

Die formgeschichtliche Methode

Eine Darstellung und Kritik

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte
des synoptischen Problems

VON

Erich Fascher

Lic. theol. zu Göttingen



Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

1924

**Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche
Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche**
herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin
Beiheft 2

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist im wesentlichen Abdruck einer Licentiatendissertation, die der Göttinger theologischen Fakultät eingereicht wurde.

Das Zustandekommen dieser Arbeit hat mein verehrter Lehrer, Herr Prof. D. Walter Bauer, durch seinen unermüdlichen Rat gefördert. Daß sie gedruckt werden konnte, verdanke ich neben der freundlichen Bereitwilligkeit des Herrn Prof. D. Hans Lietzmann und des Herrn Dr. Alfred Töpelmann, als dem Herausgeber und dem Verleger dieser Beihefte, nicht zum wenigsten der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft, die eine namhafte Unterstützung bewilligte. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt, daß sie sich dieser Erstlingsarbeit mit so großem Interesse angenommen haben.

Göttingen, im September 1924.

Erich Fascher.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf S. 234—236.

Stellenverzeichnis

der irgendwie besprochenen, nicht bloß zitierten Schriftstellen

Matthäus.

5 ₁₄ b	110	10 ₁₆ u. Par.}	67	18 ₇	162
5 ₁₇	164	10 ₂₈ u. Par.}		24 ₄₈	115
6 _{19—21} Par.	112	11 _{25—30}	205	28 ₁₈ ff.	205
7 ₆	115	12 ₂₇ f.	118		
10 ₂₆	115	17 _{24—29}	202		

Markus.

1 _{9—11}	132	2 ₁₉ bf.	149	9 ₁₄ ff.	123
1 _{12—18}	133	2 ₂₈	146	9 ₂₈ f.	75
1 _{16—20}	100 f. 104	2 _{23—28}	92 f.	9 ₂₉	77
1 _{21—27}	74	2 ₂₇ Par. 110 f. 148 Anm.		9 _{43—47}	112. 137
1 ₂₁	139	3 _{1—6} Par.	86 ff.	11 _{15—19}	104/105
1 _{21—28}	127	3 ₆	146. 148	11 _{28—30}	95
1 ₄₀	123	3 ₃₅ Par.	65	12 _{13—17}	95 f.
2 _{1—12}	71	5 ₃₄	123 f.	12 _{18—27}	92
2 ₆	146	6 _{1—6}	101 f. 203	13 ₁₇	162
2 ₁₀	148	6 ₆	124	13 ₃₀	117
2 ₁₆	146	7 ₂₉ Par.	124	14 _{3—9}	204
2 ₁₇	163	7 _{31—37}	75	14 _{18—21}	160
2 ₁₈	146. 148	9 ₁	117		

Lukas.

5 _{1—11}	202	10 _{25—37}	192	17 ₂₀ ff.	194
7 _{11—17}	75	13 ₁ ff.	93. 193. 197	17 _{20—21}	198
7 _{38—50}	197	13 _{10—17}	88 ff.	22 ₄₃ ff.	175
10 ₇ b	115	14 _{1—6}	88 ff.		

I Cor 15 ₁ ff.	55 f. 62 f.	II Clem XI ₁₁	65 f.	Jes 28 _{7—18}	} 168
Hebr 11	194	„ XII ₂	66 f.	Mi 2 _{1—11}	
„ 12 ₁₆ f.	194	„ V	67	Gen 18 ₃₀ ff.	
				Hiob 1 _{6—12}	

Berichtigungen.

- S. 74 Zeile 18 lies Typs (statt Tys)
 S 81 „ 16 minder reinen (2 Worte).

Einleitung.

Die formgeschichtliche Literatur und die aus ihr sich ergebende Tendenz der formgeschichtlichen Methode.

Literatur.

- M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921.
M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums, Berlin 1921.
— Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte (ZNW. 1922 Heft 4).
G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1922.
K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919.
M. Dibelius, Stilritisches zur Apostelgeschichte, (Festschrift für Guakel Bd. 2).

Auf den folgenden Blättern soll der Versuch gemacht werden, die formgeschichtliche Betrachtungsweise als Methode kritisch darzustellen, ihre Ergebnisse herauszuarbeiten und ihre Fehler aufzuweisen, um zu zeigen, was sie zu leisten vermag. Damit nicht genug, wird die Frage beantwortet werden müssen, wie es zur Entstehung dieser angeblich neuen Methode kam und wie weit ihre Wurzeln sich in der Geschichte des synoptischen Problems zurückverfolgen lassen. Daraus wird sich auch zeigen lassen, wie verschiedene ältere Methoden in die neue mitaufgenommen sind, deren Eigenart nur in der Betonung und konsequenten Durchführung eines bestimmten Gesichtspunktes besteht. Welches ist dieser Hauptgesichtspunkt, auf den sich die Formgeschichte einstellt? Die Erforschung der mündlichen Tradition des in den synoptischen Evangelien literarisch fixierten Stoffes. Man will sich nicht mit der ziemlich allgemein anerkannten Zweiquellentheorie begnügen. So wichtig sie ist, sie bezieht sich lediglich auf die Erklärung der literarischen Fixierung und Redaktion des Stoffes, d. h. auf den Endprozeß der Tradition. Man will darüber hinaus vordringen und zu erforschen suchen, wie der Stoff aussah, ehe er »Literatur« wurde, welche Kräfte an ihm formend und gestaltend tätig gewesen sind. Da es sich um einen vorliterarischen Prozeß handelt, an dem nicht einzelne markante Individuen, sondern unbekannte, unliterarische Menschen gearbeitet haben, so läßt sich

der Begriff »Literaturgeschichte« nicht anwenden, sondern man wählte im bewußten Gegensatz zu ihm und unter Berücksichtigung der Eigenart der Entstehung unserer synoptischen Evangelien den Ausdruck »Formgeschichte«.

Infolgedessen gilt der Begriff der Formgeschichte, streng genommen, nur für die synoptischen Evangelien; denn sie verdanken ihre Entstehung — von den Redaktoren und ihren noch nachweisbaren Spuren abgesehen — der mündlichen Tradition, während es sich beim Johannes-Evangelium bereits um bewußte Arbeit eines reflektierenden Schriftstellers handelt. Was die neutestamentlichen Briefe angeht, so mögen sich bei Paulus und in den übrigen Briefen Stellen finden, die Nachklänge mündlicher Formulierungen sind (z. B. Haustafeln; I Cor 15 1 ff. u. a.), aber, aufs Ganze gesehen, sind die Briefe doch das Werk eigenartiger und bestimmter religiöser Persönlichkeiten, zumindest überwiegen die individuellen Partien das der Tradition entnommene Gut. Das kann man von den Evangelien der Synoptiker aber nicht sagen, sie lassen wohl aus der Komposition des Gesamtwerkes eine Eigenart des Schriftstellers oder aus der Wahl der Stoffe ein bestimmtes Interesse erkennen, aber die Stoffteile hat der betreffende Verfasser fertig vorgefunden und höchstens durch Bildung von Übergängen miteinander verknüpft. Das Entscheidende bei dem Begriff der Formgeschichte ist nicht der Gegensatz zur Literaturgeschichte — um Literatur handelt es sich, wenn man diesen Terminus im Blick auf die hellenistische Literatur versteht, gar nicht, man spricht aber trotzdem von urchristlicher Literaturgeschichte — auch nicht der Unterschied zwischen Literatur und Kleinliteratur, wie ihn Dibelius in seiner Einleitung herausstellen will — daß es nicht immer glatt geht, gibt er selbst zu — sondern der Anteil des schriftstellernden Individuums an der Gestaltung des Stoffes. Gibt man dies Moment als wesentlich zu, so wird sich nicht leugnen lassen, daß — mit Ausnahme¹ des Jakobusbriefes, wenn man ihn für eine Spruchsammlung hält — der Begriff der Formgeschichte trotz gelegentlicher Streifzüge in andere Schriften des NT auf die synoptischen Evangelien beschränkt bleiben muß¹, und so

¹ Weil es sich¹ in der Apostelgeschichte in viel höherem Grade um schriftstellerische Betätigung des Lukas handelt als in seinem Evangelium spricht Dibelius nicht von einer formgeschichtlichen, sondern von einer stilkritischen Betrachtung der Apostelgeschichte (Festschr. Gunkel Bd. II S. 28 f.).

redet Dibelius nicht mit Unrecht in seiner Programmschrift von der Formgeschichte des Evangeliums.

Wie es zur Entstehung dieser formgeschichtlichen Literatur kam, läßt sich mit wenigen Worten sagen. Dibelius hat in einer Programmschrift die neue Methode dargelegt. Er erkannte, daß es sich in den synoptischen Evangelien um »kleine, literarische Einheiten« handelt, die die Evangelisten mit mehr oder weniger Geschick zu einem Gesamtwerk redigiert haben. Sein Blick ist also nicht auf die Gesamtkomposition, sondern auf diese Einzelstücke gerichtet. Kurz nach seinem Buch erschien die Arbeit von K. L. Schmidt, die den »historischen Rahmen« der Evangelien zertrümmerte, in den die Einzelstücke gespannt sind. Nun war erst recht die Bahn frei für die Betrachtung der Einzelstücke und ihrer Gestaltung, die von Bultmann für den gesamten synoptischen Stoff geboten wird. Freilich bezieht sich Bultmann in seiner instruktiven Einleitung auf Schmidt und Dibelius, aber seine Arbeit war unabhängig von beiden schon so weit gediehen, daß er eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht vollziehen konnte. Bezogen sich die Werke der genannten Forscher auf den gesamten synoptischen Stoff, so griff Albertz eine besondere Form, »die Streitgespräche« heraus, um ihren Werdegang zu veranschaulichen. Seine Arbeit war aber beim Erscheinen der Bultmannschen auch wieder so gefördert, daß er auf eine Auseinandersetzung nicht eingehen konnte. Wir stehen also vor der Tatsache, daß vier Forscher, — denn Karl Ludwig Schmidt läßt sich hier mitrechnen — unabhängig voneinander den ganzen synoptischen Stoff formgeschichtlich untersucht haben, und Albertz hat recht, wenn er, darauf hinweisend, sagt, die Sache habe eben »in der Luft gelegen«. Diese Unabhängigkeit hat nun aber trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung so viele Verschiedenheiten in der Terminologie und Einteilung des Stoffes gezeitigt, daß hier eine Klärung der Lage erfolgen muß, ehe es zu einer Verwirrung kommt. Da die Methode ferner auf den gesamten synoptischen Stoff bereits angewendet ist, läßt sich trotz ihrer Jugend ein Urteil über sie fällen.

Wie sich aus den oben zitierten Buchtiteln ergibt, kommt der Ausdruck »Formgeschichte« oder »formgeschichtlich« überall vor, nur nicht bei Bultmann. Wenn letzterer scheinbar eine Ausnahme macht und sein Buch als Traditionsgeschichte bezeichnet, so spricht er es doch in seiner Vorbemerkung aus (S. 2), daß es

sich für ihn auch um die Anwendung der »auf anderen Gebieten erprobten formgeschichtlichen Betrachtung« handelt. In der Tat ist wichtig, daß diese Methode bereits in der klassischen Philologie und der sogenannten folkloristischen Forschung erprobt ist. Sie hat aber dort nicht ihren Ursprung, sondern es wird gezeigt werden, daß sie auf dem Gebiete der synoptischen Forschung zu Hause war und nach langer Abwesenheit in benachbarten Gebieten der Wissenschaft gleichsam in ihre alte Heimat zurückkehrte. Diese Tatsache und die Begrenzung des Stoffes auf die Evangelien berechtigen dazu, die formgeschichtliche Methode in die Geschichte des synoptischen Problems einzuordnen. Dieser historische Unterbau soll im I. Kapitel geliefert werden.

Kapitel I.

Die Vorläufer der formgeschichtlichen Methode.

§ 1. Die formgeschichtliche Methode und ihr Verhältnis zur Geschichte des synoptischen Problems.

Literatur:

- J. G. Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament, Bd. 1, 1804.
 J. G. Herder, Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien, 1796.
 — Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, 1797. (Beides Suphan Bd. 19.)
 Friedr. Ad. Krummacher, Über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht, 1805.
 F. Chr. R. Eckermann, Über die eigentlich sicheren Gründe des Glaubens an die Haupttatsachen der Geschichte Jesu und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte (Theol. Beiträge V, 2, 1796).
 D. Fr. Schleiermacher, Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch, 1817.
 J. L. Gieseler, Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, 1818.
 C. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage, 1883.

-
- H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter, 1863.
 — Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT. 3. Aufl. 1892.

- E. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments 4. Aufl. 1864.
Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament 4. Aufl. 1886.
Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament Bd. 2, 3. Aufl. 1907.
Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 5. u. 6. Aufl. 1906.

Daß die Formgeschichte nicht etwas absolut Neues darstellt, kann man schon den Vorbemerkungen entnehmen, die die einzelnen Forscher ihren Ausführungen vorausschicken. Die neuere Philologie ist — wie sich später noch zeigen wird — von Einfluß gewesen und hat entscheidende Anregungen gegeben. Wieder ging, wie sonst, der Anstoß von der at. Forschung aus. Es sei hier nur kurz an die Namen Wellhausen und Gunkel erinnert. Aber diese Beschränkung auf die Darstellung des Einflusses, den Nachbargebiete der Wissenschaft ausgeübt haben, ist nicht am Platze. Der Grundgedanke, die Erforschung und Betonung der mündlichen Tradition, ist wesentlich älter. Er hat eine große Rolle gespielt vor ca. hundert Jahren in den Debatten über die Entstehung der synoptischen Evangelien. Wir berühren hier einen Komplex von Problemen, den man unter dem Sammelwort »die synoptische Frage« zusammenfaßt und der in der nt. Einleitungswissenschaft eine große Bedeutung hat. Die Formgeschichte berührt sich mit diesen nt. Einleitungsfragen aufs engste, sie ist im Grunde also ein Stück nt. Einleitung. Es wird daher natürlich erscheinen, wenn wir sie als das jüngste Reis am Baume des synoptischen Problems betrachten und zunächst einmal feststellen, welcher Zusammenhang zwischen den alten und neuen Forschungen auf diesem Gebiete besteht.

Wer die Geschichte des synoptischen Problems der letzten hundert Jahre verfolgt, wird staunen über die Fülle von Deutungen, die wie Meteore am theologischen Himmel aufgestiegen sind, um bald wieder zu erlöschen und der Nacht der Vergessenheit anheimzufallen. Dieser Vergessenheit sollen aber einige Forscher entrissen werden, die mit feinem Verständnis manches von dem gedacht und empfunden haben, was heute in der Formgeschichte als ausgebildeter Methode zusammengefaßt ist. Den Faden, den diese Forscher spannen, gilt es aus dem Gewebe herauszulösen. Unbildlich gesprochen, aus der Geschichte des synoptischen Problems der letzten hundert Jahre werden nur solche Forscher und ihre Werke herausgegriffen, die zur modernen Formgeschichte in verwandtschaftlicher Beziehung stehen.

Zu Beginn des XIX. Jh stehen sich zwei Hypothesen gegenüber: die Urevangeliumhypothese Eichhorns und die Traditionshypothese Gieselers. Beide haben später zu mannigfachen Vermittlungen geführt, die von Diegesen oder sonstigen Schriftquellen neben der mündlichen Tradition reden. Es ist für uns gleichgültig, welche Versuche man angestellt hat, die Abhängigkeit der Synoptiker voneinander zu erklären und in welche Reihenfolge man sie stellte. Eins ist jedenfalls als Ergebnis dieser Entwicklung festzuhalten, daß man sich allmählich auf die Frage der literarischen Abhängigkeit der einzelnen Evangelien voneinander festlegte und darüber den Gedanken an die mündliche Tradition und ihre Bedeutung völlig zurücktreten ließ. Die Markushypothese erstand als siegreiche Lösung aus all den Kämpfen um die literarische Abhängigkeit der synoptischen Evangelien. Eine restlose Anerkennung hat sie freilich nicht bei allen Forschern gefunden (man vgl. Zahns Meinung in seiner Einl. § 57 und ferner das öfter aufgelegte Lehrbuch von Bleek-Mangold § 68—71¹), aber doch, vor allem durch die klaren und gründlichen Ausführungen von H. J. Holtzmann, eine weite Verbreitung. Noch heute, nach mehr als einem halben Jahrhundert, hält die Mehrzahl der nt. Forscher an ihr fest. Dazu kam die Hypothese von der Spruchquelle, deren Herausarbeitung Männer wie Wernle und Harnack nicht ohne Erfolg unternommen haben, so daß man in der Zweiquellenhypothese (Markus u. Q) ein sicheres Fundament für die Lösung des synoptischen Problems gefunden zu haben glaubte, ein Fundament, an dem auch die Vertreter der Formgeschichte nicht rütteln. Auch Forscher, die an der Priorität von Matthäus oder eines Ur-Matthäus festhalten, stehen der mündlichen Tradition gleichgültig gegenüber. Mit der Markushypothese hat man sich — um das kurz zu erwähnen — nicht begnügt, sondern eine synoptische Grundschrift herausarbeiten wollen. Man versuchte also hinter den literarischen Prozeß noch ein Stück zurückzukommen. Wendling mühte sich um den »Urm Markus«, Spitta um einen »Urlukas«, Zahn denkt an einen »Urmatthäus«. Alle diese Versuche sind bisher an der Willkür und dem übersichtigen Scharfblick der Quellenanalytiker gescheitert, und es

¹ Bleek will Markus sogar hinter Johannes stellen (§ 85). Mangold hat in einem Nachtrag (S. 236—259) in der 3. und 4. Auflage von 1886) Bleeks Auffassung stark kritisiert und sich zu einem vollständigen Urmarkus bekannt. Dieser und die Redequelle genügen nach Mangold zur Lösung der synoptischen Frage.

fehlte nicht an Stimmen, die da rieten, endlich von solch einem aussichtslosen Unternehmen abzulassen. Allen diesen Versuchen liegt der Gedanke an einen schriftlichen Prozeß zugrunde, von welchem Evangelium und von welcher Urschrift man auch ausgeht. Das hängt auch mit der Verwertung der Nachrichten über die Entstehung unserer Evangelien zusammen. Wie sie auch verwendet werden, man hat stets einen Augenzeugen oder sicheren Gewährsmann, der eine Urschrift verfaßte, braucht also die »mündliche Tradition« gar nicht. An der Zweiquellenhypothese sei das erläutert. Man hat 1) das Evangelium des Markus, verfaßt auf Grund der Lehrvorträge des Petrus, 2) die Redequelle, verfaßt vom Apostel Matthäus, also zwei Grundschriften, die ziemlich einwandfrei auf direkte Augenzeugen des Lebens Jesu zurückgehen. Was bedarf es da einer mündlichen Tradition? Aus der Addition beider entstehen mühelos Matthäus und Lukas, wenn auch noch kleine Sonderquellen zugestanden werden. Was man an Abweichungen bei den einzelnen Evangelisten beobachtet, muß dann natürlich auf ihr Konto gesetzt werden. Bei dieser Art der Einstellung hatte die mündliche Tradition wenig Interesse für sich, und die besten neueren Einleitungen begnügen sich vor der Darstellung des synoptischen Problems gewöhnlich mit dem Hinweis, daß es eine solche gegeben habe, ohne daraus weiter Folgerungen zu ziehen (z. B. Bleek und Zahn, auch H. J. Holtzmann). Natürlich kennen diese Forscher die älteren Vertreter der mündlichen Tradition und behandeln sie auch (Bleek §§ 65. 66; Zahn § 50)¹ in ihren ausführlichen und gründlichen Übersichten über die Geschichte des synoptischen Problems, eine Verwertung jener Gedanken findet sich aber nicht bei ihnen. Bezeichnend ist z. B., daß H. J. Holtzmann den Namen Herder überhaupt nicht erwähnt, der hier vor allem neben Gieseler in Frage kommt. Lediglich bei Jülicher, der übrigens Herder auch nicht nennt, wird die Notwendigkeit einer neuen Analyse der einzelnen Traditionsschichten und der Feststellung ihres Verhältnisses zueinander betont (Einl. S. 341). Weiter bekundet die Formgeschichte ein starkes Interesse für die Form der Darstellung, das man als ästhetisch bezeichnen kann. Sie steht damit im Gegensatz zur peinlich minutiösen philologischen Arbeit der Literarkritik, deren Reaktion sie ist. Natürlich hat man schon früher auf die

¹ Desgl. H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*, 1863, S. 1—67. — E. Reuß, *Die Geschichte der hl. Schriften Neuen Testaments*, 4. Aufl. 1864, S. 166—205.

Darstellung geachtet — im zweiten Teil dieses Kapitels werden direkte Vorläufer der Formgeschichte zu erwähnen sein — aber doch nicht annähernd so gründlich wie Herder und Krummacher. Wir haben also doppelt Grund, uns zu den alten Forschern zurück-zuwenden, die man bisher ungebührlich vernachlässigt hat.

§ 2. Von Eichhorn bis zur Gieseler'schen Traditionshypothese.

An den Anfang der nt. Einleitungswissenschaft pflegt man als Bahnbrecher J. G. Eichhorn zu stellen. Seine umfassenden Untersuchungen über die Entstehung der Evangelien sind in ihren Einzelheiten häufig sehr beachtenswert. Daß er seine Urevangeliumhypothese Lessing verdankt, ohne ihn zu erwähnen, hat ihm nach Herder neuerdings Zahn tadelnd vermerkt. Interessant ist, daß, wie Herder, so auch Lessing, gerade Literaten intuitiv Urheber eines Gedankes gewesen sind, den die Fachgelehrten dann näher entwickelt haben. Wie Lessing geistiger Vater Eichhorns, so ist Herder geistiger Vater Gieseler's, wenn auch Lessing hier nicht die Rolle spielt wie Herder, weil er seine Gedanken nur kurz skizziert hat¹.

Es möchte auf den ersten Blick so scheinen, als ob Eichhorn, der Vertreter der Urevangeliumhypothese, auch auf dem Boden einer rein literarischen Entwicklung der Tradition in dem oben skizzierten Sinne stünde. Das zeigt sich aber bei näherem Zusehen als unzutreffend. In ihren Grundzügen ist die Eichhornsche Hypothese nicht mehr brauchbar, macht sich doch ihr Urheber seine Arbeit dadurch schwerer als sie ist, daß er die Unabhängigkeit der Synoptiker voneinander strikte behauptet. Aber die aus der großen Übereinstimmung wie ebenso auffallenden Abweichung der drei Evangelien voneinander sich ergebenden Schwierigkeiten hat Eichhorn klar erkannt und in seiner Weise zu lösen versucht. Sein Gesamtergebnis ist nicht einfach, ein Urevangelium, das aramäisch geschrieben, von einem unbekanntem Lehrer ins Griechische übersetzt ist, dann in mehreren voneinander abweichenden Exemplaren existierte, deren sich die Evangelisten für die Ausarbeitung ihrer Evangelien bedienten (cf. S. 182 f.). Die genaueren, noch komplizierteren Ergebnisse sind in § 84 dargelegt. Die

¹ Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Schriftsteller betrachtet, 1784 (im Nachlaß).

mannigfachen Rückschlüsse auf die Urschrift sind deshalb so verwickelt, weil sie auf zahlreichen Einzelbeobachtungen an den Synoptikern beruhen und nicht nur die Übereinstimmungen, sondern auch die Abweichungen voneinander berücksichtigen. Dazu kommt die Übersetzung aus dem Aramäischen und die Tatsache, daß der Stoff von Markus bis Lukas sich durch Zufügung von Einzelstücken vermehrt hat. Wenn alle diese Momente in einer Hypothese berücksichtigt sein sollen, dann kann sie mit dem besten Willen nicht einfach sein. Natürlich ist unsere Zweiquellentheorie einfacher, schon aus dem Grunde, weil man heute die Abhängigkeit des Matthäus und Lukas von Markus zugesteht. Geht man aber, wie es Eichhorn tat, in die Einzelanalyse, so bieten sich solche Schwierigkeiten, daß man mit dieser Hypothese auch nicht auskommt. Ich will nur an die Quelle Q und ihre verschiedene Fassung bei Matthäus und Lukas erinnern. Man spricht heute lieber von einer »Schicht Q« anstatt einer festen Schrift, um die zahllosen Differenzen zu erklären, die die Annahme einer Grundschrift — und seien es auch zwei abweichende Rezensionen — verbietet. Diese Schwierigkeiten hat Eichhorn genau so empfunden, und deshalb sind die Schicksale seiner Urschrift so wechselvoll. Man sollte ihm deshalb keinen Vorwurf machen¹. Stehen wir nicht heute noch vor denselben unlösbaren Schwierigkeiten, wenn man von den großen Linien der Gesamtbetrachtung zur Einzelanalyse übergeht? Die Arbeit Eichhorns erinnert in der Methode an neueste Versuche. Er arbeitet synoptisch und stellt eine Wandlung des Stoffes fest, er redet von einer Entwicklung der Tradition und weist sie an einzelnen Geschichten nach, genau das tut Bultmann. Eichhorn analysiert den Stoff und zieht daraus Rückschlüsse auf die vorliterarische Entwicklung. Genau das tut Bultmann. Vor allem hat sich Eichhorn auch die Frage vorgelegt, welche Umstände denn die Formung des Stoffes veranlaßt haben könnten, und seiner Arbeit eine Art Geschichtskonstruktion (im § 1) vorausgeschickt. Er unterscheidet schon die doppelte Bedeutung des Wortes Evangelium als Gegenstand der Verkündigung und als Gegenstand schriftlicher Abfassung. Evangelium ist im ersteren Falle »die Summe dessen, was man den Hörern vortrug«, um sie zur Aufnahme in die Gemeinschaft der

¹ Jülichers Urteil (Einl. S. 11) gibt in seiner kurzen und scharfen Fassung ein durchaus unrichtiges Bild von den Verdiensten Eichhorns (ebenso Holtzmann, Einl. S. 4, besser S. 346).

Christen zu bewegen. Die Ausführung bot »eine Vergleichung der Hauptmomente des Lebens Jesu mit den Weissagungen, um zu erweisen, daß Jesus der Messias sei«. Zu dieser Definition wird Eichhorn vom Matthäus-Evangelium aus gekommen sein, dem ja der Schriftbeweis eigentümlich ist. Er legt besonderen Wert auf den engen Zusammenhang zwischen dem werdenden Christentum und dem Judentum, ein Gesichtspunkt, der sich von selbst versteht, wenn man ein Hebräerevangelium als Urschrift zugrunde legt, der aber heute besonders betont werden muß, wo die religionsgeschichtlich-hellenistische Forschung diesen Punkt zu übersehen droht. Zum »christlich-prophetischen Missionsvortrag« gehört nach Eichhorns Meinung die Geschichte des Lebens Jesu. Das ist ja heute — wenn man an die Arbeit Oepkes denkt, um nur einen zu nennen — wieder die brennende Frage, die auch Dibelius beschäftigt, wie weit die Geschichte des Lebens Jesu im Missionsvortrag Verwendung gefunden habe. Man sieht, Eichhorn ist in dieser Beziehung ganz modern. Die Entwicklung des Stoffes denkt er sich dann in der Weise, daß bei der zunehmenden Ausbreitung der Mission die Aufzeichnung »einer kurzen schriftlichen Darstellung der wichtigsten Punkte des Lebens Jesu« notwendig wurde, die man den Missionaren mitgab als »historisches Formular zum Gebrauch beim Unterricht«, von des Johannes Taufe bis zur Auferstehung Jesu reichend. Da die erhaltenen Evangelien zu ausführlich sind, muß dieser Grundriß (Dibelius spricht vom Material für Prediger) ihnen vorausgegangen sein, und Eichhorn denkt an das Hebräerevangelium, das durch Erweiterung der kurzen Lebensbeschreibung »in ständigem Wachsen« begriffen war. Das sind die Grundzüge seiner Auffassung von der Entstehung der Tradition, die durch die umfangreiche Analyse des Stoffes und die Komplizierung der Hypothese infolge der Kombination aller möglichen Beobachtungen, aus denen Eichhorn Rückschlüsse zieht, verdeckt werden. Sieht man von ihnen ab, so zeigen sich wertvolle Ansätze: die Anknüpfung der Tradition an die Missionspredigt und der Gedanke der ständigen Entwicklung des Stoffes, der durch synoptischen Vergleich erläutert wird. Der erste Ansatz wird heute von Dibelius ausgebaut und verästelt, der zweite methodisch von Bultmann seiner ganzen Arbeit zugrunde gelegt. Es ergibt sich also, daß J. G. Eichhorn, obwohl seine Urevangeliumhypothese auf den ersten Blick auf rein quellenmäßiger Tradition zu beruhen scheint, doch der Vertreter der

mündlichen Tradition zugleich ist und somit in die Reihe der Ahnen der heutigen Formgeschichtler gehört¹.

Julius Wellhausen hat gelegentlich darauf hingewiesen, wie viel doch Herder hinsichtlich der Darstellung der Evangelien bereits gesehen habe². Herders theologische Schriften werden heute noch wenig beachtet, und doch sind sie es wert, der Vergessenheit entrissen zu werden. Es ist erstaunlich, was dieser Mann in der Tat alles beobachtet hat. Er ist für unseren Zusammenhang wohl der wichtigste Vorläufer der Formgeschichte, weil er als Dichter auf die Form sieht und manche wertvolle Beobachtung macht. Für uns kommen seine beiden Schriften »Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien, 1796« und »Von Gottes Sohn der Welt Heiland. Nach Johannesevangelium, 1797. Nebst der Regel über die Zusammenstimmung der Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung« in Betracht. Es soll versucht werden, die Grundgedanken der in Einzelheiten voneinander abweichenden Schriften wiederzugeben. Herder liegt

¹ Dieser Darstellung ist freilich die zweite Fassung der Hypothese von 1804 zugrunde gelegt, die die erste aus dem Jahre 1794 auf Grund von Einwänden revidiert. Aber der Kern, der für uns in Betracht kommt, hat sich nicht geändert. Beide Male handelt es sich um ein Urevangelium, das allmählich durch Abschreiben anwächst, also trotz der Anknüpfung an die Missionspredigt um ein Wachsen der Tradition auf schriftlichem Wege, und das könnte der obigen Behauptung, Eichhorn gehöre auch zu den Vertretern der mündlichen Tradition, widersprechen. Aber man muß bedenken, daß dieser Prozeß des Wachstums auf jeden Fall vorliterarisch ist, und wenn Eichhorn von der ältesten Quelle als einem Evangelium spricht, so sollte man ihm, wie es Schleiermacher tut (Über die Schriften des Lukas, S. 3 ff. und besonders S. 6), daraus keinen Strick drehen; denn es ist ein Produkt gemeint, das den Namen »Evangelium« im Sinne der Synoptiker noch nicht verdient — daher Urevangelium, d. h. Keimzelle — und der Vergessenheit anheimfiel, als man »die Form« endlich gefunden hatte, um den geschichtlichen Stoff zu bergen. Ob Schleiermacher die Entwicklung dieses Werdegangs klarer zeichnet, wird später geprüft werden, sie ist bei Eichhorn etwas unklar, aber dasselbe gilt bis auf den heutigen Tag, z. B. auch von den Formengeschichtlern, wenn sie die Frage, ob die Tradition sich mündlich oder schriftlich entwickelt habe, für sekundär erklären. Wie die einleitende Darstellung von Eichhorn ergibt, versteht er unter dem Urevangelium nicht eine offizielle Urkunde der Apostel, sondern ein primitives Material als Handhabe für den Unterricht. Die von Schleiermacher gegen ihn erhobenen Vorwürfe sind daher nur zutreffend, soweit sie das »Hebräerevangelium« angehen, das Eichhorn in nicht ganz klarer Begründung später mit dem »historischen Formular für den Unterricht« gleichsetzt, für letzteres gelten sie nicht. Eichhorn hat jedenfalls mehr entdeckt als seine schnell urteilenden Kritiker ihm zugestehen wollen (cf. S. 9 Anm.).

² Einl. in die drei ersten Evangelien, S. 43 Anm. 1.

eine klare systematische Darstellung nicht, er streut geistvolle Bemerkungen aus, ohne sie in strenge Beziehung zueinander zu setzen, weshalb es nicht an Widersprüchen fehlt. Was zunächst das Verhältnis der Synoptiker zueinander betrifft, so weiß Herder nichts von einer gegenseitigen Abhängigkeit, sondern erklärt ihre überraschende Übereinstimmung aus dem Zurückgehen auf dasselbe — jedenfalls mündliche — Evangelium, das einen festen Grundriß besaß¹:

1) Drei Beurkundungen Gottes (Taufe, Verklärung, Auferstehung).

2) Wundergeschichten. Die Tatsache, daß alle drei Evangelien nahezu die gleichen Wundergeschichten erzählen, erklärt er sich daraus, daß »ein fester Kreis solcher Wundergeschichten frühe ausgewählt und in den Kreis mündlicher, evangelischer Erzählung gebracht war«.

3) Reden Jesu. Sie sind auch ein Bestandteil des Evangeliums. Hier kann man ebenfalls mit einem erlesenen Kreis von Sprüchen und Parabeln rechnen.

4) Die Erzählungen der Schicksale des Reiches Christi und seiner Wiederkunft.

Woher weiß nun Herder, daß das mündliche Evangelium diese Stoffe enthalten habe? Er schließt es aus der Rede des Petrus Act 2²²⁻³⁹. Sie enthält den Kanon der Verkündigung und des Glaubens. Solcher Art mußte nach seiner Meinung auch das schriftlich fixierte Evangelium sein, es mußte die oben aufgezählten vier verschiedenen Stoffe so darbieten, daß es wie eine nähere Ausführung des Redeschemas erscheint. Das Schema der Missionsrede ist also Grundlage für die Komposition schriftlicher Evangelien, eine wichtige, höchst modern anmutende Beobachtung! Da dieses Schema am ehesten noch bei Markus vorliegt — er hat es noch nicht erweitert durch Zufügung von Geburts- und Kindheitsgeschichte — so ist das ein Grund für die Priorität des Markus gegenüber Matthäus und Lukas. Außerdem führt Herder noch andere Gründe für diese Meinung an, z. B. das Fehlen herabsetzender Reden gegen Johannes den Täufer und gegen den jüdischen Kultus, die Kürze und die schmucklose Darstellung. Markus ist also keine Kompilation aus Matthäus und Lukas. Mit dieser Ansicht ist Herder den späteren Tendenzkritikern voraus.

¹ Cf. Suphan XIX S. 386.

Das oben skizzierte mündliche Evangelium kann nun aber nicht »aus hin und her fliegenden Gerüchten zusammengeweht sein«, wie es Lessing sich denkt; denn solche Gerüchte beschäftigen sich am liebsten »mit kleinen Zügen aus der Privatgeschichte des Helden, mit Anekdoten«, die unsere Evangelien gerade nicht bieten. Der Traditionsstoff ist also nicht wild verbreitet, sondern von bestimmten Leuten zu bestimmten Zwecken geordnet. Wer sind diese Leute? Die Evangelisten (Begleiter der Apostel), denen die Aufgabe oblag, die Geschichte Christi oft zu erzählen. Danach würde nicht die Verwendung der Stoffe in der Predigt ihnen die Form gegeben haben, sondern ein Erzählerstand, den ja auch Dibelius für bestimmte Stoffe postuliert. Herder knüpft an diese seine Vermutung die geistvolle Bemerkung, nicht von ungefähr seien deshalb gerade zwei Begleiter der Apostel — Markus und Lukas — Verfasser von Evangelien geworden: denn als Evangelisten hätten sie den Stoff besonders gut beherrscht. Natürlich können sie nicht die letzten Urheber der Tradition sein. Man wird Schritt für Schritt gedrängt, weiter zurückzugehen. So spricht Herder gelegentlich von einer Evangelistenschule, die im Hause des Johannes Markus zu Jerusalem bestanden habe (Act 12 12 25). Das ist freilich eine unbeweisbare Vermutung. Letzte Bürgen der Überlieferung sind für ihn Petrus, Jakobus und Johannes, die die erste Anordnung dessen veranstalteten, »was zum Paradigma des historischen Evangeliums gehören sollte« (S. 388), oder Petrus als erster traf diese Anordnung des Evangelienunterrichts, die nichts anderes war »als ein historischer Kommentar des ältesten einfachen Symbolums der Kirche« (Mt 16 16). Die Evangelisten haben also ihren Stoff von den Aposteln oder von Petrus bekommen. Damit wäre eine lückenlose Traditionsreihe aufgewiesen bis zur schriftlichen Abfassung von Evangelien. Welche Motive bestimmten aber die Formung des mündlichen Evangeliums, das ja Geschichten und Reden in einer festen Anordnung enthalten haben soll? Hier sieht man nicht ganz klar. Einmal ist der Vortrag der Faktor, der die Auswahl des Stoffes bestimmt hat, dann wieder der Unterricht. Gewiß hat man den historischen Stoff doppelt verwendet, in Predigt und Unterricht, aber Herder versucht noch nicht, hier eine klare Scheidung vorzunehmen. Daß es verschiedene Formen des Stoffes gibt, sieht er wohl, denkt aber nicht daran, sie aus verschiedener historisch-praktischer Verwertung abzuleiten. Der Grundgedanke, daß

Predigt und Unterricht formschaffend gewirkt haben, ist da, wird allerdings stark modifiziert bei der Annahme, Petrus habe den Stoff für den Unterricht geordnet und geformt. Hier liegt ein Dilemma vor, das uns noch bei Dibelius begegnen wird und durch die Frage veranlaßt ist, ob die Praxis den Stoff gestaltet habe oder eine bestimmte Person ihn für den praktischen Zweck gestaltete. Da die Formgeschichte an die erstere Möglichkeit denkt, will sie den Gedanken an bestimmte Personen bei der Gestaltung des Stoffes ganz ausschalten und ihn ganz unpersönlich »nach Gesetzen mündlicher Tradition« geformt wissen. Diese Scheidung, gegenüber Herder klarer und bestimmter, vermag freilich den Gedanken an einen oder mehrere »erste, die Urheber der Gestaltung sind«, nie auszuschalten, mit bloßen unpersönlichen Gesetzen kommt man nicht aus. Herder hat — wie er ja überhaupt gegen die »wilde« Entstehung des Evangeliums war — deshalb ein anderes Mal vermutet, es habe ein Urevangelium gegeben, ein hebräisches Evangelium Matthäi oder der Apostel. Ein solches sei nötig, wenn man die Entstehung der Synoptiker — die ja nach Herder unabhängig voneinander sind¹ — begreifen wolle. Es ist dadurch entstanden, daß »Apostel und Augenzeugen sich zusammentaten, um jeder zu sagen, was er wüßte«. Dieses Urevangelium aber »chymisch« aus den Synoptikern auszuschneiden, ist nach seiner Meinung ein Unding². Da wir den »ebräischen Matthäus« nicht mehr haben, sollen wir uns mit dem griechischen begnügen. Nun ist dieses Urevangelium nicht etwa mit jener »Anordnung des Petrus für den Unterricht« zu identifizieren, sondern hier macht Herder der Urevangeliumhypothese deutlich Konzessionen und verwirrt so die Klarheit seiner Gedanken. Einmal schwebt ihm jene Anordnung vor, die die Evangelisten verbreiten und einer von ihnen, Markus, zu dem ältesten Evangelium formt, sodann denkt er an ein Urevangelium, das unserem Matthäus zugrunde liegt, so daß einmal Matthäus, das andere Mal Markus auf die älteste Tradition zurückgeht. Damit nicht genug, verdirbt er die erste Vorstellung von der mündlichen Tradition noch dadurch, daß er, um die kirchliche Tradition zu halten, den Markus einen schriftlichen Entwurf mit sich herumführen läßt, den er seit ca. 40 benutzt und anderen mitgeteilt habe. Ja, in

¹ Cf. sein Urteil auf S. 210 bei Suphan XIX.

² Was Herder darüber sagt (Suphan XIX S. 206), ist für heutige Versuche noch beherzigenswert.

Wahrheit gab es zwei Entwürfe; denn neben der Privatschrift des Markus existierte noch eine, ein syrochaldäischer Entwurf, der als Anweisung zum Evangelistenamt in den Händen mehrerer Evangelisten war (Suphan XIX S. 409). Es ist hier auf die weiteren Ausführungen Herders nicht einzugehen, sie erfolgen offenbar, um der Tradition über die Entstehung der beiden ersten Evangelien gerecht zu werden. Er verwirft sie im Grunde selbst, wenn er auf S. 417 den Satz formuliert: »Mithin ist die Zurückführung unserer gesamten drei Evangelien auf eine nicht vorhandene Urschrift ein kühner Lauf ohne Ziel.« Wenn also der Gedanke an ein Urevangelium preiszugeben ist, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß mehrere private Niederschriften existierten, die die Evangelisten mit sich herumführten, wie ja Herder deren zwei annahm, aus denen unsere beiden ersten Evangelien erwachsen. Daraus darf man aber nicht folgern, daß in Jerusalem eine »Evangelienkanzlei« existiert habe, die jedem Lehrer Aufsätze an seine Gemeinde mitgab, sondern diese Evangelisten waren eine Klasse von Lehrern, die die Aufgabe hatten, »die Lehre und Geschichte Jesu nach jedermanns Fassung zu erzählen«, sie standen neben den Aposteln und Propheten, d. h. den Auslegern der Weissagung des AT. Diese Bemerkung ist wieder sehr wichtig; denn im Grunde sieht Herder zwei Berufe, den Erzähler und Propheten. Auf den ersteren hätte Herder die Formung der Erzählungen, auf letzteren die Schriftbeweise und die damit zusammenhängenden Lehrstücke zurückführen müssen, wenn er sich überhaupt auf eine Analyse des Stoffes eingelassen hätte. Dann wäre ihm auch klar geworden, daß das von uns auf S. 12 skizzierte mündliche Evangelium nicht auf dieselbe Klasse von Menschen zurückgehen kann, sondern eine Komposition von Stoffen ist, die die Propheten und Evangelisten vorher geformt hatten. Daß trotzdem der Gesamtkomposition das Schema des mündlichen Kerygmas zugrunde liegt, ist ja nicht ausgeschlossen. Herder bezeichnet diese Evangelisten gelegentlich als »Rhapsoden«, die einen festen Umkreis von Erzählungen mitbekamen. Hätte es hier nicht nahegelegen, den Unterschied zwischen Geschichtserzählungen und Lehrstoffen klarzustellen? (S. 214.) Daß die Geschichten mit denselben Worten erzählt wurden, liegt nach Herder in der Natur der Sache bei der häufigen Wiederholung. Trotzdem besaß der einzelne die Freiheit zu variieren, wie man aus unseren Evangelien noch sehen könnte. Mit diesen Gedanken spinnt

Herder wieder den Faden der mündlichen Tradition konsequent weiter, den er vorher mit dem der schriftlichen verschlungen hatte. Zur schriftlichen Fixierung von Evangelien mußte es mit der Zeit kommen. Dazu drängte nach Herders Meinung die schnelle Ausbreitung des Christentums und die Opposition der Philosophen. Daneben hätten sich aber, vermutet Herder, die Katechumenen bei den Vorträgen »den historischen Erweis, daß Jesus der Christus sei«, aufgeschrieben, und dieser sei »das Evangelium«. Hiergegen wird man einwenden müssen, daß damit der Umfang des Evangeliums, wie es Herder (cf. oben S. 12) sonst umschreibt, nicht zutreffend bestimmt ist. Hier handelt es sich um Schriftbeweis und vielleicht um Erzählungen aus dem Leben Jesu, die ihn als Messias erwiesen, gehörten aber die Parabeln und Sprüche auch dazu? Klar ist die Scheidung jedenfalls nicht. Herder betont von den Evangelien — und er scheint dabei besonders an den an Schriftbeweisen reichen Matthäus zu denken — daß sie Jesus als den verheißenen Messias erweisen sollten (cf. S. 199. 205. 209). Der praktische Zweck des mündlichen wie schriftlichen Evangeliums ist damit sicher richtig wiedergegeben. Deshalb ist es »keine bloße Biographie, keine Denkwürdigkeiten eines Privatmanns, sondern Evangelium eines Christus, der in drei Weltteilen als solcher verehrt ward«. Überblicken wir die bisherige Ausführung der Herderschen Gedanken, so läßt sich eine Übereinstimmung mit Eichhorn feststellen. Beide denken die Synoptiker unabhängig voneinander, beide gehen auf ein Urevangelium zurück — sei es nun mündlich oder schriftlich — beide leiten die Motive für die Formung des Stoffes aus dem Missionsvortrag ab. Während aber Eichhorn, der sein Urevangelium aus Matthäus gewinnt, starken Nachdruck auf den Schriftbeweis legt, ist dieser bei Herder nur ein Stück der viel mannigfaltigeren Verkündigung. Herder bietet schon eine genauere Differenzierung der Stoffe nach ihrer Form, er scheidet neben Predigt und Unterricht Apostel und Evangelisten als Tradenten verschiedener Stoffe. Unbewußt sucht er schon »den Sitz im Leben« festzustellen, wie es Dibelius will. Während Eichhorn trotz eines ähnlichen geschichtlich-konstruktiven Unterbaues mehr textgeschichtlich arbeitet, an der Hand synoptischer Vergleiche, und den Gedanken der Entwicklung betont, sieht Herder jeden Evangelisten für sich in seiner Eigen-

art¹. Was er im einzelnen darüber ausführt, könnte bei Bultmann geschrieben stehen. Über der Ableitung des Stoffes aus der mündlichen Tradition hat Herder nicht vergessen, die Eigenart der Schriftsteller in Rechnung zu setzen, ja, man muß sagen, ihre Charakteristik ist klarer und besser gelungen als jene Ableitung der Tradition. Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Herder das Volkstümliche und Hebraisierende der ganzen Darstellung im Gegensatz zum hellenistischen Schrifttum betont. Er hat uns keine Exegese eines Evangeliums geschenkt, aber was er gelegentlich über einzelne Perikopen und Sprüche sagt, zeigt seine geniale Art, die Dinge zu sehen. Daß Herder ein Vorläufer der Formgeschichtler ist, auch wenn sie ihn nicht als solchen nennen, dürften diese Ausführungen zur Genüge erwiesen haben.

Die Betrachtungsweise Herders ist stark ästhetisch eingestellt, dennoch hat er sie nicht konsequent durchgeführt. Das ist erst einem anderen Dichter, Fr. A. Krummacher, gelungen in seinem einst viel gelesenen, heute fast vergessenen Buch: Über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht, 1805. Krummacher hat seinem Buch eine Art Methodenlehre vorausgeschickt, die man als psychologische Hermeneutik bezeichnen kann. Er wendet sich gegen jene Auslegung des NT, die lediglich das Wortverständnis durch Heranziehung aller möglichen Parallelen aus der klassischen Literatur

¹ Das mag noch verdeutlicht werden durch die Charakteristik der drei Evangelien bei Herder. Markus hat am wenigsten Schriftstellerisches und am meisten »den lebendigen Laut eines Erzählenden«. Er spricht, während die anderen schreiben. Weil er eine Erzählung bieten will, läßt er Sittensprüche (z. B. die Bergpredigt) aus, da sie in eine Predigt gehören oder in eine »Schrift«. Er schließt seine Geschichten, vor allem die abgekürzten, durch ein »Machtwort« oder einen zarten Zug der Empfindung oder durch Wiederholung desselben »Apothegmas«, richtet sie also ein »für Herz und Ohr«. Aus der Eigenart der Darstellung und der Stoffauswahl folgt also, daß Markus aus lebendiger Erzählung erwachsen und zur öffentlichen Vorlesung in der Gemeinde geschrieben war (cf. Suphan S. 216/17; ebenso urteilt K. L. Schmidt, die Evangelien seien Vorlesebücher). Lukas ist Schriftsteller und Geschichtschreiber, der alles in eine Komposition ordnet und vor allen Dingen »nicht die Sprüche häuft, sondern sie auseinandersetzt und ihre Veranlassung einwebt« (S. 219). Er hat »die Begebenheiten aus dem Vortrag mündlicher Erzählung emporgehoben und in Ordnung gestellt« (S. 221). Matthäus führt, wie Johannes, durch Stoffwahl und Anordnung die Idee durch, »was ein Evangelium sei, nämlich zu bezeugen, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes«. Herder, der Ästhet und Dichter, hat die Besonderheiten der einzelnen Evangelien-Schreiber, wie man sieht, klar erkannt und fein gekennzeichnet.

zu erreichen trachtet, aber nicht in den Geist der Sache eindringen könne, weil sie die Individualität des Schriftstellers nicht berücksichtige¹. Folglich ist es sein Bestreben, die Darstellung aus der schriftstellerischen Individualität, allerdings auch aus dem Verhältnis Jesu zu den Jüngern (Eindruck seiner Person, Liebe zu ihm) abzuleiten und ohne Rücksicht auf irgendwelche Traditionsgeschichte sich in den Geist der Synoptiker, wie sie uns vorliegen, einzuleben. Schon aus dem Titel geht hervor, daß die historische Betrachtungsweise mit der ästhetischen verknüpft wird. Es geschieht in der Art, daß der Verfasser letztere zu Hilfe ruft gegen die historische Skepsis. Krummacher ist weit entfernt, die Wundergeschichten für wahre geschichtliche Begebenheiten zu halten. Bald sieht er in ihnen die bildhafte Einkleidung eines nicht mehr feststellbaren Vorgangs, bald scheidet er zwischen dem Verständnis der Jünger und dem unseren. Jene haben in ihrer Einfachheit etwas wörtlich genommen, was wir nur »ästhetisch« als bildhafte Darstellung zu würdigen vermögen². Damit ist natürlich die subjektive Wahrhaftigkeit der Jünger nicht bezweifelt, aber ihre »Wunder« sind nicht immer mehr Wunder für uns. Historische und ästhetische Wahrheit gehen oft zusammen, können aber auch zu verschiedenen Resultaten führen. Die Jünger haben sehr oft den historischen Vorgang im Licht ihres subjektiven Urteils dargestellt, so daß wir nicht mehr ganz klar sehen. Auf diese Weise sucht Krummacher nicht ohne Geschick den rein vernunftmäßigen Erklärungen der Wundergeschichten zu entgehen, wie er sie anderseits nicht — was später Strauß tut — in Mythos verflüchtigt, sondern sie sind von den Jüngern für wahr gehalten, sie sind — ästhetisch betrachtet — wahr, brauchen es aber nicht historisch zu sein. Sieht man von den hierin ruhenden Schwierigkeiten ab — man kommt zu einer doppelten Wahrheit, der historischen und ästhetischen oder der der Jünger und der unseren — so läßt sich nicht verkennen, daß Krummacher sich meisterhaft in den Geist der Erzählungen einzufühlen versteht. Alle Kunst der Darstellung, alle poetischen Feinheiten bezeichnet er als Kunst des betreffenden Autors und weiß sehr wohl die Unterschiede in der Darstellung

¹ Was Krummacher darüber in seinem Buch auf S. 9 ausführt, zeigt starke Verwandtschaft mit der modernen religionspsychologischen Methode.

² Cf. die Analyse der Versuchungsgeschichte §§ 47—55 (besonders S. 110. 116. 118). Auch die Stillung des Sturmes wird ästhetisch erklärt (§ 38 S. 86 ff.)

der Evangelisten zu begründen (z. B. in der Schilderung der Sturmbeschwörung). Er wendet sich gegen die Inspirationstheorie, weil sie die Evangelisten zu bloßen Werkzeugen mache. In Wahrheit hätten sie eigene Gaben, die man ihrer Darstellung ablauschen müsse¹. Krummacher hat, ohne davon bewußt zu reden, die Gesetze der Volksdichtung, wie sie neuerdings Olrik erarbeitete, nachempfunden. Freilich dient ihm die ästhetische Feinheit zugleich als Beweis für die historische Treue, sie bietet also den Ersatz für die preisgegebene Inspiration. Ferner besteht zwischen ihm und der modernen Formgeschichte insofern ein wesentlicher Unterschied, als Krummacher alles das, was er sieht, durchaus für die Individualität des Schriftstellers in Anspruch nimmt, was die Formgeschichte zwar genau so sieht, aber anders ableitet, nämlich aus den Gesetzen der Volksdichtung. Sie handelt also ihre Methode unpersönlich, daher ist das Verhältnis von Form und Geschichte, wie sich später noch zeigen wird, für die historische Forschung nicht so positiv. Der Vorwurf Krummachers gegen die Vertreter der Inspirationstheorie, daß sie die Evangelien-schreiber zu bloßen Werkzeugen herabdrücke, ließe sich auch gegen die Formgeschichtler erheben, da sie in jenen bloß Redaktoren zu sehen geneigt sind. Sieht man aber davon ab, so ist die Art Krummachers mit der der modernen Forscher nahe verwandt; denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Formgeschichte eine stark ästhetische Seite hat, die am deutlichsten bei Bertram ausgeprägt ist². Inwiefern das bei ihm zu einer eigentümlichen Mischung von positiven und kritischen Ergebnissen führen muß, darüber ist später zu reden. Er hat in dieser Beziehung in Krummacher schon einen Vorläufer³.

¹ Es würde hier zu weit führen, die Analyse einzelner Geschichten genauer darzulegen. Hingewiesen sei auf die Charakteristik der Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas (§§ 63 und 64), der Geschichte vom Jüngling zu Nain (§ 90) und der Erzählung von Maria und Martha (§ 107).

² Bei Bertram verbindet sich die ästhetische Betrachtungsweise mit einer psychologischen Einfühlung wie bei Krummacher. Beide suchen die Darstellung auf den Eindruck, den die Jünger von Jesus hatten, zurückzuführen, den Krummacher allerdings noch nicht als kultischen bezeichnet. (Cf. S. 18.)

³ Auch über die Reden Jesu hat sich Krummacher geäußert, insbesondere hat er, was ihm als Dichter ja nahelag, die Parabeln untersucht. Jülicher hat in seinen »Gleichnisreden Jesu« die Arbeit Krummachers gewürdigt (Gleichnisreden I, 2. Aufl. 1899, S. 296 f.), deshalb sei auf Einzelheiten hier nicht eingegangen. Nur eins scheint mir wertvoll zu sein, die Betonung des Zusammenhangs der Dichtung Jesu

Die ästhetisch-psychologische Betrachtungsweise Krummachers dient, sowohl was die Geschichte, als auch was die Reden Jesu betrifft, durchaus positiven Interessen. Wenn Krummacher den Dogmatikern daher gelegentlich vorwirft, daß sie immer aus dem NT ihr System herauslesen wollten, so trifft ihn dieser Vorwurf in gewisser Weise auch; denn trotz seiner größeren Unbefangenheit ist er auch einseitig und kommt zu Resultaten, die ihm als positiv-gläubigen Christen von vornherein erwünscht sind. Daß sein Buch trotzdem wertvoll ist und in die Reihe der Ahnen der Formgeschichte gehört wegen der methodischen Grundzüge, dürfte aus diesen Andeutungen deutlich geworden sein.

Sehen wir zunächst von Eckermann ab, der mit Gieseler zusammenzustellen ist, so ist Schleiermacher mit seinem 1817 erschienenen Buche »Über die Schriften des Lukas« der Nächste in dieser Reihe. Er hat sowohl die Urevangeliumhypothese von Eichhorn als auch die Benutzungshypothese Hugs mit mehr logischen Erwägungen als durch praktische Untersuchung erwiesenen Tatsachen ablehnen zu müssen geglaubt, sich in Wahr-

mit der alten hebräischen Poesie. Krummacher warnt davor, die Parabel unter die Regel des Aristoteles oder der griechischen Ästhetik zu zwingen (S. 429). Dagegen ist die Verwandtschaft mit der Genesis unleugbar (S. 432 Anm. 2). Die Dichtung Jesu ist aus ihren eigentümlichen Wurzeln zu erklären, dem hebräischen Geist und seiner kindlichen Poesie, auf die Herder ja auch gelegentlich hinwies. Die Ausführungen Krummachers (§ 225, besonders auch die Anmerkung über das hellenistische Griechisch) sind noch heute beherzigenswert, wo wir in der Gefahr schweben, über den Vergleich des NT mit dem Hellenismus das darin enthaltene hebräische Gut zu gering einzuschätzen. Durch die Lektüre Herders und Krummachers bekommt man dafür wieder einen Blick, auch wenn man nicht alles unterschreiben kann, was sie sagen. Die Reden Jesu zeigen eine charakteristische Ausdrucksform, sie sind also in Einzelheiten echt, wie sie auch von den Verfassern der Evangelien komponiert sein mögen. Diese Form ist durchaus nicht gleichgültig (S. 182); denn ohne Form kann der Geist nicht zu den Menschen kommen. So hatte Jesus eine bestimmte (d. h. bildhafte) Ausdrucksform, die er öfter wiederholte bei den verschiedensten Gelegenheiten. Daher erklärt sich nach Krummachers Meinung auch die Tatsache, daß die gleichen Aussprüche in verschiedenem Zusammenhang berichtet werden (S. 185). Da den Jüngern für das geschriebene Gesetz des Moses das Wort Jesu gegeben wurde, so lag ihnen natürlich an der Form des Wortes sehr viel. Dieser Sinn für die Form ist ihnen als Israeliten durch die Übung im Gesetz geweckt. Wie sie einst sagten: Es steht geschrieben oder Moses hat gesagt, so sagen sie als Christen: Der Herr hat gesagt (S. 183/84; vgl. Holtzmann, Einl. S. 107 oben). Daraus will Krummacher die historische Glaubwürdigkeit der Worte Jesu folgern. Die Behauptung, es seien Worte der Jünger, so sagt er, wäre der anderen gleich, Jesu Charakter sei eine Dichtung der Jünger.