die Formgeschichtler haben immer wieder implizit oder explizit die ‚antiindividualistische‘ und ‚soziologische‘ Orientierung ihrer Forschung betont. Dabei wurde dann auf den anonymen Charakter der aus der mündlichen Tradition stammenden Einzelstücke viel Nachdruck gelegt“ (S. 7 f.). Die Formgeschichte zeigte die Verschiedenheiten der Formen des Überlieferungsguttes auf, die Entwicklung zu reicheren, „zersagten“ Formen; sie ergab: „das Traditionsgut drängt . . . auseinander“ (S. 8). Die Redaktion stellt sich dieser natürlichen Entwicklung entgegen. Sie faßt die auseinanderstrebenden Traditionen zu einer Einheit zusammen. Sie ist Ausdruck einer bestimmten Schriftstellerpersönlichkeit, also individuell bedingt (S. 9). Aufgabe der „Redaktionsgeschichte“ ist es daher, im Gegensatz zur Formgeschichte nach der individuell geprägten Aussage des Gesamtwerkes (des Evangeliums) zu fragen. Ihr Gegenstand ist der „dritte Sitz im Leben“ des Traditionsgutes (während — nach J. Jeremias — der „erste Sitz im Leben“ die Situation Jesu meint und der „zweite Sitz im Leben“ die Gemeinde und d. h. der Gegenstand der formgeschichtlichen Untersuchung ist: S. 12).

In vier thematisch abgegrenzten Studien untersucht M. den „dritten Sitz im Leben“, u. zw. indem er zunächst die Redaktion des Markus darstellt, von hier aus den Veränderungen des Traditionsgutes in den beiden „Großevangeliem“ nachgeht und so durch Differenzierung das für Markus Charakteristische noch einmal hervorhebt. Der Schwerpunkt liegt also auf der Frage nach der Konzeption des Evangelisten Markus.

Die erste Studie befaßt sich mit der Darstellung des Täufers (S. 17 ff.). Markus verarbeitete zwei Traditionen: die Wüstentradition (V. 6; in V. 4 redaktionell eingetragen) und die Jordantradition (V. 4—5), während die vorausgehenden V. 1—3 (Überschrift und Reflexionszitat) auf den Redaktor selbst zurückgehen. M. schließt daraus: „Markus komponiert rückwärts“ (S. 18). Diese Kompositionsrichtung hat grundsätzliche Bedeutung. In der Rückbeziehung auf das Alte Testament wird *ἔρημος* als Ort des Auftretens des Täufers „nicht, wie man zunächst vermuten würde, in geographischer, sondern in theologischer Absicht benutzt“ (S. 22). Entsprechend will die Zeitangabe in V. 14 (*μετὰ παραδοθῆναι*) nicht ein „zeitliches Nacheinander, sondern ein sachliches“ ausdrücken, da die absolute Verwendung des Verbs an das Geschick Jesu erinnert (S. 23; vgl. Mk. 3, 19 14, 11 ff. u. ö.). Ebenso ist Mk. 1, 1 zu verstehen: *ἀρχὴ* meint nicht den (zeitlichen) „Ausgangspunkt für eine ablaufende Entwicklung, sondern vielmehr den Anfangspunkt, auf den etwas Bestehendes zurückverfolgt werden kann“ (S. 24). Das alles besagt: Markus beabsichtigt nicht, eine zeitliche Linie darzustellen. „Wir haben es mit ‚Blöcken‘ zu tun (Jesus — Täufer — AT), die nebeneinander gestellt werden — um miteinander verstanden zu werden. Die Verknüpfung geschieht unter sachlichen, d. h. unter theologischen, streng genommen christologischen Gesichtspunkten“ (S. 25). M. bezeichnet diesen Vorgang als „Verdichtung“: der Evangelist entkleidet geographische und historische Begriffe ihres ursprünglichen Inhalts und stellt sie in den Dienst einer „theologischen“ Aussage (S. 25 f.; vgl. S. 32. 59. 74. 128 u. ö.). Erst Matthäus und Lukas haben die markinische „Verdichtung“ auseinandergelagt, wie M. am gleichen Stoff zu zeigen versucht (S. 26 ff.).

Damit ist die Zielsetzung auch inhaltlich deutlich geworden. Die zweite Studie führt auf diesem Weg weiter („Der geographische Aufriß“; S. 33 ff.). Lohmeyer hatte die „theologische“ Bedeutung Galiläas betont, M. hebt nun auf die Situation des Evangelisten ab: Wenn nach 3, 7 f. sich die Menschen aus den umliegenden Gebieten um den am galiläischen Meer wirkenden Christus sammeln, so sind damit die Christen zur Zeit des Markus angesprochen. „Diese Christen haben einen Sammelpunkt: das galiläische Meer“ (S. 40). Markus schreibt also — wohl in Galiläa — „nicht aus biographischem Interesse . . ., sondern deswegen, weil diese Geschichten der Gegenwart etwas zu sagen haben . . . Es liegt also kerygmatisches Interesse vor“ (S. 41; vgl. 60 f.).

Für das Verständnis des Evangelisten sind besonders zwei Belege in der Passionsgeschichte wichtig: 14, 28 u. 16, 7. Wie Lohmeyer bezieht M. beide Aussagen auf die

Parusie, wenn es auch „nicht ganz sicher“ erscheint, ob Lohmeyers Unterscheidung von *ὄρα*n (bezogen auf die Parusie) und *ἀφθῆναι* (bezogen auf die Auferstehung) zum Beweis ausreicht (S. 53; vgl. aber schon S. 54: „die sprachlichen Gründe machen seine [Lohmeyers] Exegese nur wahrscheinlich“ [!]). Aber M. geht auf Grund des bisher Gesagten einen neuen Weg. Da „Galiläa“ nicht eine historische Bedeutung hat, sondern die Gegenwart des Evangelisten meint, da sich (nach 3,7 f.) „die Gemeinden zur Zeit des Markus irgendwie nach Galiläa hin ausrichten, bzw. sich dort versammeln“, ... „kann diese redaktionelle Bemerkung (16,7) auch nicht von einer erwarteten Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa handeln“, sondern sich „im Markuszusammenhang nur auf die erwartete Parusie beziehen“ (S. 54). Absicht des Evangelisten ist also, die unmittelbar bevorstehende Parusie anzukündigen und die Gemeinde aufzurufen, sich nach Galiläa auf den Weg zu machen (S. 54.74 f. 77 u. ö.). Es ergibt sich als Konsequenz, daß das Evangelium mit 16,8 ursprünglich endete (S. 50 f. 54), und auch, daß — wie *προάγειν* andeutet — Jesus schon zur Zeit des Evangelisten in Galiläa (nämlich durch die Verkündigung) gegenwärtig ist (S. 55; vgl. 60). Die in dieser kerygmatischen Einheit vorliegende „Verdichtung“ wurde dann durch Matthäus und Lukas wieder historisierend aufgelöst (S. 62 ff.), und auch die Pellaträdition (Euseb. hist. eccl. III 5) hat das ursprüngliche markinische Kerygma modifiziert (S. 75 f.).

Der *εὐαγγέλιον*-Begriff wird in der dritten Studie behandelt (S. 77 ff.). Er ist Eigentum des Redaktors (S. 82 f.) und verbindet paulinisches Gedankengut mit synoptischer Tradition, die Markus im Sinne der Naherwartung interpretierte (S. 86 ff. 99). Die Seitenreferenten historisieren: Matthäus, indem er *εὐαγγέλιον* als „Redenkomplex“ versteht (S. 82.92 ff.; „es handelt sich um die Evangelien, die Matthäus in seinem Buch darbietet“: S. 94), Lukas, indem er den Begriff eliminiert und so die historische Distanz zwischen Predigt Jesu und Predigt der Apostel zum Ausdruck bringt (S. 95).

Die vierte Studie befaßt sich abschließend mit der sog. Markusapokalypse (S. 101 ff.). M. unterscheidet die Traditionsschichten im wesentlichen nach Bultmann, Klostermann und Kümmel. In der Redaktion sind sie zur einheitlichen Aussage verknüpft: der erste Teil (V. 5–13) bezieht sich auf die Gegenwart des Evangelisten, nämlich auf die Ereignisse der Jahre 66–70 (S. 116). Diese „Wehen“ sind noch nicht das Ende, wie Markus in Korrektur einer bestehenden Meinung formuliert (V. 7: S. 117). Er versteht die Zeit bis zum Eintreten der Parusie als „Zeit der Verkündigung an die Heiden“ (V. 10: S. 119), die das Kommen der Parusie beschleunigen soll (S. 120). Erst mit V. 14 setzt die Schilderung der noch ausstehenden Zukunft ein. Das Erscheinen des Antichrist steht (entsprechend den Einleitungsversen 2–4: S. 113 ff.) mit der Zerstörung des Tempels in Zusammenhang (S. 122 f.). V. 14b ist Aufruf an die Leser, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sich alsbald auf den Weg zu machen (S. 124). Die Flucht in die Berge ist nach Galiläa gerichtet (S. 125), und dazu stimmt die Naherwartung der Parusie (V. 30: S. 127). Die Einheit der markinischen Konzeption ist dadurch bestätigt, nachträglich auch durch die abweichende, historisierende Redaktionsarbeit der Seitenreferenten (S. 129 ff.). —

M. legt mit dieser Untersuchung einen neuartigen, in sich geschlossenen und konsequent durchgehaltenen Entwurf vor, der Gehör beanspruchen kann. — Schon die Differenzierung zwischen „Redaktionsgeschichte“ und „Formgeschichte“ erhebt einen grundsätzlichen, methodologischen Anspruch. Aber ist diese Unterscheidung begründet? Wenn es richtig ist, daß das vorliterarische Traditionsgut in zunehmendem Maße auseinanderdrängt, so stimmt dies doch im wesentlichen nur für die Strukturwandlung der Einzelstücke. Im übrigen aber ist die Tendenz zum Zusammenschluß auch für das mündliche Überlieferungsstadium nachzuweisen (vgl. die Überlieferungsgeschichte des Passionsberichtes, der Spruchtradition). Sie hat schon vor Markus zu schriftlich fixierten Stoffkomplexen geführt (z. B. Logiensammlung, Gleichnisquelle). Die Evangelienredaktionen setzen also eine in der mündlichen Traditionsgeschichte gegebene Linie fort. Und dem ist nicht entgegenzuhalten, daß die Evangelisten als „Schriftstellerpersönlichkeiten“ einer anonymen Überlieferung gegenüberstehen; denn das individuelle Element läßt sich doch auch aus der mündlichen

Tradition nicht grundsätzlich eliminieren, und andererseits: die Evangelienredaktoren sind selbständige Gestalter des Überlieferungsgutes nicht in absoluter Freiheit, sondern in der Bindung an die Tradition der Gemeinde und an die Erfordernisse des Gemeindelebens, wie aus zahlreichen redaktionellen Aussagen zur geschichtlichen und ethischen Problematik hervorgeht. — Bei der Frage nach der formgeschichtlichen Stellung der Evangelienredaktionen sollte auch nicht übersehen werden, daß die formgeschichtliche Methode von den Veränderungen ausging, die der Markusstoff bei den Seitenreferenten erfahren hat, und von hier auf die vorliterarischen Entwicklungsstufen zurückschloß, um sodann die erarbeiteten Gesetze der Tradition konsequent auf die Evangelienredaktionen und die spätere, durch Handschriften und apokryphe Evangelien bezeugte Überlieferung anzuwenden (vgl. R. Bultmann, *Synopt. Tradition* 1957, S. 7). Das heißt: die Einheit der vorsynoptischen Überlieferung mit der Evangelienredaktion gehört zur Voraussetzung der Formgeschichte und letztere kann der ersteren nicht entgegengesetzt werden, solange man im übrigen an den Ergebnissen der formgeschichtlichen Methode festhält. Fragwürdig ist daher auch die Bezeichnung „dritter Sitz im Leben“ für den Ort der Evangelienredaktionen, eben weil sie die Distanz zum Gegenstand der Formgeschichte voraussetzt. (Schon die Unterscheidung zwischen einem „ersten“ und einem „zweiten Sitz im Leben“ ist nicht glücklich, da sie dem „echten“ Traditionsgut einen Vorrang zuerkennt, der in keinem angemessenen Verhältnis zu seinem Umfang und seiner Bedeutung in der synoptischen Überlieferung steht; vor allem: sie verbindet zwei inkommensurable Größen; denn die „Gemeinde“ ist kein geschlossenes Ganzes und Entstehungsgrund nicht nur einer einzelnen, sondern einer Vielzahl von Traditionsschichten).

Doch hat M. den Anspruch einer eigenständigen „Redaktionsgeschichte“ nicht aufrecht erhalten; bei der Frage nach dem theolog. Standort der Evangelienredaktoren sind inhaltliche Konsequenzen nicht gezogen. M. steht durchaus auf dem Boden der Formgeschichte, wenn er den Wachstumsprozeß der Überlieferung auch für die Evangelien anerkennt. Problematisch ist freilich die weitere Interpretation, speziell die These der markinischen „Verdichtung“ des Traditions-gutes. Man braucht die Möglichkeit einer „theologischen“ Deutung geographischer Begriffe nicht zu bestreiten, wenn man gegenüber den weitreichenden Folgerungen, die M. hieran knüpft, Zurückhaltung übt. (Jedenfalls im Grundsätzlichen haben Lohmeyer und Schmauch [Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament 1956] diese Möglichkeit erwiesen. Die Ausführung im einzelnen ist weniger überzeugend. — Für die Markusredaktion ist etwa an die Begriffe *πλοῖον* [Mk. 4, 1 5, 18 6, 32 ff. 8, 10 u. ö.] und *οἶκος* bzw. *οἰκία* zu denken [Mk. 2, 1 f. 3, 20 7, 17 9, 28. 33 u. ö.], die teilweise einen topologischen, d. h. nicht primär geographischen, sondern dogmatischen Sinn erhalten haben; vgl. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* 1913, S. 134 ff.). Der Versuch, eine von Markus konsequent durchgeführte „theologische“, unhistorische Qualifizierung des geographischen Überlieferungsgutes nachzuweisen, wirkt konstruiert, sobald man die Argumentation an Hand der Einzelbelege überprüft.

Ein Beispiel: Nach M. (S. 19–22) ist für den zweiten Evangelisten ein geographisches Verständnis des *ἐρημος*-Begriffs (Mk. 1, 4) ausgeschlossen, weil (erstens) das alttestamentliche Zitat und (zweitens) der geographische Widerspruch zwischen Wüstenaufenthalt und Taufe im Jordan ein eschatologisches Verständnis nahelegen. Demgegenüber ist Mt. 3, 1 für die „Auseinanderlegung“ des Traditions-gutes charakteristisch: Matthäus hat durch den Zusatz *τῆς Ἰουδαίας* des *ἐρημος*-Begriff historisierend interpretiert (S. 28). — Nun ist die historisierende Aussage des Matthäus nicht zu bestreiten. Jedoch übersieht M., daß Matthäus im übrigen an der Markusvorlage festhält und d. h. sowohl das alttestamentliche Zitat als auch die Diskrepanz zwischen Wüstenaufenthalt und Jordantaufe des Johannes übernehmen kann. Ist aber durch diese Aussagen das geographisch-historische Verständnis für Matthäus nicht unmöglich gemacht, so wird man grundsätzlich das gleiche für Markus folgern müssen und Ms Konstruktion fällt in sich zusammen. Damit legt sich auch nahe, daß *ἐρημος* in Mk. 1, 12. 13 nicht zufällig zwischen Ortsangaben einge-

ordnet ist, sondern im Zusammenhang mit dem Kontext eine fortlaufende, geographische Linie andeutet, die vom Jordan (V. 9–11) nach Galiläa (V. 14) führt.

Was für die geographischen Angaben zutrifft, gilt auch für die chronologischen. Die Differenzierung zwischen „Ausgangspunkt“ und „Anfangspunkt“ im ἀρχή-Begriff ist faktisch bedeutungslos und läßt das zeitliche Element in keinem Fall eliminieren (Mk. 1, 1). Entsprechend das Reflexionszitat (nur V. 2a u. 3; denn V. 2b ist mit größter Sicherheit eine von Lk. 7, 27 beeinflusste nachmarkinische Glosse: zu S. 21 Anm. 7 u. S. 29 Anm. 4); es motiviert die ἀρχή aus der alttestamentlichen Prophetie und leitet das Auftreten des Täufers ein, damit auch eine zeitliche Linie, die durch μετὰ παραδοθῆναι (V. 14) fortgesetzt wird. (Warum sollte die sachliche Parallelisierung mit dem Geschick Jesu die zeitliche Reflexion ausschließen?) Im Kontext finden sich weitere chronologische und geographische Aussagen (V. 9. 16. 21. 29. 32. u. ö.), die nicht sämtlich mechanisch tradiert sein werden, zum Teil vielmehr auf den Redaktor zurückgehen und daher als Ganzes in ihrer Bedeutung für die Redaktion beachtet werden müssen. Die These, daß Markus sein Werk „rückwärts komponiert“ habe, ist unhaltbar. Gewiß hat er — wie die urchristliche Gemeinde überhaupt — die Vergangenheit von Ostern her interpretiert. Aber gerade das setzt die Reflexion über die vorlaufende Geschichte und d. h. den Zeitfaktor voraus. Die Komposition des Evangeliums, beginnend mit dem Auftreten des Täufers, endend mit dem Tod Jesu, läßt daran schwerlich einen Zweifel.

Überzeugender ist der Nachweis der zweiten Studie, daß der Ausdruck „Galiläa“ auf den Redaktor zurückgeht, dem verschiedene (galiläische) Ortsnamen in der Tradition vorgegeben waren, die er mit diesem Stichwort verknüpfte. Aber besagt dies anderes, als daß darin eine historisch-geographische Tendenz des Markus deutlich wird (so unvollkommen und so wenig authentisch ihre Ergebnisse auch sind)? M. verschließt sich dieser Erkenntnis, indem er Lohmeyers Markusexegese ohne Prüfung übernimmt und nicht berücksichtigt, daß Lohmeyer von einer Alternative zwischen „theologischer“ und „geographischer“ Interpretation noch nichts gewußt hat. So kann die These, daß in Mk. 1, 4 die Ortsangabe „geographisch gesehen ganz ungenau“ sei (S. 36) zu der topologischen Folgerung führen: die „entscheidende Verkündigung geschieht — immer — in Galiläa“ (S. 39) — eine petitio principii. Und nicht anders ist die Exegese von 3, 7 f. zu beurteilen: daß das Summarium von christlichen Gemeinden spricht, ist nach M. ein sich nahelegender Gedanke — er wird im folgenden als Tatsache vorausgesetzt werden, und so auch die Beziehung auf die Zeit des Markus, deren Begründung nicht einmal versucht wurde (zu S. 39 f.).

Mit Recht übt M. gegenüber Lohmeyers Auslegung von Mk. 14, 28 und 16, 7 Zurückhaltung — die sachliche Differenzierung von ὄραν und ὀφθῆναι ist in der Tat nicht durchzuführen (beides wird im Neuen Testament promiscue verwendet: ὄραν in der Beziehung auf den Auferstandenen z. B. in Mt. 28, 7. 10; Joh. 20, 18; ὀφθῆναι bezeichnet Erscheinungen jeder Art, auch des Wiederkommenden: Hebr. 9, 28). Aber sein Versuch einer neuen Begründung ist nicht weniger unzureichend, da — wie sich zeigte — die Voraussetzungen nicht fundiert sind. Nicht berücksichtigt wurde ferner, daß beide Belege mit der Person des Petrus verknüpft sind. Das stößt sich mit der „kerygmatischen“ Interpretation und macht wahrscheinlicher, daß Markus auf eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus und d. h. auf einen verlorengegangenen Schluß des Evangeliums vorausweist (von hier aus gewinnen selbst die späteren oder unvollständigen Aussagen in Joh. 21, Luk. 24, 34 und 1. Kor. 15, 3 an Bedeutung: zu S. 52). Außerdem führen die Konsequenzen zu Schwierigkeiten. Die Beschränkung der zwischenzeitlichen Verkündigung auf Galiläa widerspricht der anderen These, daß die Intention des Evangelisten auf die umliegenden Gemeinden, besonders Judäas, gerichtet sei (vgl. auch 13, 10: πάντα!). Und schwerlich läßt sich die historische Situation des Markus durch die Pellatradition erhellen. Ganz abgesehen davon, daß es sich um eine Legende ohne jeden historischen Wert handelt — die Diskrepanz ist deutlich: die Auswanderung führt nach Pella im Ostjordanland, nicht nach Galiläa; und die überlieferten Texte lassen von einer ursprünglich erwarteten Offenbarung (so Mk. 16, 7) nichts erkennen. Die Ausgleichsversuche (S. 76 Anm. 3) können die Unvereinbarkeit nur unterstreichen.

Daß sich im markinischen *εὐαγγέλιον*-Begriff bei Paulus vorliegendes Gedankengut mit synoptischer Tradition verbindet, ist in der dritten Studie überzeugend dargelegt. Freilich stellt M. den Begriff dann wieder in Zusammenhang mit der in Galiläa erwarteten Parusie und damit in den Rahmen seines Verständnisses der Markusredaktion. Lohnender erscheint die entgegengesetzte Fragestellung, ob das markinische *εὐαγγέλιον* nicht doch die Differenzierung zwischen Vergangenheit und Gegenwart voraussetzt und zu einem Kontinuum zusammenschließt (vgl. 1,1 mit 13,10). — Problematisch ist der Versuch, die mathäische Fassung auf „Redenkomplexe“ zu beziehen. Die Eliminationen sind kaum durch Modifizierung des Begriffs, sondern sachlich begründet (z. B. Parallelisierung der Verkündigung Jesu und des Täufers: Mt. 4, 17 vgl. 3, 2 [zu Mk. 1, 14]; Hervorhebung der Person Jesu: Mt. 16, 25 19, 29 par. Lk. 9, 24 18, 29 [zu Mk. 8, 35 10, 29]). Der Plural *εὐαγγέλια* ist nicht belegt. Vor allem widerspricht der Kontext zu 26, 13 dieser Definition: die Passionsgeschichte ist nicht als „Redenkomplex“ zu bezeichnen. Matthäus meint vielmehr die „Freudenbotschaft“, die Jesus verkündigt und ihn selbst zum Gegenstand hat. Das stimmt zum markinischen Verständnis. Der Unterschied besteht darin, daß der absolute Gebrauch im Markusevangelium eine technische Verwendung andeutet (das „Evangelium“ ist immer schon die Botschaft Jesu), während Matthäus durch attributive Ergänzungen das für ihn unspezifizierte *εὐαγγέλιον* im gleichen Sinn auslegt (vgl. den Genitiv *τῆς βασιλείας*: 4, 23 9, 35 24, 14; das Demonstrativ *τοῦτο*: 24, 14 26, 13 — jeweils gegen Markus). — Das Beispiel zeigt, daß die grundsätzliche Differenzierung zwischen den Synoptikern, die mit M.s Ansatz implizit gegeben ist, zu gewaltsamen Operationen führen muß.

In der vierten Studie wird der Versuch unternommen, das Vorgetragene von einem neuen Aspekt aus zu sichern. Man wird der Literaranalyse zu Mk. 13 im wesentlichen folgen. Die Existenz einer durchgehenden jüdisch-apokalyptischen Quelle ist weithin anerkannt. Unwahrscheinlicher ist, daß daneben eine ebenfalls durchlaufende christliche Tradition verarbeitet wurde; wie auch M. erkennt, läßt sie sich nicht als Ganzes rekonstruieren. Die vormarkinischen christlichen Bestandteile (V. 5b–6. 9. 11. 13? 21–22. 28–32. 34–36) dürften zum großen Teil schon der jüdischen Quelle (V. 7–8. 12. 14–20. 24–27) vor Markus eingefügt worden sein. Als markinisch sind danach vor allem V. 10. 13? 23. 33 und 37 anzusehen. — Trotz der sachlich disparaten Elemente ist im Rahmen der Redaktion die Geschlossenheit des Kapitels vorauszusetzen (so S. 112). Jedoch ist die in der Konzeption des Evangelisten unbestreitbar vorhandene Einheit nicht vorgegeben, sondern wäre auf Grund der genuin-redaktionellen Aussagen zu ermitteln gewesen. Für die Rekonstruktion hat V. 10 nach Inhalt und Stellung entscheidende Bedeutung. M. selbst spricht hier von einer „Atempause“, die die Zwischenzeit bis zur Parusie füllt und die Verkündigung an die Heiden zum Inhalt hat (S. 119). Daraus ergeben sich Folgerungen für die Interpretation des Kontextes im Sinn des Redaktors. Eine zeitliche Differenzierung liegt schon in der vormarkinischen, christlichen Traditionsschicht vor, in der — im Unterschied zur jüdisch-apokalyptischen Quellenschrift — V. 14 sich nicht mehr auf ein Ereignis der Gegenwart, sondern auf die noch zukünftige, dem Erscheinen des Menschensohnes unmittelbar vorausgehende Epoche der *θλίψις* bezieht (V. 14–23). Markus hat unter dem Eindruck der Parusieverzögerung über den Zeitablauf konsequent reflektiert. So zeigt es der redaktionelle Einschub *ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος* (V. 7; der Redaktor schließt sich im übrigen vorgegebenen Aussagen an, eine aktuelle Deutung der Gegenwart wird also nicht polemisch vorausgesetzt sein). Das Thema der Parusieverzögerung begegnet dann in V. 10 (daß die Verkündigung „das Kommen der Parusie zu beschleunigen“ habe, ist nicht gesagt, könnte auch die Tatsache der Verzögerung nicht aufheben: zu S. 121 und Anm. 1). Entsprechend konnte die Unterscheidung von gegenwärtiger (V. 5–13) und zukünftiger Epoche (V. 14 ff.) als Ausdruck der Dehnung der Zeit übernommen werden. (Eine aktuelle Beziehung ist für den Redaktor auch schwerlich aus V. 14 zu erheben, da es sich um eine Zukunftsaussage handelt und Markus wieder dem traditionellen apokalyptischen Gemälde folgt.) Die Einheit in der Redaktion ist also deutlich — nur liegt sie nach allem auf einer anderen Ebene als M. in Konsequenz seines Ausgangspunktes entwickeln möch-

te. Demgegenüber ist die historisierende Tendenz der Matthäus- und Lukasredaktion zu Recht betont, wenn auch die Alternative zwischen „sachlicher“ Auseinanderlegung des Traditionsgutes (durch Matthäus) und „zeitlicher“ (durch Lukas) den Tatbestand zu sehr vereinfacht (z. B. ist nicht nur Mt. 24, sondern auch Mt. 10, 17 ff. [vgl. 10, 23] zeitlich ausgerichtet.)

Angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten, die sich der Durchführung des Ansatzes entgegenstellen, beruhigt es nicht, wenn M. einschränkend erklärt, daß die bisher vorgetragenen Ergebnisse Hypothesen seien, sich also kaum je exakt beweisen ließen (S. 101); denn die Notwendigkeit des Hypothetischen erscheint erst dann einsichtig, wenn die Untersuchung alle Möglichkeiten der exakten Feststellung ausgeschöpft hat, nicht aber, wenn nur Ausschnitte des Evangeliums behandelt sind, wobei selbst ein für das Verständnis der Markusredaktion so zentrales Problem wie das der Messiasgeheimnistheorie unberücksichtigt bleibt, wie denn auch das epochemachende Werk W. Wredes nicht verarbeitet wurde.

Es ist zudem die Frage, ob die Entgegensetzung von „kerygmatischem“ und „biographischem“ Interesse (S. 7. 41. 61 f. u. ö.) eine für die Synoptikerexegese brauchbare Alternative darstellt: Ist der „Historiker“ Lukas wirklich ohne jede „kerygmatische“ Intention? Umgekehrt hat sich gezeigt, daß sich für das Markusevangelium eine „historische“ Interpretation der chronologischen und geographischen Angaben nicht ausschließen läßt. Daß alle Synoptiker die Parusieverzögerung zur Voraussetzung haben (vgl. die lehrreiche Untersuchung von E. Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte 1957), hat allgemeine und grundlegende Bedeutung. Es setzt eine grundsätzliche Übereinstimmung im Geschichtsverständnis voraus, wie sie auch in dem gemeinsamen Aufriß des Evangeliums als eines „Lebens Jesu“ zum Ausdruck kommt: die synoptischen Redaktionen sind ohne Ausnahme dem frühchristlichen Historisierungsprozeß einzuordnen. So wenig M.s Verdienst bestritten werden soll — seine Arbeit macht auf das oft vernachlässigte Problem der Evangelienredaktion, das im Grund die Voraussetzung für jede weitere, in Richtung auf den historischen Jesus angelegte Fragestellung sein sollte, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aufmerksam, und der Nachweis der historisierenden Redaktion in den „Große evangelien“ ist oft lehrreich und überzeugend geführt —, die Frage nach der Markusredaktion, im besonderen nach Umfang und Charakter der im zweiten Evangelium vorliegenden Historisierung des Traditionsgutes, sowohl im Blick auf die sich in ihr ausprägende theologische Eigenart des Evangelisten als auch auf die damit gegebene grundsätzliche Einheit der Synoptiker, ist eine noch unbewältigte Aufgabe.

Bonn

G. Strecker

Aemilius Michiels, O.F.M.: Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De Praescriptione Haereticorum addita lucubratione de Praepositionibus in tractatu De Praescriptione Haereticorum occurrentibus (= Instrumenta Patristica I). Hagae Comitum (Martinus Nijhoff), Steenbrugis (in Abbatia Sancti Petri) 1959. 150 S. bfr. 125,—.

Der Index verzeichnet alle Wörter und Wortformen aus Tertullians „Prozesseinrede“, die im Text oder kritischen Apparat der großen Ausgaben im Wiener Corpus und im Corpus Christianorum sowie der Spezialausgabe von Labriolle vorkommen. Durch die Berücksichtigung der Varianten ist der Wortschatz der wichtigen älteren Ausgaben miterfaßt. M. hat die Formen sorgfältig geordnet und genau belegt; die Anordnung der Belege gibt zuweilen einen Hinweis auf die Bedeutung des Wortes. Besondere Zeichen machen die Formen kenntlich, die einem biblischen Zitat oder dem textkritischen Apparat entnommen sind. Die Berücksichtigung der Varianten ist nicht nur für die textkritische Arbeit nützlich, sondern dient auch dem Sprachwissenschaftler. Er findet im Index beispielsweise die Form *strumentum* für *instrumentum* und *celibrum* für *cerebrum*. Aber wozu werden auch jene griechischen Wörter aus Bibelversen angeführt, die gelegentlich in einem Apparat als Parallele und Stütze