

---

Carsten Claußen

## Die Verkündigung der frühen Zeugen

|| Von mündlicher Überlieferung zur Entstehung der  
neutestamentlichen Evangelien

---

### I Einleitung

Fast vierzig Jahre liegen zwischen dem gewaltsamen Tod Jesu auf Golgatha und den frühesten schriftlichen Berichten über sein Leben. Die meisten Exegeten gehen heute davon aus, dass das Markusevangelium kurz vor oder kurz nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. abgefasst wurde. Zunächst das Lukas- und dann das Matthäusevangelium entstanden um das Jahr 80 und das Johannesevangelium frühestens um 90 n. Chr. Damit haben wir es zwischen der Verkündigung Jesu und der Verschriftung seiner Worte mit mehreren Jahrzehnten mündlicher Überlieferung zu tun. Dies wirft automatisch die Frage nach der Verlässlichkeit der Jesusüberlieferung auf. Das Attribut „mündlich“ weckt dabei für viele kritische Betrachter der Texte zunächst einmal den Verdacht einer gewissen Unzuverlässigkeit. Während der Volksmund urteilt: „Was man schwarz auf weiß hat, das kann man getrost nach Hause tragen“, so fallen uns in der heutigen Zeit bei Mündlichkeit eher die Gerüchte und Anekdoten ein, die schon nach wenigen Stationen ihren Inhalt massiv verändert haben und nicht selten aus einer Maus einen Elefanten machen. Doch selbst wenn damit Schriftlichkeit meist mehr Vertrauen genießt als Mündlichkeit, so ist doch kaum zu bestreiten, dass jedenfalls heutzutage schriftliche Texte in den allermeisten Fällen eher früher als später im Altpapier landen, während Geschichten, die Vorfahren ihren Nachkommen oder Zeitzeugen den Nachgeborenen erzählen, oft über viele Generationen erhalten bleiben können. Schon damit lässt sich erahnen, dass manche Vorurteile in Bezug auf die größere oder geringere Zuverlässigkeit von schriftlichem und mündlichem Erzählgut einer kritischen Überprüfung bedürfen, zumal wenn es sich um Geschichten aus einer sehr fernen Zeit handelt. Und bei dem Traditionsprozess der Worte und Geschichten Jesu haben wir es eben nicht einfach mit Überlieferungsmechanismen unter den Bedingungen der Neuzeit zu tun, sondern müssen uns dabei mit den kulturellen Bedingungen des 1. Jahrhunderts n. Chr. ausführlich vertraut machen.

Dazu werden wir uns im folgenden vor allem auf drei Aspekte konzentrieren. Zunächst einmal wird ein kurzer forschungsgeschichtlicher Abriss mit den drei Modellen bekannt machen, die in der neueren Forschung Verwendung finden, um die mündliche Überlieferung der Jesustradition zu rekonstruieren. Zweitens werden wir uns mit den Trägergruppen dieser Überlieferung beschäftigen. Ein

dritter Teil fragt nach Konsequenzen für die Bewertung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit und schließlich für den heutigen Umgang mit den „Geschichten, die unter uns geschehen sind“ (Lk 1, 1).

## 2 Mündliche Überlieferung zur Zeit Jesu und seiner Jünger

Die drei Rekonstruktionsversuche der mündlichen Jesusüberlieferung sind in der Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts aufs engste mit den grundlegenden Ausführungen der Exegeten RUDOLF BULTMANN, BIRGER GERHARDSSON und KENNETH BAILEY verbunden. Am Anfang der modernen Beschäftigung mit diesem Thema steht die sogenannte Formgeschichte. Deren forschungsgeschichtlicher Ausgangspunkt bildet die Einsicht, dass die Frage nach den schriftlichen Quellen hinter den neutestamentlichen Evangelientexten den Entstehungsprozess dieser Texte nicht hinreichend erklären konnte. Die unübersehbaren Übereinstimmungen zwischen den drei ersten Evangelien, die man eben darum Synoptiker nennt, hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum dauerhaften Erfolg der Zwei-Quellen-Theorie geführt.<sup>1</sup> Dementsprechend geht man in der neutestamentlichen Wissenschaft bis heute weitgehend davon aus, dass Matthäus und Lukas auf das ihnen vorliegende Material des Markusevangeliums und einer als schriftlich oder mündlich zu postulierenden Spruchsammlung von Jesusworten, der Logienquelle Q, zurückgreifen konnten. Diese Quellen bearbeiteten Matthäus und Lukas gemäß ihrer eigenen theologischen Sicht der Dinge und ergänzten sie durch weiteres Material (vgl. Lk 1, 1-4). Auch wenn die Zwei-Quellen-Theorie nicht dazu geeignet ist, jene Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk zu erklären, die sich in eigentlich markinischen Texten finden, jedoch bei Mt und Lk übereinstimmend von unserem heutigen Markusevangelium abweichen (*minor agreements*), so bietet sie doch ein im wesentlichen plausibles Modell, mit dem es nun möglich erschien, die Entstehung der synoptischen Evangelien jedenfalls bis zu Mk und Q zurückzuverfolgen. Jenseits dieser Texte klaffte jedoch jene anfänglich beschriebene Lücke der mündlichen Überlieferung, zu der vielleicht auch die Sprüche der Logienquelle noch gehörten. Bereits der synoptische Vergleich der neutestamentlichen Evangelien lenkte den Blick auf den fragmentarischen Charakter der Texte, der zu einer Untersuchung ihrer einzelnen Formen und Gattungen nötigte. Damit stehen wir am Anfang der formgeschichtlichen Analyse der Evangelien.

### 2.1 Die Sicht der klassischen Formgeschichte

Hatte man bis dahin die einzelnen Evangelien vorwiegend als zusammenhängende Biographien Jesu gelesen, so brach sich jetzt die Überzeugung Bahn, dass

<sup>1</sup> Vgl. das maßgebliche Werk von H.J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.

hinter diesen Gesamttexten eine ganze Reihe von Einzeltexten stände. Solche Einzeltexte, die in unserer heutigen gottesdienstlichen Praxis als Perikopen die Abgrenzungen von Lesungen und Predigttexten abgeben, wurden als kleine Einheiten ausgemacht, die zunächst einmal der Evangelist Markus gesammelt habe. Markus sei damit vorwiegend als Sammler von vorgefundenen Einzeltexten anzusehen. Diese habe er in eine bestimmte Reihenfolge gebracht und erst so den chronologischen und geographischen Rahmen der Geschichte Jesu geschaffen. Diese Einsicht führte zur Unterscheidung von Tradition und Redaktion.<sup>2</sup> Während etwa die Gleichnisse und Wundertaten Jesu bereits vor Markus mündlich überliefert wurden (= Tradition), so ordnete der Evangelist diese und versah sie in Rahmungen mit genaueren Angaben zu Ort und Zeit (= Redaktion).<sup>3</sup> Diese Einordnungen seien jedoch nicht Teil der ursprünglichen Überlieferung gewesen, sondern schriftstellerische Erfindung des Evangelisten. Dass die Leser des Markusevangeliums den Eindruck gewinnen, einen historischen Erzählablauf vor sich zu haben, sei die Leistung des Evangelisten Markus. Diese von KARL LUDWIG SCHMIDT<sup>4</sup> erstmals formulierte Sicht der Dinge wurde grundlegend für die von RUDOLF BULTMANN entwickelte Formgeschichte. Bereits hier jedoch wurde aus den beiden Prämissen einer Trennung von Tradition und Redaktion einerseits und dem Verständnis der Evangelien als Sammlung kleiner Einheiten andererseits eine für die weitere Erforschung der Jesusüberlieferung prägende Konsequenz gezogen: Den Evangelisten wurde unterstellt, kein historisches (sondern allenfalls ein theologisches)<sup>5</sup> Interesse an der Jesustradition gehabt zu haben. Hatte sich die ältere neutestamentliche Wissenschaft damit zufrieden gegeben, mit Mk und Q die beiden ältesten Quellen entdeckt zu haben, so galt das Interesse jetzt der Überlieferung hinter diesen Texten. Wenn aber schon eine Analyse der Texte jenen Eindruck erweckte, als seien die dortigen geographischen und chronologischen Verortungen bloßes schriftstellerisches Beiwerk, dann mochte es auch um die Möglichkeit, in den Evangelien historisch zuverlässige Wiedergaben der Worte und Taten Jesu zu finden, schlecht bestellt sein. Wenn der Rückgriff über die Evangelien auf den historischen Jesus damit wenig aussichtsreich erschien, wie ist dann die Entstehung der Stoffe im vormarkinischen Kontext zu denken? BULTMANN verweist dazu auf die frühchristlichen Gemeinden als Träger der Überlieferung. Aufgabe der Formgeschichte sei es

„[...] Entstehung und Geschichte dieser Einzelstücke zu rekonstruieren, somit die Geschichte der vorliterarischen Überlieferung aufzuhellen.“<sup>6</sup> Die Erfassung dieser Aufga-

<sup>2</sup> Diese geht auf J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, zurück.

<sup>3</sup> Vgl. etwa die Rahmenbemerkungen in Mk 5, 1; 7, 31; 10, 1; 11, 1.

<sup>4</sup> K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919.

<sup>5</sup> Nach W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, ist das Markusevangelium Ausdruck von Gemeindegemotik.

<sup>6</sup> R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen, FRLANT.NF 12, Göttingen <sup>10</sup>1995, 4, zitiert hier einen anderen Begründer der klassischen

be beruht auf der Einsicht, daß die Literatur, in der sich das Leben einer Gemeinschaft, also auch der urchristlichen Gemeinde, niederschlägt, aus ganz bestimmten Lebensäußerungen und Bedürfnissen dieser Gemeinschaft entspringt, die einen bestimmten Stil, bestimmte Formen und Gattungen hervortreiben.<sup>47</sup>

Damit richtet sich die historische Frage nach der Entstehung der Texte nun nicht mehr auf das Leben Jesu von Nazareth, sondern auf den Kontext der Gemeinden. Hatte bereits ALBERT SCHWEITZER jeglichen Optimismus in Richtung einer Rekonstruktion des Lebens Jesu hinter den Evangelien zurückgewiesen,<sup>8</sup> wie sie in zahlreichen Leben-Jesu-Büchern des 19. Jahrhunderts versucht worden war,<sup>9</sup> so verschob sich das Forschungsinteresse nunmehr in Richtung des Frühchristentums. Aus der jeweiligen Form beziehungsweise Gattung eines Textes sollten Rückschlüsse auf dessen Entstehungssituation gezogen werden. BULTMANN fährt fort:

„Jede literarische Gattung hat also ihren ‚Sitz im Leben‘ (Gunkel), sei es der Kultus in seinen verschiedenen Ausprägungen, sei es die Arbeit, die Jagd oder der Krieg. Wie der ‚Sitz im Leben‘ nicht ein einzelnes historisches Ereignis, sondern eine typische Situation oder Verhaltensweise im Leben einer Gemeinschaft ist, so ist auch die literarische ‚Gattung‘, bzw. die ‚Form‘, durch die ein Einzelstück einer Gattung zugeordnet wird, ein soziologischer Begriff, nicht ein ästhetischer [...]“<sup>10</sup>

Damit beschränkt sich die Formgeschichte keinesfalls nur auf die differenzierte Benennung und Beschreibung von literarischen und damit ästhetischen Phänomenen, sondern will mit einer Zuordnung der jeweiligen Textgattung zu einer typischen Situation (= „Sitz im Leben“)<sup>11</sup> zur Erhellung der historischen Entstehung der in den Evangelien versammelten Einzeltexte gelangen. Dabei sind die Grenzen der historischen Rückfrage klar abgesteckt: Hält man die mündliche Überlieferung hinter den Evangelientexten für ganz wesentlich von den Bedürfnissen der frühchristlichen Gemeinden geprägt, dann führt kein Weg zum historischen Jesus zurück. Konsequenter formuliert BULTMANN denn auch in seinem Jesus-Buch:

„Denn freilich bin ich der Meinung, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren. Was seit etwa anderthalb Jahrhunderten über das Leben Jesu, seine Persönlichkeit, seine innere Entwicklung und dergleichen geschrieben ist, ist – soweit es nicht kritische Untersuchungen sind – phantastisch und romanhaft.“<sup>12</sup>

Formgeschichte, M. DIBELIUS, mit dem er sich am Ansatz ganz einig weiß. Vgl. M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1971.

<sup>7</sup> BULTMANN, Geschichte, 4.

<sup>8</sup> A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1984.

<sup>9</sup> Vgl. etwa E. RENAN, Vie de Jésus, Paris 1863 (dt. Das Leben Jesu, Leipzig 1863, Zürich 2003).

<sup>10</sup> BULTMANN, Geschichte, 4.

<sup>11</sup> Einen forschungsgeschichtlichen Überblick dazu bietet S. BYRSKOG, A Century with the *Sitz im Leben*. From Form-Critical Setting to Gospel Community and Beyond, ZNW 98 (2007), 1-27.

<sup>12</sup> R. BULTMANN, Jesus, Tübingen 1926 (Nachdruck 1964), 11.

Damit führt die Grundeinschätzung einer historisch unzuverlässigen mündlichen Überlieferungsphase in der frühchristlichen Gemeinde die klassische Formgeschichte auf direktem Wege in die Unmöglichkeit, über den historischen Jesus noch irgend etwas aussagen zu können oder zu wollen.

In der gegenwärtigen neutestamentlichen Exegese ist der Optimismus der klassischen Formgeschichtler, über die formgeschichtliche Suche einen „Sitz im Leben“ der Texte in der Geschichte des Frühchristentums zu rekonstruieren, stark in den Hintergrund getreten.<sup>13</sup> An Stelle eines solch diachronen Verfahrens, das hinter die Texte zurückgreifen will, ist unter dem Einfluss literaturwissenschaftlicher Methoden vielfach eine synchrone Beschreibung getreten, die etwa die einzelne Geschichte in ihrer Funktion innerhalb des Gesamt-evangeliums untersucht. Kann man darum einerseits vom Scheitern der klassischen Formgeschichte sprechen, so mutet es doch verwunderlich an, dass deren oben skizziertes Gesamtbild und die daraus resultierende Negativeinschätzung der mündlichen Überlieferungsprozesse auf dem Weg zu den Evangelientexten sich immer noch großer Beliebtheit erfreuen.

Doch trägt der formgeschichtliche Rekonstruktionsversuch den historischen Gegebenheiten der vorschriftlichen Evangelientradition wirklich Rechnung? Die klassische Formgeschichte zeichnet ein Bild, in dem weder eine bereits auf Jesus selbst zurückgehende formale Gestaltung noch irgendwelche Kontrollmechanismen einen Platz haben, die die Überlieferung Jesu hätten sichern können. Ergänzungen und pragmatische Anpassungen des Überlieferungsgutes seien jederzeit möglich gewesen. Weder wird ein konkretes Lehrer-Schüler-Verhältnis postuliert, das dem Übergang der Überlieferung von einer Person zur nächsten die formelle Einbettung geboten hätte, noch wird das Bedürfnis der Gemeinde angenommen, sich kontrollierend um die zuverlässige und möglichst unveränderte Weitergabe der Jesustradition zu bemühen.<sup>14</sup>

So sehr sich dieses Modell auf der einen Seite darum bemüht, die angeblichen Bedürfnisse der frühchristlichen Gemeinden für den mündlichen Traditionsprozess zu berücksichtigen, so sehr bleibt doch auf der anderen Seite die Frage unberücksichtigt, ob diese Sicht der Dinge denn überhaupt mit dem in Einklang steht, was über Traditionsprozesse zur Zeit Jesu bekannt ist. Wenn BULTMANN etwa in der volkstümlichen Märchenüberlieferung Analogien sehen will,<sup>15</sup> so

<sup>13</sup> Für eine sehr kritische Würdigung der klassischen Formgeschichte in der Sicht einer ganzen Reihe jüngerer Neutestamentler vgl. den „Kongreßbericht AG-ASS. Thema: Formgeschichte“ der Arbeitsgemeinschaft neutestamentlicher Assistenten und Assistentinnen an evangelisch-theologischen Fakultäten in: ZNT 4 (1999), 65.

<sup>14</sup> Entsprechend lässt sich dieses Rekonstruktionsmodell als „informelle, unkontrollierte“ mündliche Überlieferung charakterisieren. Vgl. Einteilung von K.E. BAILEY, *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*, AJT 5 (1991), 34-35, hier: 36. BAILEY unterscheidet zwischen „informal uncontrolled“, „formal controlled“ und „informal controlled“. Die Ausführungen BAILEYS werden im folgenden noch ausführlicher dargestellt.

<sup>15</sup> BULTMANN, *Geschichte*, 8.

scheinen die Bedingungen mündlicher Überlieferung zur Zeit der ersten Christen doch durchaus andere zu sein. Eine solche antik-historische Einordnung haben, in scharfer Abgrenzung von BULTMANN'S Sicht der Dinge, zunächst die schwedischen Neutestamentler HARALD RIESENFELD und BIRGER GERHARDSSON<sup>16</sup> versucht.

## 2.2 Die Jesustradition zwischen Erinnerung und Manuskript

Am Anfang des Versuches, möglichst nahe liegende antike Analogien zur mündlichen Überlieferung der Jesustradition zu finden, stand für RIESENFELD und seinen Schüler GERHARDSSON die Untersuchung einiger „Fachausdrücke“ für Traditionsweitergabe, die sich in den synoptischen Evangelien selbst finden. Besonders wird dabei auf die Perikope in Mk 7 par. Mt 15 verwiesen. Dort wird im Kontext von Speisevorschriften der Pharisäer auf die „Überlieferung der Ältesten“ (Mk 7,3,5 par. Mt 15,2: *paradosis tôn presbyterôn*) verwiesen. Andere Fachtermini für den Umgang mit Tradition und Satzungen sind „überliefern“ (Mk 7,13: *paradidonai*), „annehmen“ (Mk 7,4: *paralambanein*), „sich an etwas halten“ (Mk 7,9: *têrein*, Mk 7,3,8: *kratein* oder Mk 7,5: *peripatein kata*), „aufrichten“ (Mk 7,9: *histêmi*) oder „übertreten“ (Mt 15,2: *parabainein*).<sup>17</sup> In diesen Formulierungen spiegelt sich das Bewusstsein der Evangelien, dass Juden über eine Tradition verfügen, die sie weiter überliefern und deren strenge Beachtung ihnen wichtig ist. RIESENFELD und GERHARDSSON nehmen dies als Anhalt dafür, dass sich der frühchristliche Traditionsprozess analog vollzogen habe. So seien die Worte und Taten Jesu als heilige Worte auswendig gelernt worden. Dies sei nicht etwa im Kontext der frühchristlichen Gemeinde geschehen, sondern bereits Jesus selbst habe seinen Jüngern gleichsam als Lehrer Worte und Geschichten eingepägt. GERHARDSSON versucht, das konkrete didaktische Verfahren durch eine differenzierte Untersuchung rabbinischer Traditionsweitergabe zu rekonstruieren, die er als nächste historische Parallele zur palästinischen Jesusbewegung ansieht. Dadurch kommt er zu einer sehr viel präziseren Rekonstruktion von Mechanismen mündlicher Überlieferung als dies die klassische Formgeschichte hatte wahrnehmen wollen. Zum Kernbegriff wird das Memorieren, das Auswendiglernen, das durch ständiges Wiederholen zu erreichen sei. GERHARDSSON stellt fest, dass es die Pflicht eines Rabbinenschülers gewesen sei, die exakten Worte des Lehrers zu bewahren und darauf aufbauend

<sup>16</sup> Eine eigenständige Fortentwicklung der Position GERHARDSSONS findet sich bei seinem Schüler S. BYRSKOG, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tübingen 2000.

<sup>17</sup> B. GERHARDSSON, *The Origins of the Gospel Tradition*, London 1979, 25 f. Vgl. H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and Its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte“*. An Address Delivered at the Opening Session of the Congress on „The Four Gospels in 1957“ in the Examination Schools, Oxford, on 16 Sept., 1957, London 1957.

eine eigene Kommentierung vorzunehmen.<sup>18</sup> Dass Jesus in den Evangelien vielfach als lehrend dargestellt sowie Lehrer genannt<sup>19</sup> werde und seine Jünger im Griechischen mit *mathêtês* (= Schüler)<sup>20</sup> bezeichnet werden, wird als Nachweis eines Lehrbetriebs angesehen. GERHARDSSON folgert: „[Jesus] muss seine Schüler dazu angehalten haben, bestimmte Worte auswendig zu lernen; wenn er gelehrt hat, dann muss er von seinen Schülern Auswendiglernen verlangt haben.“<sup>21</sup> Dabei sei es zusätzlich denkbar, dass die Schüler privat auch schriftliche Notizen anfertigten.<sup>22</sup> Wenn Jesus später in deutlich herausgehobener Weise als Lehrer bezeichnet wird (vgl. etwa Mt 23, 8: „Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer (*didaskalos*), ihr aber seid alle Brüder“), so komme auch darin die herausgehobene Autorität Jesu innerhalb des Lern- und Traditionsprozesses zum Ausdruck.<sup>23</sup> Insgesamt wird diese Art von Überlieferungsprozess formell durch ein klares Lehrer-Schüler Verhältnis bestimmt. Die Traditionsweitergabe wird durch den Kontrollmechanismus des Auswendiglernens bis hinein in den Wortlaut gesichert.

GERHARDSSONS differenzierter Rekonstruktion des Überlieferungsprozesses von erinnerter zu verschrifteter Jesusüberlieferung nach rabbinischen Analogien blieb die verdiente wissenschaftliche Anerkennung lange Zeit versagt.<sup>24</sup> Sein Rückgriff auf rabbinische Überlieferungsmechanismen fiel in eine Zeit, als die neutestamentliche Wissenschaft sich zunehmend genötigt sah, nicht länger einfach die oft um mehrere Jahrhunderte späteren rabbinischen Texte für eine Rekonstruktion des antiken Judentums zur Zeit Jesu heranzuziehen.<sup>25</sup> Auch

<sup>18</sup> B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22, Lund 1961, 133; vgl. DERS., *Tradition and Transmission in Early Christianity*, *Coniectanea Neotestamentica* 20, Lund / Kopenhagen, 1964; beide Werke wurden gemeinsam nachgedruckt: DERS., *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*, foreword by JACOB NEUSNER, Grand Rapids, Mich. / Livonia, Mich., 1998.

<sup>19</sup> Nach Mk 10, 1; Mt 4, 23; 9, 35; Lk 4, 15 ist der lehrende Jesus feststehende Anschauung der Evangelien. In Bezug auf Jesus wird das Verb *didasko* in den Evangelien etwa 50mal und das Substantiv *didaskalos* etwa 40mal gebraucht.

<sup>20</sup> Das Substantiv *mathêtês* (= Schüler) und das Verb *mathêteuein* (= zum Schüler machen; pass. Jünger werden) finden sich im NT nur in den Evangelien und in der Apg. Das Gegenüber von Lehrer und Schüler kommt besonders in Mt 10, 24f. par zum Ausdruck.

<sup>21</sup> GERHARDSSON, *Memory*, 328, vgl. 332, 335 (Übersetzung C. C.).

<sup>22</sup> GERHARDSSON, *Memory*, 335.

<sup>23</sup> GERHARDSSON, *Origins*, 47-49.

<sup>24</sup> Vgl. jedoch die positive Aufnahme und Weiterführung bei R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 2/7, Tübingen 1988.

<sup>25</sup> So insistierte J. NEUSNER, *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*, Leiden 1975, 85, darauf, dass bei der Weitergabe rabbinischer Überlieferungen erst ab 100-150 n. Chr. ein Bemühen um Wörtlichkeit festzustellen sei. Vgl. DERS., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D. The Problem of Oral Tradition*, *Kairos* 14 (1972), 57-70; A. J. SALDARINI, „Form Criticism“ of Rabbinic Literature, *JBL* 96 (1977), 257-274, hier: 264, 273 sieht dies erst für die Zeit nach Abschluss der Mischna, d. h. um 200 n. Chr., als nachweisbar an.

wenn sich diese Fronten inzwischen etwas abgeschwächt haben,<sup>26</sup> bleiben doch auch in der Gegenwart gewichtige Anfragen gegenüber einer solchen Sicht Jesu als rabbinischer Lehrer. So finden sich in den Evangelien keine Spuren, die ein Auswendiglernen der Geschichten Jesu durch die Jünger belegen könnten. Auch lassen sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Wiedergaben ein und derselben Tradition bei den Evangelisten auf diesem Wege kaum einleuchtend erklären. Ein Modell, dass ein formelles Schüler-Lehrer-Verhältnis und eine strenge Kontrolle der Weitergabe von mündlicher Tradition voraussetzt, erscheint vielen Exegeten als zu starr.<sup>27</sup>

Bei aller teils berechtigten Kritik darf jedoch nicht übersehen werden, dass es RIESENFELD und GERHARDSSON in einem differenzierten Gegenentwurf zur klassischen Formgeschichte gelungen ist, ein gepflegtes Traditionskontinuum von Jesus über gut informierte frühe Jesusanhänger bis hin zur Abfassung der Evangelien denkbar erscheinen zu lassen. Damit sind zwar die Evangelien als Sammlungen Produkte gemeindlicher Autoren, nicht jedoch die darin aufgehobenen Jesustraditionen. Jene können durchaus auf den historischen Jesus zurückgehen. Diese Denkmöglichkeit hatte die klassische Formgeschichte bekanntlich ausgeschlossen. Neben die bereits von GERHARDSSON und noch umfassender von RAINER RIESNER<sup>28</sup> dargestellten Lehr- und Lernmechanismen im Kontext des antiken Judentums tritt in neuerer Zeit der Versuch, zwar nicht zeitlich, aber jedenfalls geographisch nahe liegende Analogien für das mündliche Überlieferungsstadium fruchtbar zu machen. Dieser Versuch ist mit dem Namen KENNETH E. BAILEY verknüpft.

### 2.3 Nicht formell eingebundene und doch kontrollierte mündliche Überlieferung

Für mehr als drei Jahrzehnte hat der amerikanische Professor KENNETH E. BAILEY in verschiedenen Ländern des Nahen Ostens Neues Testament unterrichtet. Bereits 1991 erschien von ihm ein wichtiger Artikel,<sup>29</sup> in dem er seine Beobachtungen mündlicher Überlieferungsmechanismen größtenteils anekdotisch präsentiert und diese mit den Modellen der klassischen Formgeschichte und ihrer

<sup>26</sup> Vgl. Jacob Neusners positive Würdigung der Sicht Gerhardssons im Vorwort von GERHARDSSON, *Memory*, Nachdruck 1998.

<sup>27</sup> Vgl. für eine kritische Würdigung etwa J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U. K. 2003, 198. Dabei muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass auch GERHARDSSON eine gewisse, je nach Gattung jedoch durchaus unterschiedliche Variationsbreite in der Überlieferung zugesteht. So sei die Flexibilität etwa bei Erzählungen durchaus größer als in der Spruchüberlieferung. Siehe B. GERHARDSSON, *The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition*, NTS 51 (2005), 1-18, hier: 11 f.

<sup>28</sup> RIESNER, *Jesus*, 97-245 *et passim*.

<sup>29</sup> BAILEY, *Oral Tradition*; vgl. auch DERS., *Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels*, ExpTim 106 (1995), 563-567.

skandinavischen Kritiker ins Gespräch bringt. Er unterscheidet konkret drei verschiedene Arten von mündlicher Überlieferung, die er nach der Gestaltung der konkreten Traditionsweitergabe und möglichen Kontrollmechanismen zur Sicherung des ursprünglichen Inhaltes unterschiedlich einordnet.

### 2.3.1 Informelle, unkontrollierte mündliche Überlieferung

Wie wir bereits gesehen hatten, entwirft die klassische Formgeschichte das Bild eines Überlieferungsprozesses, bei dem es keinen klar definierten Lehr- und Lernkontext der Weitergabe mündlicher Jesustradition gegeben haben soll. Auch wenn nicht grundsätzlich bestritten wird, dass es ursprüngliche Jesustradition gegeben habe, so seien jedoch weder die Jünger noch die frühchristlichen Gemeinden an einer zuverlässigen Weitergabe interessiert gewesen. Entsprechend habe es keine Kontrollmechanismen gegeben, die der Bewahrung der Worte Jesu hätten dienen können. BAILEY bezeichnet diese Art von Traditionsweitergabe entsprechend als „informell“ und „unkontrolliert“. Eine solche Tradition sei für jedwede Veränderung und Anpassung an die Bedürfnisse der Tradenten und Rezipienten offen gewesen. Und tatsächlich gebe es auch im heutigen Nahen Osten eine „informelle“ und „unkontrollierte“ Art der mündlichen Überlieferung, die BAILEY als Weitergabe von Gerüchten charakterisiert.<sup>30</sup> So könne etwa die Anzahl einer bei einem Attentat getöteten Personen schon nach wenigen Weitergaben erheblich anwachsen und die Dramatik der Geschichte von Mund zu Mund zunehmen.

### 2.3.2 Formelle, kontrollierte mündliche Überlieferung

Auch eine mündliche Überlieferung, die analog zur Rekonstruktion GERHARDS-SONS als „formell“ im Sinne eines geordneten Lehrer-Schüler-Verhältnisses und „kontrolliert“ durch das den Wortlaut bewahrende Auswendiglernen bezeichnet werden kann, kennt BAILEY aus seiner persönlichen Erfahrung. Als Beispiel zieht er moslemische Scheichs heran, die den gesamten Koran auswendig gelernt hätten und verweist auf orthodoxe Christen mit deren wortwörtlicher Kenntnis umfangreicher Liturgien. Zusätzlich verweist BAILEY auf Belege bei Platon, Plutarch oder Ephrem dem Syrer, die auch in der Antike das Memorieren großer Textcorpora belegen.<sup>31</sup>

### 2.3.3 Informelle, kontrollierte mündliche Überlieferung

Zu diesen beiden Arten mündlicher Traditionsweitergabe fügt Bailey eine weitere hinzu, die erst kürzlich Beachtung in der neutestamentlichen Exegese gefunden hat.<sup>32</sup> Er nennt diese „informell“ und „kontrolliert“. Zur Illustration beschreibt er eine Art arabischer Dorfversammlung:

<sup>30</sup> BAILEY, Oral Tradition, 38.

<sup>31</sup> BAILEY, Oral Tradition, 38 f.

<sup>32</sup> BAILEYS Modell einer „informal controlled oral tradition“ hat in der neueren Exegese v. a. bei N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Minn., 1996, 133-137 und bei J. D. G.

„Der Rahmen ist die abendliche Versammlung der Dorfbewohner, um Geschichten zu erzählen und Gedichte vorzutragen. Solche Versammlungen haben einen Namen. Sie werden haflat samar genannt. Samar im Arabischen ist verwandt mit dem Hebräischen shamar, das ‚bewahren‘ bedeutet. Die Gemeinschaft bewahrt ihren Traditionsschatz. Mit informell meinen wir, dass es keinen bestimmten Lehrer und keinen klar identifizierbaren Schüler gibt. Während den Abend über Geschichten, Gedichte und anderes Traditionsgut erzählt und rezitiert werden, kann sich theoretisch jeder daran beteiligen. Tatsächlich aber rezitieren vor allem die älteren, die begabteren und die sozial herausgehobeneren Männer. Je nachdem wer diesem Kreis gerade angehört, so wechseln die Vortragenden. [...] Ich habe oft in einem solchen Kreis gesessen, wenn ein bestimmtes Stück der traditionellen mündlichen Literatur zitiert wird. Vielleicht kenne ich die Geschichte dann nicht und frage, worum es sich handelt. Dann sagt jemand: ‚der Älteste Soundso kennt die Geschichte.‘ Die sozial oder intellektuell ranghöchste Person wird dann fortfahren, die Geschichte stolz zu erzählen. Im Gegensatz dazu gibt es beim Vortragen von formeller und kontrollierter mündlicher Tradition einen klar identifizierbaren Lehrer mit einem anerkannten Titel und einen klar identifizierbaren Studenten.“<sup>33</sup>

Eine solche Art arabischer Dorfversammlung hat damit zwar keinen offiziellen und immer wieder tätigen Erzähler. Aber es ist auch nicht beliebig, wer von einem Mitglied der Gruppe autorisiert und als Erzähler einer bestimmten mündlich tradierten Geschichte berufen und anerkannt wird. So erscheint selbst eine solche Gruppe mit ihrer jeweils wechselnden Zusammensetzung gewissen formalen Regeln zu folgen. Die Kontrollfunktion wird dagegen von den übrigen Teilnehmern der Versammlung wahrgenommen, die den Vortrag überwachen und falls nötig korrigierend eingreifen.

Hatte BAILEY bei den beiden zuvor genannten Arten mündlicher Überlieferung darauf hingewiesen, dass jene jeweils mit konkreten „Materialtypen“ (Gerüchten bzw. vor allem heiligen Texten) korrespondieren, so geht er auch hier der Frage nach, welche Traditionsgüter „informell“ jedoch „kontrolliert“ übermittelt werden. Er nennt Sprichwörter, Rätselgeschichten, Gedichte, Gleichnis oder Erzählung oder historische Berichte (etwa von bedeutenden Personen der Dorfgeschichte). Dabei ist der Grad an Flexibilität, den die in der Gemeinschaft akzeptable Wiedergabe einer mündlichen Tradition bei den einzelnen Gattungen durchaus unterschiedlich. Für Sprichwörter und Gedichte etwa sei die wortgetreue Wiedergabe unabdingbar. Jeder etwaige Fehler würde von den Zuhörern korrigiert. Gleichnisse und historische Berichte seien dagegen in ihrer Wiedergabe durchaus flexibler. BAILEY gibt folgendes Beispiel anhand einer Geschichte, die über drei Hauptszene und eine Pointe am Ende verfügt:

---

DUNN, Jesus Remembered, 205-210 positive Aufnahme erfahren. Eine kritische Auseinandersetzung mit BAILEY, WRIGHT und DUNN findet sich dagegen bei R. BAUCKHAM, Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U. K. 2006, 252-263.

<sup>33</sup> BAILEY, Oral Tradition, 40 (Übersetzung C. C.).

„Das Sprichwort, das innerhalb der Geschichte vorkommt, musste wortwörtlich wiedergegeben werden. Die drei Hauptszene konnten nicht verändert werden, aber die Reihenfolge konnte umgedreht werden, ohne dabei den Widerspruch der Gemeinschaft hervorzurufen. Der grundlegende Ablauf der Geschichte und deren Schluss mussten derselbe bleiben. Die Namen konnten nicht verändert werden. Die zusammenfassende Pointe war unantastbar. Aber der Erzähler konnte die Tonlage der emotionalen Reaktion [...] [einer der in der Geschichte vorkommenden Personen gegenüber einer anderen] variieren, und der Dialog innerhalb des Ablaufs der Geschichte konnte an jedem Punkt den Stil und die Interessen des jeweiligen Erzählers widerspiegeln. Das heißt, der Geschichtenerzähler hatte eine gewisse Freiheit, die Geschichte in der ihm eigenen Weise zu erzählen, solange der zentrale Tenor der Geschichte nicht verändert wurde. So gab es Kontinuität und Flexibilität. Nicht Kontinuität und Veränderung.“<sup>34</sup>

Von besonderer Bedeutung unter den von BAILEY beschriebenen Mechanismen ist die Beobachtung, dass eine vorgegebene mündliche Überlieferung in einigen Teilen absolut unveränderbar ist, während für andere Teile eine gewisse Flexibilität toleriert wird. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch bei den Evangelien machen. Wenn etwa Mk den Ernteertrag im Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 1-9) als „dreißigfach“, „sechzigfach“ und „hundertfach“ beschreibt, Mt in derselben Geschichte die Reihenfolge verändert und „hundertfach“, „sechzigfach“ und „dreißigfach“ (Mt 13, 8) und Lk schließlich nur „hundertfach“ (Lk 8, 8), so ist damit bei aller Flexibilität die Pointe des Gleichnisses gewahrt.

Sicher wird man auch bei Baileys Modell einer „informellen“ und doch „kontrollierten“ Traditionsweitergabe fragen müssen, inwieweit sich die Erzählkultur einer modernen arabischen Dorfversammlung mit den Verhältnissen im antiken palästinischen Judentum zur Zeit Jesu und seiner Jünger und den Traditionsmechanismen der frühchristlichen Gemeinden vor fast zwei Jahrtausenden vergleichen lassen. Wichtiger erscheint jedoch der Perspektivwechsel, den BAILEYS Modell der neutestamentlichen Exegese nahelegt. So hat etwa der britische Neutestamentler JAMES D. G. DUNN in einer Reihe neuerer Veröffentlichungen darauf hingewiesen,<sup>35</sup> dass die klassische Formgeschichte mit einem am Entstehungs- und Überarbeitungsprozess schriftlicher Texte orientierten Modell der mündlichen Überlieferung arbeite. Dies sei jedoch dem mündlichen Vortrag solcher Geschichten keinesfalls angemessen. Dunn schreibt:

„Es bestätigt sich, dass das Modell literarischer Überarbeitung vollkommen ungenügend ist: in mündlicher Überlieferung ist das Erzählen einer Geschichte in keiner Weise die Überarbeitung eines früheren Erzählvorgangs; vielmehr beginnt jeder Erzählvorgang mit demselben Gegenstand und Thema, aber Nacherzählungen sind

<sup>34</sup> BAILEY, *Oral Tradition*, 44 (Übersetzung C. C.).

<sup>35</sup> J. D. G. DUNN, *Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition*, NTS 49 (2003), 139-175; DERS., *Jesus Remembered*, 192-254; DERS., *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids, Mich., 2005, 37-56.

unterschiedlich: jeder Erzählvorgang ist eine Performanz der Tradition selbst, nicht etwa der ersten oder der dritten oder der 21. Überarbeitung der Tradition. Dementsprechend sollten wir die mündliche Weitergabe der Jesustradition als eine Folge von Nacherzählungen ansehen, bei denen jede bei demselben Vorrat gemeinschaftlich erinnelter Ereignisse und Lehre einsetzt und jede den gemeinsamen Bestand in verschiedenen Mustern für verschiedene Kontexte zusammenwebt.<sup>36</sup>

DUNN fordert damit zu Recht einen grundlegenden Perspektivwechsel. Die wohlbekannten Mechanismen neuzeitlicher Textproduktion mit ihren Korrekturen und Überarbeitungen lassen nur allzu leicht vergessen, dass die mündliche Wiedergabe einer Tradition nicht einfach das Verlesen eines Dokumentes, sondern ein jeweils neuer und nicht beliebig reproduzierbarer Akt ist.<sup>37</sup> Bei diesen ursprünglichen Überlieferungsmechanismen der Evangelientradition können die Träger dieser Traditionsübermittlung nicht außer Acht bleiben.

### 3 Verschiedene Kontexte der Traditionspflege und -weitergabe

Auf der Suche nach Analogien zur mündlichen Tradition im frühen Christentum sind wir auf die Gesetzmäßigkeiten der Weitergabe von volkstümlichen Erzählungen und Märchen (BULTMANN), die rabbinische Traditionspflege (GERHARDSSON) und auf arabische Dorfversammlungen (BAILEY) gestoßen. Diese Kontexte sind der neutestamentlichen Zeit jedoch jeweils fern und bergen daher die Gefahr von Anachronismen. Auch wenn einzelne Aspekte vor allem rabbinischer und heutiger arabischer Traditionspflege durchaus plausible Analogien zum Frühchristentum abgeben mögen, so bleibt doch die Frage nach der historischen Einordnung. Diese führt unmittelbar zu neutestamentlichen Evangelientexten zurück. Dabei finden sich, wie wir bei GERHARDSSONS und RIESENFELDS Rekonstruktion gesehen haben, nur geringfügige Hinweise auf die Techniken der Traditionsweitergabe an sich. Hilfreicher ist dagegen der Blick auf die Träger(-gruppen) der mündlichen Jesusüberlieferung. Hier stoßen wir vor allem auf lokal verwurzelte und auf wandernde Traditionsträger.

Die Jesusbewegung bestand von Anfang an aus durchaus unterschiedlichen Typen von Nachfolgern. Als engeren Kreis können wir uns die zwölf Jünger vorstellen. Sie verließen ihre angestammten Wohnorte und ließen sich zu einem Lebensstil herausrufen, der in Lk 9, 58 (vgl. Mt 8, 20) exemplarisch gut zum Ausdruck kommt: „Und Jesus sprach [...]: Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.“<sup>38</sup> In Abstufung dazu gab es Jesusanhänger, die zwar nicht Haus und Hof verließen, aber Jesus und seine Jünger durch Beherbergung und Verköstigung unterstützten. Zu ihnen gehörten die Schwiegerfamilie des Petrus in

<sup>36</sup> DUNN, *Jesus Remembered*, 209 (Übersetzung C. C.).

<sup>37</sup> Vgl. DUNN, *Default Setting*, 139-175.

<sup>38</sup> Vgl. auch Mt 6, 25 ff. par. Lk 12, 22 ff.

Kapernaum (Mk 1, 29-33), wo Jesus und sein Jünger oft zu Gast waren (Mt 4, 13; 9, 1) oder etwa Maria und Martha (Lk 10, 38-42),<sup>39</sup> die Jesus bei sich aufnehmen, sich von ihm lehren lassen (Maria) und ihn verköstigen (Martha). Damit zeigt sich schon vor Ostern eine Unterscheidung in sesshafte und wandernde Jesusanhänger, die sich von den breiten Volksmassen abhoben, also von jenen, die Jesus zwar hörten, aber doch nicht zu Nachfolgern und Nachfolgerinnen wurden. Auch für mündliche Überlieferung der Evangelientradition nach Ostern wirkt sich die Unterscheidung und das Nebeneinander von ortsfesten und umherziehenden Jesusanhängern in unterschiedlicher Weise aus. Neben Ortstraditionen, die an den Orten der Lehrtätigkeit Jesu bewahrt wurden, machten Wandermisionare<sup>40</sup> die Worte und Taten Jesu im ganzen antiken Erdkreis bekannt.

### 3.1 Ortstraditionen

Waren die geographischen Verortungen in den Rahmenstücken der einzelnen Evangelienperikopen durch die frühen formgeschichtlichen Überlegungen K. L. SCHMIDTS in Misskredit geraten, so hat sich in der neueren Forschung das Bild entscheidend gewandelt. Von Jesus selbst wissen wir, dass er an vielen Orten in Versammlungen lehrte. Wenn moderne Bibelübersetzungen das griechische *synagogos* allzu direkt mit „Synagoge“ wiedergeben, so ist eine solche Übersetzung zumeist anachronistisch.<sup>41</sup> Im 1. Jahrhundert n. Chr. bezeichnete der Begriff *synagogos* zunächst einmal ganz allgemein eine Versammlung. Zwar ist archäologisch nachgewiesen, dass es auch in der Zeit vor 70 n. Chr., also als der Tempel in Jerusalem noch stand, bereits Synagogengebäude in Jerusalem und anderen Orten Palästinas und der Diaspora gab.<sup>42</sup> So belegt eine Stifterinschrift aus Jerusalem ein ganzes synagogales Gemeindezentrum mit Wasch- und Unterkunftsöglichkeiten für die Pilger aus der Diaspora.<sup>43</sup> In den allermeisten Fällen waren die in den Evangelien genann-

<sup>39</sup> Vgl. für andere Frauen, deren Häuser der Jesusbewegung und den frühen Ortsgemeinden offen standen: Mk 1, 29-31; Apg 12, 12; Joh 4, 4-42.

<sup>40</sup> Die Unterscheidung zwischen ortsfesten und wandernden Nachfolgern Jesu ist historisch gewiss nicht immer streng zu denken. Immerhin war auch Jesus zumindest zeitweise in Nazareth und später in Kapernaum (Mt 4, 13; 9, 1), vermutlich gemeinsam mit Andreas und Petrus im Haus von dessen Schwiegermutter ansässig.

<sup>41</sup> Siehe dazu im einzelnen C. CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinde, StUNT 27, Göttingen 2002, 120-127. Eindeutig um ein Synagogengebäude handelt es sich lediglich in Lk 7, 5 und in Apg 18, 7. Bei allen anderen Vorkommen im NT steht die Übersetzung mit „Gemeinde“ oder „Versammlung“ im Vordergrund.

<sup>42</sup> Vgl. CLAUSSEN, *Versammlung*, 166-208; DERS., *Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit*, in: S. ALKIER / J. ZANGENBERG (Hg., unter Mitarbeit von K. DRONTSCH / M. SCHNEIDER), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testament*, TANZ 42, Tübingen / Basel 2003, 351-380.

<sup>43</sup> S. CLAUSSEN, *Versammlung*, 186; DERS., *Frühes Christentum zwischen Familie und Hausgemeinde*, in: E. KLINGER / S. BÖHM / T. FRANZ (Hg.), *Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion*, Würzburg 2004, 61-77, hier: 76.

ten Orte jedoch viel zu klein, um ein eigenes Synagogengebäude zu unterhalten. So ist es historisch viel plausibler, davon auszugehen, dass Jesus zumeist bei „Versammlungen“ in Privathäusern oder auch bei Dorfversammlungen unter freiem Himmel seine Jünger und sonstigen Zuhörer und Zuhörerinnen lehrte. Wenn wir uns dieses Bild vor Augen halten, so ist es durchaus wahrscheinlich, dass Einwohner Jerusalems, der am See Genezareth gelegenen Ortschaften Kapernaum, Magdala, Chorazim, Betsaida oder in der unmittelbaren Nachbarschaft Galiläas in Tyros, Sidon, Caesarea Philippi und der Dekapolis ebenso wie in Nazareth und Kana in Untergaliläa oder Nain in der Jesreel-Ebene noch Jahre und Jahrzehnte nach dem Auftreten Jesu von Nazareth weitererzählen konnten, was er sie gelehrt hatte und welche Wundertaten sich unter ihnen ereignet hatten. So mag die Heilung jeweils eines Blinden den Bewohnern Betsaidas (Mk 8, 22-26) oder Jerichos (Mk 10, 46-52) noch lange im Gedächtnis geblieben sein. Auch ortsfeste Nachfolger wie etwa die bereits erwähnten Schwestern Maria und Martha (Lk 10, 38.42) und Simon, der Aussätzige (Mk 14, 3 par. Mt 26, 6), bei denen Jesus in Bethanien jeweils gastliche Aufnahme fand, können in besonderer Weise zur Bewahrung der Jesusüberlieferung beigetragen haben.<sup>44</sup> Da zum antiken Lernen ganz allgemein das Auswendiglernen gehörte,<sup>45</sup> so ist eine wörtliche Überlieferung auch über längere Zeiträume in diesen lokalen Kontexten durchaus denkbar. Als Kontrollinstanz für die Überlieferungsqualität wirkte ganz zwanglos das Miteinander der Dorfgemeinschaft. Hier sind die Beobachtungen BAILEYS aus modernen arabischen Dorfgemeinschaften sehr hilfreich. So wusste man auch nach Jahrzehnten noch, wer bei den Lehrversammlungen Jesu persönlich zugegen war und wer seine Wundertaten mit eigenen Augen miterlebt hatte. Zeit- und Augenzeugen konnten sich gegenseitig korrigieren und berichtend einspringen, wo Jesu Worte und Taten dem Wildwuchs übertreibender oder verfälschender Entstellung anheim zu fallen drohten. Nicht zufällig nehmen legendenhafte Ausschmückungen, Erfindungen und Übertreibungen erst in einer Zeit überhand, als die Augen- und Ohrenzeugen ausgestorben sind. Die zahlreichen apokryphen Evangelien<sup>46</sup> bilden damit einen Überlieferungsprozess ab, der nicht mehr in der Lage und oftmals wohl auch nicht mehr daran interessiert ist, historisch zuverlässiges Material beizusteuern. So kommt es zu ausführlichen Ergänzungen der kanonischen Evangelientradition, die zum Beispiel in den sogenannten Kindheitsevangelien<sup>47</sup> das Bedürfnis mancher Gemeinden ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. widerspiegeln, genauer über jene frühen Jahre des Knaben Jesus informiert zu werden, als die neutestamentlichen Evangelien dies bieten wol-

<sup>44</sup> Zur Bedeutung der gastlichen Aufnahme Jesu und seiner Jünger vgl. auch Lk 10, 5-9. Lk 8, 2 erwähnt eine Reihe von Frauen namentlich, „die ihnen (d. h. Jesus und seinen Jüngern) dienen mit ihrer Habe.“ Ohne solche Gewährung von Unterkunft und Verpflegung durch Lokalsympathisanten ist die Existenz der Wandercharismatiker kaum denkbar.

<sup>45</sup> RIESNER, Jesus, 440-453 *et passim*.

<sup>46</sup> Eine hervorragende Einführung zu den apokryphen Evangelien bietet H.-J. KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.

<sup>47</sup> S. KLAUCK, *Evangelien*, 88-109.

len. Eine von den Vertretern der klassischen Formgeschichte bereits für die Zeit vor Abfassung des Markusevangeliums angenommene Fülle an Gemeindebildungen ist tatsächlich erst für die gnostischen und sonstigen apokryphen Evangelien in größerem Maße nachweisbar. An den Orten des Wirkens Jesu und seiner Jünger konnte dagegen ein Traditionskontinuum erhalten bleiben. Nicht zufällig fällt die Verschriftung der Evangelientradition mit dem Markusevangelium um das Jahr 70 n. Chr. in eben jene Zeit, als die unmittelbaren Zeugen des Wirkens Jesu nach und nach starben. Doch wie gelangten jene mündlichen Berichte und Wiedergaben der Worte und Taten Jesu aus den Orten Palästinas zu Autoren der Evangelien und sogar in die Metropolen des römischen Reiches?

### 3.2 Wandercharismatiker

Berichten die Evangelien, dass Jesus einen Kreis von 12 oder sogar 70 beziehungsweise 72 Schülern um sich gesammelt habe, zu denen auch Frauen gehörten (Lk 8, 1-3), so werden eben zwölf dieser engsten Vertrauten Jesu nach Ostern als Apostel bezeichnet: Aus Jüngern werden Apostel. So wie sie bereits vor Ostern von Jesus ausgesandt worden waren (Mk 6, 7-13 par; Lk 10, 1-12), so setzt sich dies später fort.<sup>48</sup> Der Predigt- und Lebensstil Jesu wird von seinen Anhängern fortgeführt, die in der modernen Exegese, unter dem Einfluss sozialgeschichtlicher Fragestellungen als Wandercharismatiker bezeichnet werden.<sup>49</sup> In ihnen wird die Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesuskreis und dem nachösterlichen Frühchristentum sichtbar.<sup>50</sup> Das Griechische *apostolos* heißt dabei einfach „Gesandter“. Eine exakte

<sup>48</sup> Da solche Aussendungen von Nachfolgern Jesu bereits in Jesu Jüngerberufung und -aussendung überliefert sind, bedarf es keiner zusätzlichen Analogien aus rabbinischen oder hellenistisch-römischen Kontexten reisender Wanderphilosophen.

<sup>49</sup> Vgl. im einzelnen: A. v. HARNACK, *Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, TU 2, 1-2, Leipzig 1884, besonders 88 ff.; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, BZNW 34, Berlin 1968; G. THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977; <sup>5</sup>1988, besonders 14-21; DERS., *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten im Urchristentum*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen <sup>3</sup>1989, 79-105; DERS., „Wir haben alles verlassen“ (Mc. X. 28). *Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr.*, ebd., 106-141. Eine ausführliche Darstellung und Diskussion des Phänomens der Wandercharismatiker würde den Umfang dieses Aufsatzes sprengen. Vgl. jedoch J. A. DRAPER, Weber, Theissen, and „Wandering Charismatics“ in the *Didache*, J ECS 6 (1998), 541-576. Auch für Frauen ist ein reges Wanderleben im Kontext der frühchristlichen Mission belegt. So wird Junia mit dem Missionarstitel „Apostel“ bezeichnet (Röm 16, 7), Phoebe reist als Überbringerin des Römerbriefes von Kenchreä in der Nähe von Korinth nach Rom (Röm 16, 1 f.), Priska befindet sich gemeinsam mit ihrem Ehemann Aquila an verschiedenen Orten des frühen Christentums (Apg 18, 2.18.26; Röm 16, 3; 1. Kor 16, 19; 2. Tim 4, 19) und auch die Frau des Petrus begleitet diesen auf seinen Missionsreisen (1. Kor 9, 5). Im Kreis der Jünger und Jüngerinnen Jesu (vgl. Lk, 8, 1-3) gibt es jedoch keine direkten Hinweise auf Wandercharismatikerinnen.

<sup>50</sup> Auf diese Kontinuität hat in der neueren Exegese zuerst H. SCHÜRMMANN hingewiesen: *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: H. RISTOW / K. MATTHIAS (Hg.), *Der historische*

Definition des ursprünglichen frühchristlichen Apostelbegriffes findet sich in Apg 1, 21 f. Demnach kommt als Kandidat für die Nachwahl des zwölften Apostels nur ein Zeuge in Frage, der von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer bis zur Himmelfahrt zu den Jesusanhängern gehörte und damit auch als Osterzeuge die Auferstehung bezeugen konnte.<sup>51</sup> Obwohl damit zugleich deutlich wird, dass die Zahl der Augenzeugen durchaus größer als die eines vorösterlichen Zwölferkreises war, zeigt sich hier jedoch eine Autorisierung und zugleich Begrenzung, die zur traditionellen Rede von den zwölf Aposteln geführt hat.<sup>52</sup> Apostel waren als Augen- und Ohrenzeugen die maßgeblichen Zeugen der Jesustradition und damit die wichtigsten Traditionsträger des sich missionarisch ausbreitenden Frühchristentums. Ein herausragendes Beispiel der Verbreitung der Jesustradition weit über den palästinensischen Raum hinaus begegnet uns im Apostel Petrus. In der Apostelgeschichte zeichnet Lukas von ihm nicht nur das Bild eines Leiters der Jerusalemer Gemeinde (Apg 1, 15; vgl. Gal 1, 18), sondern berichtet auch von seiner Reisetätigkeit, etwa nach Samarien (Apg 8, 14), Lydda und Joppe (Apg 9, 32-43), Caesarea am Meer (Apg 10, 24) und Antiochia am Orontes (Gal 2, 11).<sup>53</sup> Ob seine Reisen ihn auch nach Korinth führten, wo er immerhin eine Gruppe von Anhängern hatte (1. Kor 1, 12), ist unbekannt. Ein in der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea<sup>54</sup> überliefertes Zeugnis gewährt Einblick in eine Romreise des Petrus und in die Entstehungsgeschichte des Markusevangeliums:

„So sehr erleuchtete das Licht der Religion die Herzen der Zuhörer des Petrus, daß sie sich nicht damit begnügen wollten, ihn ein einziges Mal nur gehört zu haben, sie wollten von der Lehre seiner göttlichen Predigt auch Aufzeichnungen besitzen. Daher wandten sie sich inständig mit verschiedenen Bitten an Markus, den Verfasser des Evangeliums, den Begleiter des Petrus, er möchte ihnen schriftliche Erinnerungen an die mündlich vorgetragene Lehre hinterlassen. Und sie standen nicht eher von den Bitten ab, als bis sie den Mann gewonnen hatten. So wurden sie die Veranlassung zum sogenannten Markusevangelium.“<sup>55</sup>

Historisch plausibler lässt sich der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Jesustradition kaum nachvollziehbar machen. Dabei sind zwei Parameter wahr-

---

Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1960, 342-370; DERS., Jesus. Gestalt und Geheimnis, Paderborn 1994, 85-104.

<sup>51</sup> Vgl. Apg 10, 37-42.

<sup>52</sup> Nur am Rande sei auf die Stellung des Paulus hingewiesen, dem Lukas einen Aposteltitel nach diesen Kriterien natürlich nicht gewähren konnte. Vgl. jedoch die summarische Nennung in Apg 14, 14.

<sup>53</sup> Nach 1. Petr 1, 1 und Eusebius Kirchengeschichte III 2 predigte Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadozien und Kleinasien den Diasporajuden (vgl. 1. Petr 1, 1). Der historische Wert dieser Angaben ist jedoch umstritten.

<sup>54</sup> Das Werk berichtet über Ereignisse bis etwa 280 n. Chr. und wurde entsprechend im späten dritten oder frühen vierten Jahrhundert n. Chr. verfasst.

<sup>55</sup> Eusebius Kirchengeschichte II 15, 1; diese und weitere Zitate aus Eusebius' Kirchengeschichte folgen der Ausgabe: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, hg. und eingeleitet v. H. KRAFT, Übersetzung von P. HAEUSER, neu durchgesehen v. H. A. GÄRTNER, Darmstadt 31989.

zunehmen, die die Auswahl und Gestaltung des Markusevangeliums bestimmt haben. Zum einen betont Eusebius, dass die von Markus verschrifteten Traditionen auf die mündliche Überlieferung des Augen- und Ohrenzeugen Petrus zurückgehen. Hier wird sehr deutlich Wert auf die Kontinuität der Überlieferung bis hin zum historischen Jesus gelegt. Zum anderen gibt Markus in seinem Evangelium dem dringenden Bedürfnis der Gemeinde nach, Jesustradition in schriftlicher Form aufbewahren zu können. Doch nicht erst Markus hat in die Gestaltung der Jesustradition gemäß den Erfordernissen seiner Adressaten eingegriffen. Diesem Aspekt wendet sich das Zeugnis des Papias von Hierapolis (um 60 bis nach 120 n. Chr.) über die Entstehung des Markusevangeliums noch etwas differenzierter zu. Dieser auch bei Eusebius überlieferte Text lautet:

„Markus hat die Worte und Taten des Herrn, an die er sich als Dolmetscher des Petrus erinnerte, genau, allerdings nicht der Reihe nach, aufgeschrieben. Denn er hatte den Herrn nicht gehört und begleitet; wohl aber folgte er später, wie gesagt, dem Petrus, welcher seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen einrichtete, nicht aber so, daß er eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn gegeben hätte. Es ist daher keineswegs ein Fehler des Markus, wenn er einiges so aufzeichnete, wie es ihm das Gedächtnis eingab. Denn für eines trug er Sorge: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder sich im Berichte keiner Lüge schuldig zu machen.“<sup>56</sup>

Bei aller Sorgfalt gegenüber der überlieferten Tradition war demnach bereits die Predigt des Petrus selbst in ihrer Zusammenstellung an den Bedürfnissen seiner Zuhörerschaft ausgerichtet. Anders erscheint ein solcher Kommunikationsprozess zwischen Verkündiger und Adressatengemeinde auch kaum denkbar, will er nicht Gefahr laufen, an den Zuhörern vorbeizureden. Eine gewisse Flexibilität im Umgang mit der Überlieferung ist demnach unausweichlich und hat sicherlich auch die mündliche Jesustradition auf dem Weg von der palästinischen Jesus-Bewegung hin zu den Ortsgemeinden von Jerusalem über Kleinasien bis Rom prägend beeinflusst.

So lassen sich einige Apostel wie etwa Petrus als früheste Wandercharismatiker beschreiben. Ihnen folgten weitere Missionare, die zwar Jesus von Nazareth während seines irdischen Lehrens und Wirkens nicht mehr persönlich erlebt hatten, aber die das, was sie von Zeugen wie Petrus gehört hatten, weiter verbreiteten und schließlich, wie bei Markus gesehen, sogar zu einem Evangelium aufschrieben. Mit dieser Verschriftung der Jesustradition nahm der Bedarf an mündlicher Berichterstattung kontinuierlich ab. Auch wuchs mit zunehmendem zeitlichem Abstand das Misstrauen gegenüber wandernden Missionaren.

Im 3. Johannesbrief begegnet uns Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. die Person des Demetrius, der wohl ein solcher Wandermissionar war. Nachdem der Autor den Adressaten Gaius schon ausführlich und grundsätzlich um Gastfreundschaft für Wandermissionare gebeten hatte (3. Joh 5-8), wird im kon-

<sup>56</sup> EUSEBIUS, Kirchengeschichte III 39, 15.

kreten Fall ein Zeugnis als Empfehlung der Person des Demetrius in besonders feierlicher und autoritativer Form ausgestellt (3. Joh 12). Im Hintergrund steht dabei die abweisende Haltung eines frühen „Amtsträgers“<sup>57</sup> namens Diotrophes, der sich offensichtlich weigerte, selbst Wandermissionare aufzunehmen (3. Joh 9-10) und sogar andere Gemeindeglieder, die in solchen Fällen Gastfreundschaft übten, aus der Gemeinde ausschloss (3. Joh 10). Aus etwa derselben Zeit stammen Anweisungen zur Beherbergung von reisenden Aposteln in der gewöhnlich zu den sogenannten Apostolischen Vätern gezählten *Didache* (*Did.* 11, 3-12), der frühesten Kirchenordnung überhaupt. Diese „Apostel“ werden am besten als Abgesandte von Ortsgemeinden (und nicht etwa als Augen- und Ohrenzeugen des historischen Jesus) interpretiert, was einem zu dieser Zeit bereits ausgeweiteten Apostelbegriff im Sinne eines Missionarstitels entspricht.<sup>58</sup>

„Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. Er soll aber nur einen Tag lang bleiben; wenn aber eine Notwendigkeit besteht, auch den zweiten. Wenn er aber drei bleibt, ist er ein Pseudoprophet. Wenn aber der Apostel weggeht, soll er nichts mitnehmen außer Brot, bis er übernachtet; wenn er aber um Geld bittet, ist er ein Pseudoprophet.“<sup>59</sup>

So sehr diese Schrift auf der einen Seite noch das Gebot allgemeiner Gastfreundschaft aufrecht erhält,<sup>60</sup> so sehr lässt sich auf der anderen Seite das Misstrauen gegenüber reisenden Brüdern nicht übersehen. Es muss wohl immer wieder vorgekommen sein, dass solche Gäste nur ihr eigenes Wohl im Blick hatten<sup>61</sup> und die Gastgeber sich schnell ausgenutzt fühlten. Eine Situation, die Kost und Logis jedoch derart restriktiv auf einen Tag begrenzt, mag nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, dass es bald keine Wandercharismatiker mehr gab.<sup>62</sup> Liefen für einige Zeit noch mündliche und bereits schriftliche Evangelientraditionen nebeneinander her, so führte die Verschriftung und Auswahl bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhundert n. Chr.<sup>63</sup> zur Begrenzung auf schließlich nur vier Evangelien. Damit kam es zu einer dauerhaften Fixierung der Jesusüberlieferung.

<sup>57</sup> 3. Joh 9 legt nahe, dass Diotrophes Gemeindeleiter war.

<sup>58</sup> Vgl. Apg 14, 14; Röm 16, 7; Phil 2, 25 und besonders 2. Kor 8, 23: „Abgesandte (= *apostoloi*) der Gemeinden.“

<sup>59</sup> *Did.* 11, 4-6. Die Übersetzung folgt A. LINDEMANN / H. PAULSEN, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992.

<sup>60</sup> Vgl. *Did.* 12, 1f.

<sup>61</sup> Vgl. 1. Tim 6, 5; 2. Clem 20, 4.

<sup>62</sup> Eine gewisse Fortsetzung mögen die frühchristlichen Wandercharismatiker später im syrischen Wanderasketentum gefunden haben. Vgl. G. KRETSCHMAR, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964), 27-67, besonders 41-49.

<sup>63</sup> Bereits im Canon Muratori (um 200 n. Chr.) findet sich eine Beschränkung auf die vier neutestamentlichen Evangelien.

## 4 Der Paradigmenwechsel von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit – und zurück

Welche Konsequenzen ergeben sich aus einer solchen Rekonstruktion der Entstehung und Verbreitung der neutestamentlichen Evangelienüberlieferung? Zunächst einmal ist festzustellen, dass sehr wohl eine gepflegte Überlieferungskontinuität zwischen dem historischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde anzunehmen ist. Das von der klassischen Formgeschichte angenommene Verblässen der Jesustradition und schließlich deren weitgehende Überformung und Ersetzung durch Gemeindeftheologie muss heute als überholt angesehen werden. Die soziale Kontinuität ist sowohl in den Wandercharismatikern als auch an manchen Orten des Frühchristentums gegeben. Der Methodik antiker Lehr- und Lerntechniken entsprechend kann das Auswendiglernen von Jesu Worten und Geschichten für eine sogar recht zuverlässig bewahrende mündliche Überlieferung in Anspruch genommen werden. Dass dabei bereits in der mündlichen Überlieferungsphase in Auswahl und durch Formung eine gewisse Anpassung der Überlieferung an die Bedürfnisse der jeweiligen Zuhörerschaft erfolgte, erscheint ganz unausweichlich. So lassen sich die Abweichungen zwischen synoptisch überlieferten Jesusworten und -geschichten durchaus durch die Flexibilität eines solchen Überlieferungsprozesses erklären.

Die Folgen eines Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Traditionsweitergabe sind damit jedoch noch kaum hinreichend erfasst. Von großer Bedeutung ist bei der mündlichen Überlieferung zunächst einmal die Unmittelbarkeit des Tradenten gegenüber den Inhalten. Mündliche Überlieferung steht ihren Trägern jederzeit zur Verfügung und legt eine starke Identifizierung von Person und Überlieferungsgut nahe. Entsprechend setzten jene Wandercharismatiker den Weg der Nachfolge auch nachösterlich fort. Doch eine sich daraus ergebende Wertschätzung der mündlichen Überlieferungsphase stößt auch an ihre Grenzen. So sehr ein persönliches Weitertragen und damit Leben in der Jesunachfolge in der Frühzeit der christlichen Mission deren Zuhörerschaft beeindruckt haben muss, so sehr wurde genau diese Verbindung von persönlichem Lebenswandel zur Traditionsweitergabe im Laufe der Zeit zum Problem. Entsprechend gefährdeten gerade jene Wandercharismatiker, von denen uns die Didache im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. Zeugnis ablegt, die Weitergabe der Tradition. Durch tatsächliche oder auch nur unterstellte Eigeninteressen verlor ihr Zeugnis schnell an Glaubwürdigkeit. In dieser Situation konnte die verschriftete Jesustradition als Korrektiv wirken. Unter Berufung auf möglichst authentische Zeugen war hier eine Textsammlung entstanden, die es den Gemeindegliedern ermöglichte, die Predigt auswärtiger Wandermissionare kritisch zu prüfen. Dem griechischen Alten Testament in Form der Septuaginta als Bibel der ersten Christen trat damit eine wachsende Zahl von Schriften an die Seite, unter denen die frühen Gemeinden versuchten, die vertrauenswürdigsten auszuwählen. Faktisch war dieser Kanonisierungsprozess schon Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. weitgehend abgeschlossen. Doch auch die Verschriftung brachte nicht nur Vorteile mit sich. So weist GERD THEISSEN

zwar mit Recht darauf hin: „Schriftliche Überlieferung kann sich eine Zeitlang erhalten, auch wenn sie für das Verhalten der Menschen ohne Bedeutung ist oder ihre Intentionen diesem Verhalten entgegenlaufen.“<sup>64</sup> Damit wurde die Tradition der Jesusgeschichten für die Zukunft gesichert, aber die Bewahrer der Tradition, die christlichen Gemeinden und ihre Gemeindeglieder, waren nun nicht mehr Hörer und Täter des Wortes<sup>65</sup>, sondern erstmal nur „Buchbesitzer“, deren Leben im Laufe der Zeit möglicherweise weitaus weniger mit den Inhalten jener Texte ins Gespräch kam, als dies für die frühen Nachfolger Jesus mit ihrem auswendig gelernten, vielfach weitererzählten und ständig verfügbaren Traditionsgut der Fall war. Das Fazit dürfte darum klar sein: Auch wenn die Rekonstruktion eines gepflegten Traditionskontinuums zwischen Jesus von Nazareth und den neutestamentlichen Evangelien heute als gesichert gelten kann, so bleibt der Wert dieser Texte doch begrenzt, wenn sie nicht immer wieder in den Originalsprachen und in guten Übersetzungen zugänglich gemacht und gelesen, auswendig gelernt und in vielfältiger und kreativer Weise weitererzählt und gelebt werden. Entsprechend werden aus schriftlich fixierten wieder mündlich erzählte Worte und Geschichten.<sup>66</sup> Erst damit wird nicht nur Jesustradition bewahrt, sondern es kommt jeweils neu zur Fortsetzung des Predigt- und Lebensstils Jesu, dessen Bewahrung und Weiterführung durch sesshafte und wandernde Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu bereits ganz am Anfang der Evangelienüberlieferung stand.

### Abstract

New Testament research has developed a number of models that attempt to reconstruct the oral transmission of the Jesus tradition until this was fixed in the synoptic gospels of scripture. The author sketches three such models: the form-critical of Bultmann, Gerhardsson's teacher-student reconstruction in analogy to the techniques of memorization as practiced by the Jewish rabbis and Bailey's model based on contemporary Middle Eastern oral traditions. The author takes up Gerhardsson's and Bailey's models and shows that it is quite plausible, that the oral traditions could be followed back to the villages and times, in which Jesus taught, and to the testimony of the apostles and resident followers who had been witnesses of the historical Jesus, before the traditions were collected and written down by Mark and the other gospel writers.

After demonstrating that a controlled continuity of transmission between the historical Jesus and the church after Easter is probable, the author discusses the reduction in the credibility and influence of the so-called wandering charismatics after the fixation of the tradition in the scriptures. He concludes by stating that the written texts have only a limited usefulness for contemporary readers, unless they are read repeatedly, memorized and retold – as in the traditions of the earliest disciples of Jesus.

Dr. Carsten Clausen (BEFG), Abteilung für Neutestamentliche Theologie der Evangelisch-Theologischen, Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München  
Schellingstraße 3/V Vg., 80799 München  
E-Mail: c.clausen@evtheol.uni-muenchen.de

<sup>64</sup> THEISSEN, Wanderradikalismus, 81.

<sup>65</sup> Vgl. Mt 7, 24.26; Jak 1, 22-25; 1. Joh 3, 18.

<sup>66</sup> Vgl. Dunn, Default Setting, 151, spricht von „zweiter Oralität“ (*second orality*), d. h. schriftliche Texte werden durch eine Art „mündlicher Aufführung“ (*oral performance*) weitergegeben.