

**Zeitschrift:** Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review  
**Band:** 17 (1909)  
**Heft:** 65  
  
**Artikel:** Das bibelkritische Programm der Modernisten  
**Autor:** Herzog, Eduard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-403720>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 29.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## DAS BIBELKRITISCHE PROGRAMM DER MODERNISTEN.

---

Am 8. September 1907 erschien die Bulle *Pascendi Dominici Gregis*, mit der die päpstliche Kurie das, was man Modernismus nennt, zum ersten Mal in ein System gebracht und gleichzeitig feierlich verdammt hat. Schon im Oktober des gleichen Jahres gaben die Theologen, die sich zu der *Società Internazionale Scientifico-Religiosa* mit Sitz in Rom (Via della Scrofa, 10) verbunden haben, unter dem Titel *Il programma dei Modernisti* eine Antwort auf die genannte Bulle heraus. Diese Schrift wurde seither in verschiedene Sprachen übersetzt. Die autorisierte deutsche Übersetzung erschien als „*Programm der italienischen Modernisten*“ zu Jena im Verlag von *Eugen Diederichs*, der auch eine Reihe anderer reformkatholischer Schriften verbreitet. Hier ist also das Programm speziell als eine Kundgebung der „italienischen“ Modernisten aufgefasst. Man wird indessen annehmen dürfen, dass die Bezeichnung „Società internazionale“ richtig sei. Wenigstens gehört zu den regelmässigen Mitarbeitern am Organ dieser Gesellschaft, der zu Rom erscheinenden Halbmonatsschrift *Nova et Vetera*, auch der aus dem Jesuitenorden gestossene Engländer *George Tyrrell*.

In der Doppelnummer 13 und 14 dieser Zeitschrift (Juli 1908) wurden die Statuten der genannten internationalen Gesellschaft veröffentlicht und die Gesinnungsgenossen aller Länder zum Beitritt eingeladen. Art. 11 der Statuten lautet: „Die Mitglieder verpflichten sich: 1. zur christlichen Religiosität, 2. zum *Bekenntnis des Programms der Gesellschaft*, 3. zur möglichststen Verbreitung der Anschauungen und Arbeiten der Gesellschaft, 4. in der Entwicklung des bürgerlichen Lebens Träger des christlichen Werkes des Friedens und der Hoff-

nung zu sein, 5. mit der lebhaftesten Sympathie die Herstellung grösserer Gerechtigkeit unter den Menschen zu unterstützen.“ Gemäss Art. 15 können Mitglieder, die sich gegen die Statuten verfehlen, von der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Unter dem Programm der Gesellschaft ist aber, wie in Art. 9 ausdrücklich gesagt wird, das „*programma dei Modernisti*“ zu verstehen. Dieses Programm wird als das *comune terreno d'intesa*, also gewissermassen als das gemeinschaftliche Glaubensbekenntnis bezeichnet. Demnach hat sich der in die Gesellschaft Eintretende auch zu den Anschauungen zu bekennen, die in dem Abschnitt „Die Kritik und das Neue Testament“ (S. 40—68 der deutschen Ausgabe, die hier ausschliesslich berücksichtigt wird) vorgetragen werden.

Damit gehen die Modernisten zu weit. Man würde es verstehen, wenn sie in ihre Statuten etwa den Satz aufgenommen hätten: Es ist nicht unkatholisch, die Geschichte der Entstehung und der Sammlung der neutestamentlichen Bücher wissenschaftlich zu erforschen und die Resultate dieser Forschung öffentlich vorzutragen. Mit einem solchen Satz würden die Modernisten einfach auch für Katholiken die Freiheit der Wissenschaft zur Geltung gebracht haben. Allein im „Programm“ wird nicht bloss die Zulässigkeit bibelkritischer Forschung gelehrt, sondern es werden bereits auch angeblich gesicherte Resultate dieser Forschung proklamiert, die Modernisten also, die Mitglieder der internationalen wissenschaftlichen Gesellschaft werden wollen, auch auf diese Resultate verpflichtet. Zur Auferlegung einer derartigen Verpflichtung haben die Modernisten ebensowenig Berechtigung wie die päpstliche Bibelkommission.

In dem zitierten Abschnitt werden über den neutestamentlichen Kanon folgende Ansichten vorgetragen: Die synoptischen Evangelien sind nicht unabhängig von einander. Das älteste Evangelium ist das des Markus; es wurde von Matthäus und Lukas benutzt; diese beiden sind unabhängig von einander, wohl aber haben beide in einer Schrift, die man allgemein als „Logia“ bezeichnet, eine zweite gemeinschaftliche Quelle. Welche weiteren Quellen die Synoptiker benützt haben, lässt sich nicht mehr feststellen. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte hat seinen Stoff mehreren schriftlichen Quellen entnommen; er ist vom Verfasser der „Wir“-Stücke zu unter-

scheiden. Der Verfasser des vierten Evangeliums hat das Markus- und Lukasevangelium gekannt, ob auch das Matthäusevangelium, ist fraglich. Das zweite Evangelium kann den in der Apostelgeschichte und in den Briefen wiederholt erwähnten Markus oder Johannes Markus aus Jerusalem zum Verfasser haben. Matthäus mag Verfasser der „Logia“ sein, aber eben darum nicht des von den „Logia“ zu unterscheidenden Matthäusevangeliums. Ebenso ist Lukas höchstens der Verfasser der „Wir“-Stücke. Über den Verfasser des vierten Evangeliums lässt sich nicht einmal eine flüchtige Andeutung machen; aber er ist wahrscheinlich nicht identisch mit Johannes. Die paulinischen Briefe sind meistens authentisch, sicher nicht die Pastoralbriefe und der Hebräerbrief (der ja auch gar keine Überschrift trägt). Auch die katholischen Briefe sind pseud-epigraphisch. Die Apokalypse wird nicht näher berücksichtigt. „In den Evangelien herrscht von Anfang bis zum Ende die Wahrheit des Glaubens; doch findet sich nicht immer die historische Wahrheit, welche in den verschiedenen Evangelien verschieden vorhanden, und bei Markus gross, bei Johannes am geringsten ist.“

Selbstverständlich konnten diese Ansichten in der Programmschrift nicht einlässlich erörtert und begründet werden. Doch glaubten die Verfasser, ihre Meinung hinsichtlich des synoptischen Problems einigermaßen rechtfertigen zu sollen. Auf die Gefahr hin, als sehr wenig kritisch veranlagt und nicht hinlänglich unterrichtet zu erscheinen, wage ich zu gestehen, dass ich mich von der Priorität des Markusevangeliums bisher nicht überzeugen konnte.

1. Für die Priorität des Markusevangeliums macht das „Programm“ in erster Linie die Tatsache geltend, dass sich das in Markus enthaltene Material mit ganz geringen Ausnahmen auch in den zwei andern Synoptikern findet, während Matthäus und Lukas sehr viel eigentümlichen Stoff haben. Es wird dazu bemerkt, „man könnte nicht verstehen, wie eine reichere Quelle, z. B. Matthäus, ärmer und zu einem kürzern Evangelium geworden sein könnte“; es sei nicht möglich, anzunehmen, dass Markus nur „einen Auszug“ aus den beiden andern Evangelien habe machen wollen; er übergehe Dinge von grosser Wichtigkeit und verbreite sich mehr als die andern über Umstände von keinem Wert in bezug auf die Lehre.

Die Tatsache, auf die hiermit das „Programm“ sich beruft, ist notorisch. Abgesehen von nebensächlichen Notizen, hat Matthäus 20, Lukas 33, Markus nur 4 eigene Stücke. Auch ist das Markusevangelium überhaupt viel kürzer als das des Matthäus oder Lukas. Augustin meinte daher, Markus sei der *pedissequus et breviator* des Matthäus. (De consens. Evang. I, 4.) Ganz dürfte diese Meinung nicht abzulehnen sein. So ist z. B. die Versuchungsgeschichte bei Mark. 1, 12. 13 einfach unverständlich, wenn die Seitensynoptiker nicht zu Rate gezogen werden; man vernimmt nicht, wozu Jesus versucht wurde und wie das *δύακονεῖν* der Engel aufzufassen ist. So kurz konnte sich Markus fassen, weil er die Versuchungsgeschichte als bekannt voraussetzte. Dass Markus allerdings bisweilen viel umständlicher erzählt als Matthäus und Lukas, zeigt z. B. der Bericht über die Enthauptung des Täufers, auf den mit der Notiz Mark. 1, 14 wie bei Matth. 4, 12 zum voraus hingewiesen wird. Vgl. Mk. 6, 17-20 mit Luk. 3, 19. 20; Mt. 14, 3-5. Aber ich vermag nicht einzusehen, warum hier die grössere *Ausführlichkeit* für die Priorität des Markus sprechen soll, während die auffällige *Kürze* der Versuchungsgeschichte nicht als ein Beweis für die spätere Entstehung dieses Evangeliums zugelassen wird. Die Versuchungsgeschichte ist allerdings eine Tatsache von grosser Wichtigkeit „in bezug auf die Lehre“. Aber Markus behandelt sie offenbar nicht deswegen so kurz, weil er sie nicht näher kennt, sondern weil er sie als bekannt voraussetzt, oder vielleicht auch, weil es ihm überhaupt weniger um die Lehre selbst als um die der Lehre zu grunde liegenden charakteristischen Vorgänge zu tun ist. So mag es sich mit vielen andern Abschnitten verhalten. Auf den ersten Blick erkennt der Leser, dass bei Markus das doktrinelles Interesse hinter dem historischen zurücktritt. Er schreibt weder wie Matthäus speziell für judenchristliche Leser, die wissen wollen, dass sich in Jesus die messianische Weissagung erfüllt hat, noch wie Lukas speziell für heidenchristliche Leser, die wissen wollen, dass sie mit vollem Recht auf das messianische Heil Anspruch machen. Daher ist auch schwer festzustellen, wie weit oder wie wenig weit er in der Weglassung dogmatisch wichtiger Dinge gehen durfte. Aus solchen Weglassungen einen Schluss auf die Priorität des Markusevangeliums zu ziehen, ist willkürlich. Eben so willkürlich ist die Annahme, der spätere

Schriftsteller müsse alles berücksichtigen, was seine Vorgänger in ihre Darstellung aufgenommen haben, und daher ein umfangreicheres Buch schreiben als diejenigen, die vor ihm den gleichen Stoff behandelt haben; folglich sei das kürzeste Evangelium auch das erste; hätte Markus als letzter geschrieben, so wäre sein Evangelium das umfangreichste geworden. Ich meine im Gegenteil, dass Markus als späterer Schriftsteller viele Dinge als bekannt voraussetzen und sich auf das beschränken durfte, was er aus besondern Gründen als sein Material betrachten musste.

2. Der zweite Grund, der angeblich zum Schluss berechtigt, dass das Markusevangelium den beiden andern Synoptikern bereits vorlag, ist nach dem „Programm“ die Aufeinanderfolge der verschiedenen Abschnitte. Während Matthäus und Lukas in dieser Hinsicht „nie übereinstimmen, wenn sie eine von Markus verschiedene Reihenfolge einhalten“, stimmt Markus bald mit Matthäus gegen Lukas, bald mit Lukas gegen Matthäus überein. Folglich bezeichne Markus den gemeinsamen Weg, „von dem sich bald der eine, bald der andere seiner Gefährten entfernt“.

Die hier angerufene Tatsache muss wiederum als richtig zugegeben werden. Zwei Beispiele mögen das Verhältnis veranschaulichen. Markus geht 1, 21 bis 3, 6 mit Lukas 4, 31 bis 6, 11 parallel:

Mark. 1, 21—28; Luk. 4, 31—37: Heilung eines Dämonischen; die Erzählung wird an beiden Orten mit derselben allgemeinen Bemerkung geschlossen.

Mark. 1, 29—39; Luk. 4, 38—44: Im Hause der Schwiegermutter des Petrus; am Schluss wiederum eine gleichartige allgemeine Bemerkung.

Mark. 1, 40—45; Luk. 5, 12—16: Heilung eines Aussätzigen; abermals an beiden Orten dieselben abschliessenden Bemerkungen.

Mark. 2, 1—13; Luk. 5, 17—26: Heilung des Gichtbrüchigen. Beide Evangelisten reden zum Schluss in demselben Sinn von den Kundgebungen des Erstaunens.

Mark. 2, 14—17; Luk. 5, 27—32: Berufung des Levi, der im ersten Evangelium Matthäus genannt wird. Die zwei Evangelisten motivieren mit der Erzählung den gleichen Ausspruch Jesu.

Mark. 2, 18—22; Luk. 5, 33—39: Das Fasten der Jünger. Die gleichen frappanten Bilder, die zur Entschuldigung der an den alten Übungen Festhaltenden dienen.

Mark. 2, 23—28; Luk. 6, 1—5: Das Ährenraufen. Dieselbe Schlussentenz.

Mark. 3, 1—6; Luk. 6, 6—11: Heilung der verdorrten Hand. Zum Schluss wird von beiden Evangelisten die Wirkung des Vorganges auf die Pharisäer erwähnt.

In diesem langen Abschnitt fehlt bei Markus nur eine Parallele zu Luk. 5, 1—11, wo die Berufung des Apostels *Petrus* erzählt wird. Bei Matthäus fehlt eine Parallele zu Mark. 1, 21—28; zu den bei Markus aufeinanderfolgenden Abschnitten hat Matthäus Seitenstücke 8, 14—17; 8, 1—4; 9, 1—8; 9, 9—13; 9, 14—17; 12, 1—8; 12, 9—14, also zum Teil in ganz anderer Reihenfolge.

Dagegen geht Markus 6, 14 bis 9, 50 mit Matthäus 14, 1—18, 10 parallel. Es handelt sich um folgende Perikopen:

1. Mk. 6, 14—29; Mt. 14, 1—12: Enthauptung des Täufers.
2. Mk. 6, 30—44; Mt. 14, 13—21: Speisung der 5000.
3. Mk. 6, 45—52; Mt. 14, 22—33: Wandeln auf dem Meer.
4. Mk. 6, 53—56; Mt. 14, 34—36: Abschliessende allgemeine Bemerkungen.
5. Mk. 7, 1—23; Mt. 15, 1—20: Menschensatzung und Gottes Gebot.
6. Mk. 7, 24—30; Mt. 15, 21—28: Die Phönizierin.
7. Mk. 7, 31—37; Mt. 15, 29—31: Heilungen.
8. Mk. 8, 1—9; Mt. 15, 32—39: Speisung der 4000.
9. Mk. 8, 10—12; Mt. 16, 1—4: Zeichenforderung.
10. Mk. 8, 13—21; Mt. 16, 5—12: Erinnerung an die beiden Speisungen.
11. Mk. 8, 22—26: Heilung eines Blinden, ohne Parallele bei Matth.
12. Mk. 8, 27—30; Mt. 16, 13—20: Bei Cäsarea Philippi.
13. Mk. 8, 31—9, 1; Mt. 16, 21—28: Erste Ankündigung der Passion.
14. Mk. 9, 2—13; Mt. 17, 1—13: Verklärung.
15. Mk. 9, 14—29; Mt. 17, 14—21: Heilung eines Epileptischen.
16. Mk. 9, 30—32; Mt. 17, 22—23: Zweite Ankündigung der Passion.
17. Mk. 9, 33—50; Mt. 18, 1—10: Rangstreit, Selbstverleugnung.

Von den in diesem Abschnitt bei Matthäus vorkommenden Stücken fehlt bei Markus nur eine Parallele zu Matth. 17 24—27, wo von der durch *Petrus* zugleich für Jesus zu entrichtenden Doppeldrachme die Rede ist. Lukas verhält sich in diesem Abschnitt zu Mark. folgendermassen: Zu 1: keine Parallele; zu 2: Luk. 9, 11—17; zu 3: keine Parallele; zu 4: keine Parallele; zu 5: keine Parallele; zu 6: keine Parallele; zu 7: keine Parallele; zu 8: keine Parallele; zu 9: keine Parallele; zu 10: keine Parallele; zu 11: keine Parallele; zu 12: Luk. 9, 18—20; zu 13: Luk. 9, 21—27; zu 14: Luk. 9, 28—36; zu 15: Luk. 9, 37—42; zu 16: Luk. 9, 43—45; zu 17: Luk. 9, 46—50; die Warnung vor dem Ärger: Luk. 17, 1—4. Hier ist also Lukas offenbar viel „ärmer“ als Markus. Wenn es, wie das „Programm“ meint, nicht verständlich ist, wie eine reichere Quelle zu einem ärmern Evangelium werden kann, so muss angenommen werden, dass der ärmere Lukas wenigstens in dem vorliegenden Abschnitt die Quelle für Markus bildet. Viel weniger aber wäre zu verstehen, wie Lukas in langen Abschnitten dem Markus folgen kann, um ihn dann ganz zu verlassen und dem Evangelisten Matthäus die Möglichkeit zu verschaffen, nun an seine Stelle zu treten und dem Evangelisten Markus das Geleite zu geben. Viel einfacher ist die Annahme, auch Markus sei zwar *insofern ein selbständiger Evangelist, als er eine besondere Quelle zur Verfügung hat, allein er berücksichtige bei der Benutzung dieser Quelle die bereits vorhandenen Evangelien des Matthäus und Lukas*. Dass sich Markus bei seinen Aufzeichnungen wesentlich an die Predigt des Apostels *Petrus* gehalten hat, ist die bis auf Papias zurückgehende einstimmige Überlieferung der alten Kirche. Diese Überlieferung steht in trefflicher Übereinstimmung damit, dass Markus in langen Abschnitten, in denen er sonst mit Matthäus oder Lukas parallel geht, gerade solche Dinge weglässt, die *Petrus* nicht gut zum Gegenstand seiner Predigt machen konnte, dagegen aber doch dieses Apostels häufiger gedenkt als die beiden andern Synoptiker. Der genannte Bischof von Hierapolis hat (um 125) bekanntlich auch schon die auffällige Kürze und sachliche Unvollständigkeit des Markusevangeliums bemerkt, daran aber keinen Anstoss genommen, sondern im Gegenteil die Meinung geäußert, der Verfasser habe *ἔνα γράψας* keinen Fehler begangen (bei Euseb. H. E. 3, 39).

Nach dem „Programm“ verraten Matthäus und Lukas ihre Abhängigkeit von Markus sogar dann, wenn sie sich von diesem entfernen. Das wird mit zwei Beispielen illustriert. Man wird zur Annahme berechtigt sein, dass diese Beispiele nach der Meinung des „Programms“ als ganz besonders beweisend anzusehen sind. Das erste Beispiel wird in folgende Worte gekleidet: „Matthäus setzt die Heilung des Aussätzigen nach der Bergpredigt (8, 1—4), als Jesus, von der Menge umgeben, vom Berge herniederstieg, aber das Wort Jesu zum Aussätzigen: *sage es niemanden*, setzt voraus, dass die Tat abseits geschehen ist, wie es gerade Markus überliefert.“ Wenn die Auffassung des Programms richtig ist, so muss Matthäus als ein sehr eifertiger und unvorsichtiger Schriftsteller bezeichnet werden. In zwei aufeinander folgenden Sätzen würde er sagen: das und das ist vor den Augen vieler Leute geschehen; aber niemand durfte es wissen! Einem derartigen unsinnigen Widerspruch soll er anheimgefallen sein, weil er gedankenlos aus dem ihm vorliegenden Markusevangelium die Weisung Jesu herübernahm: „Siehe zu, sage es niemand.“ Folglich sei das Markusevangelium eine Quelle des Matthäusevangeliums. Ich halte diese Schlussfolgerung nicht für richtig. Das „Programm“ hätte die ganze Weisung Jesu zitieren sollen: „Siehe zu, sage es niemand, *sondern gehe hin, zeige dich dem Priester und opfere die Gabe, die Moses befohlen hat, zu einem Zeugnis für sie.*“ Die ersten judenchristlichen Leser des Evangeliums, die die Vorschriften 3. Mos. 14, 1 ff. kannten, verstanden diesen Befehl natürlich in dem Sinne, der Aussätzige dürfe sich einstweilen noch nicht der Heilung rühmen, sondern habe sich vorerst zu dem im vorliegenden Fall kompetenten Priester zu begeben, die gesetzlichen Opferhandlungen zu verrichten und sich in aller Form rein erklären zu lassen. Dass übrigens die Heilung inmitten des Volkes geschehen sei, sagt auch Matthäus nicht und konnten sich die Leser, die wussten, dass ein Aussätziger sich abzusondern hatte, auch gar nicht vorstellen. Möglich ist aber allerdings, dass der heidenchristliche Lukas dem in diesem Abschnitte Markus folgt, den Befehl, von der Heilung nicht zu reden, einfach im Sinne einer Geheimhaltung verstanden hat. Die Perikopen Mt. 8, 1—4; Luk. 5, 12—16; Mark. 1, 40—45 gehören, wie unten erläutert werden soll, zu denen, die meines Erachtens ganz besonders deutlich beweisen, dass Markus als der dritte Evangelist anzusehen ist.

Das zweite Beispiel betrifft die Perikopen Mt. 12, 46—50; Luk. 8, 19—21; Mark. 3, 31—35; es wird im „Programm“ mit folgenden Worten verwertet: „Lukas setzt den Besuch der Verwandten Jesu nach der Rede von den Gleichnissen, welche öffentlich vor der Menge gehalten wurde; aber die Jesu gegebene Nachricht: *Deine Mutter und deine Brüder stehen draussen und wollen dich sehen*, setzt voraus, dass es sich ereignete, während Jesus im Hause war, wie es auch im zweiten Evangelium geschieht.“ Lukas würde sich also einer ähnlichen Nachlässigkeit schuldig gemacht haben wie nach dem ersten Beispiel Matthäus: er folgte seiner Vorlage, dem Markusevangelium, so gedankenlos, dass er das *ἐστίκασιν ἔξω ἰδεῖν σε θέλοντες* herübernahm, ohne zu beachten, dass er ja soeben gesagt habe, Jesus selbst befinde sich draussen; folglich bilde Markus die Quelle für Lukas! Allein diese Beweisführung scheidet schon an dem Umstand, dass Lukas ja gar nicht sagt, Jesus habe sich „draussen“ befunden, als ihn die Verwandten suchten, sondern eben auch nur von einem *ὄχλος* redet, der Jesum umgab und Mutter und Brüder hinderte, mit Jesus *συνιυχεῖν*. Es ist unbegründet, wenn im „Programm“ angenommen wird, Lukas habe die Szene auch chronologisch mit dem Vortrag der Gleichnisse verbinden und an denselben Ort verlegen wollen. Wie das gleich 8, 22 folgende *ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* zeigt, legt hier der Evangelist auf die chronologische Aufeinanderfolge gar kein Gewicht. Unmittelbar vor der Perikope 19—21 teilt er eine Jüngerrede mit, die auch nach Matth. 13, 10 ff. nicht vor den Leuten gehalten worden ist, denen Jesus das Gleichnis vom Säemann vorgetragen hatte. Da Lukas über Zeit und Ort des Besuches der Verwandten nichts Bestimmtes sagt, ist es willkürlich, die Äusserung: „Deine Mutter und deine Brüder stehen draussen,“ aus Markus herzuleiten; auch hier ist das umgekehrte Verhältnis, dass sich Markus auf Matthäus und Lukas stützt, sehr wohl denkbar.

3. Ein weiteres Argument für die Priorität des Markus findet das „Programm“ in den Umständen, die von den drei Synoptikern bei der Darstellung des ihnen gemeinschaftlichen Materials hervorgehoben werden. „Auch hier stimmt gewöhnlich Markus mit einem der beiden überein, nicht diese aber zusammen im Widerspruch mit Markus, wenn man einige kleine Einzelheiten, besonders linguistischer Art, ausnimmt; der Grund

hiervon kann nirgends anders gesucht werden, als in der Abfassungsart der Synoptiker“ (nella composizione dei Sinottici). Das soll heissen: auch in den einzelnen Umständen, die von den Synoptikern berücksichtigt werden, zeige es sich, dass Markus für Matthäus und Lukas die Quelle bilde. Dieser Satz wird nicht näher erläutert und mit keinen Beispielen belegt. Ein Urteil lässt sich aber nur gewinnen, wenn man die Texte solcher Perikopen, die in allen drei synoptischen Evangelien vorkommen, genau mit einander vergleicht. Eine solche Vergleichung zeigt, dass bei Markus charakteristische Ausdrücke und Wendungen, die bei Matthäus und Lukas getrennt vorkommen, in eigenartiger Weise in einander verschmolzen sind. Man beachte folgende Parallelstellen:

Matth. 8, 16: *ὄψιας δὲ γενομένης*, Luk. 4, 40: *δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου*, Mark. 1, 32: *ὄψιας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδν ὁ ἥλιος*. — Haben sich hier Matthäus und Lukas brüderlich in die bei Markus vorkommenden Wendungen geteilt oder hat sich Markus von den beiden andern Synoptikern beeinflussen lassen? Letzteres halte ich für wahrscheinlicher.

Matth. 8, 3: *εὐθὺς ἐκαθερίσθη*, Luk. 5, 13: *εὐθὺς ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ*, Mark. 1, 42: *καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθερίσθη*. Bei Markus also wieder die gleiche aus Matthäus und Lukas geschöpfte Abundanz von Worten! Sie erklärt sich aus der unwillkürlichen Benutzung des in Matthäus und Lukas vorliegenden Wortlauts.

Matth. 9, 9: *παράγων — εἶδεν*, Luk. 5, 27: *ἔξῆλθεν καὶ ἐθεάσατο*, Mark. 2, 13 f.: *ἔξῆλθεν — καὶ παράγων εἶδεν*. Hier motiviert Markus das Ausgehen mit der von ihm beigefügten Notiz, Jesus habe das zu ihm kommende Volk gelehrt. Obwohl er damit dem Gehen eigentlich ein Ziel setzt, fährt er Vers. 14, an Matthäus sich anschliessend, doch fort mit den Worten: „Und im Vorbeigehen sah er“. Die Verschmelzung ist hier nicht besonders gut gelungen.

Matth. 8, 28: *ἐλθόντος εἰς τὸ πέραν*, Luk. 8, 27: *ἔξελθόντι ἐπὶ τὴν γῆν*, Mark. 5, 1 f.: *ἦλθον εἰς τὸ πέραν . . . καὶ ἔξελθόντος ἐκ τοῦ πλοίου*. Auch hier wird man die etwas schwerfällige Verbindung der beiden Sätze: „Und sie kamen jenseits des Meeres . . . und als er aus dem Schiffe kam“, aus der Beeinflussung durch die beiden Seitensynoptiker zu erklären haben.

Matth. 14, 2: *διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ*, Luk. 9, 9: *Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα*, Mark. 6, 15: *διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ . . . 16: ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη*. — Nach Matthäus *vermutet* Herodes, Jesus besitze Wunderkraft, weil er der auferstandene Täufer sei; nach Lukas *zweifelt* Herodes, dass Jesus der Täufer sei, da er ja diesen habe enthaupten lassen; nach Markus *glaubt* Herodes, dass Jesus der wiedererstandene Täufer sei, den er hatte enthaupten lassen, und erklärt sich daraus Jesu Wundermacht.

Nach Matth. 16, 13 stellt Jesus in der Gegend von Cäsarea Philippi an die Jünger die Frage, für wen ihn die Leute hielten; nach Luk. 9, 18, als er allein war und die Jünger bei ihm (ohne Ortsangabe); nach Mark. 8, 27 begibt sich Jesus mit den Jüngern in die Dörfer von Cäsarea Philippi und stellt unterwegs — also wie er mit den Jüngern allein ist — die Frage an diese. Markus sucht auch hier beiden andern Synoptikern gerecht zu werden. Schwieriger war das im folgenden Fall:

Nach Matth. 20, 29 hat Jesus die Blinden geheilt, als er mit seinen Jüngern Jericho verliess (*ἐκπορευομένων*), nach Luk. 18, 35, einen Blinden, als er sich Jericho nahte (*ἐν τῇ ἐγγίσει αὐτὸν εἰς Ἰεριχὼ*); auch Markus spricht 10, 46 nur von einem Blinden, leitet aber die Erzählung ein mit den Worten: *καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχὼ. καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχὼ*. Sowohl das Kommen nach Jericho wie das Weggehen von Jericho ist hier erwähnt; diese Umständlichkeit erklärt sich aus der Rücksichtnahme auf Matthäus und Lukas.

Auf Grund dieses Tatbestandes darf man nicht bloss sagen, dass Markus häufig mit einem der beiden Seitensynoptiker übereinstimme, während diese selbst sich von einander unterscheiden, sondern man muss anerkennen, dass Markus in ganz auffälliger Weise die Texte von Matthäus und Lukas in einander verschmelze. Ebenso wenig wie Matthäus und Lukas in der Reihenfolge der Perikopen abwechselnd den Führer Markus begleiten und verlassen, haben sie sich in der Hervorhebung von Einzelheiten in das von Markus ihnen gebotene Material geteilt, sondern die Sache ist umzukehren: Markus folgt den beiden andern, hat aber in der ihm zu Gebote stehenden Originalquelle seine besondere Direktive und seinen eigenartigen Stoff, was ihn nicht hindert, sich immer wieder von Matthäus und Lukas beeinflussen zu lassen. Markus ist der

dritte und letzte, nicht der erste der Synoptiker. Diese Ansicht ist nichts weniger als neu; allein sie verdient den Vorzug vor der im „Programm“ vorgetragenen Meinung.

4. Die Verfasser des „Programms“ machen aber für ihre Hypothese noch ein viertes Argument geltend, und zwar mit folgenden Worten:

„Schliesslich ist die Sprache des Markus voll von Hebräismen, welche teilweise in Matthäus und Lukas verschwinden. Nun ist es nicht möglich, anzunehmen, dass Markus absichtlich die Sprache des Matthäus und Lukas unrein gemacht habe, während man leicht versteht, dass die zwei andern Evangelisten bemüht waren, die Sprache der Quelle, aus der sie geschöpft haben, zu korrigieren und zu verbessern.“

Das ist ein schwaches Argument. Vorerst ist das Mehr oder Weniger der hebräisierenden Färbung nicht leicht zu messen. Sogar im Lukasevangelium finden sich Abschnitte, die sich lesen wie Stücke aus der Septuaginta. Nachdem der Evangelist mit einer klassischen griechischen Periode begonnen hat, verfällt er in V. 5 mit *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου* ganz in die Schreibweise griechischer Juden, die sich von Jugend an an den Stil der Septuaginta gewöhnt haben. Mag er nun die Perikopen der evangelischen Vorgeschichte aus hebräischen oder griechischen Quellen geschöpft haben, so beweist er mit deren Aufnahme in der vorliegenden Form, dass er nicht sehr ängstlich auf guten griechischen Stil bedacht ist. Er würde sich daher, auch wenn er nach Markus geschrieben hätte, kaum viel Mühe gegeben haben, die Sprache seiner Vorlage „zu korrigieren und zu verbessern“; vielmehr würde er sich in diesem Falle wahrscheinlich auch an Markus so enge angeschlossen haben, dass seine Abhängigkeit von diesem Evangelisten deutlich zu erkennen wäre. Dass sich aber sogar Matthäus sprachlich vor Markus auszeichne und bemüht sei, die Schreibweise des letztern zu korrigieren und zu verbessern, wird man wohl als eine unerweisliche Behauptung bezeichnen dürfen, die keiner ernstestn Widerlegung bedarf. Überraschend ist es freilich nicht, wenn der Jerusalemite Johannes Markus, der Schüler, Begleiter und Sekretär des Apostels Petrus, auch noch in vorgerücktem Alter eine Sprache redet und schreibt, die immer noch seine hebräische Herkunft verrät. Überdies kommt in Betracht, dass niemand das schriftstellerische Talent dieses

Evangelisten kennt. Woher nimmt man die Berechtigung, zum voraus zu erwarten, dass er besser griechisch schreibe als Matthäus und Lukas, falls er diese Evangelien vor sich hatte? Es handelte sich ihm ja nicht bloss um eine literarische Leistung, die er der Kritik der Nachwelt unterwerfen durfte, sondern um eine Schrift, die nach den ältesten Zeugnissen von Anfang an für eine christliche Gemeinde bestimmt war, die apostolische Predigt nach Möglichkeit ersetzen und zur Erbauung der Christgläubigen dienen sollte. In solchen Fällen achtet man sogar heute noch nicht allzu streng auf die literarische und oratorische Form, sondern man gibt sich, wie man ist, und gibt das Beste, was man hat.

Statt auf das sprachliche Kolorit, dessen Beurteilung stets subjektivem Ermessen unterworfen ist, eine Meinung über das synoptische Problem zu stützen, dürfte es richtiger sein, auf die Umstände Gewicht zu legen, aus denen mit einiger Sicherheit auf die Zeit der Abfassung der einzelnen Evangelien geschlossen werden kann. Neuerdings hat ein Gelehrter, dessen Autorität in bibelkritischen Fragen auch von den Verfassern des „Programms“ nicht angefochten wird, Professor Ad. Harnack, in einer glänzenden Schrift willig anerkannt, dass die Gründe nicht gerade beweisend seien, mit denen er selbst früher darzutun suchte, dass die Apostelgeschichte nicht vor dem Jahre 78 geschrieben sein könne; „sehr gewichtige Beobachtungen“ sprächen dafür, „dass sie (und daher auch das Lukasevangelium) schon am Anfang der sechziger Jahre abgefasst“ sei. (Die Apostelgeschichte, Leipzig, 1908, S. 217 ff.) Wenn auch das Matthäusevangelium aus so früher Zeit stammt, so kann das Markusevangelium den beiden andern Synoptikern nicht wohl als Quelle gedient haben. Johannes Markus aus Jerusalem steht den Juden und dem Judentum beinahe schon so fern wie Johannes. Er gibt seinen Lesern über die Sitten und Gebräuche „der Pharisäer und aller Juden“ in einer Weise Aufschluss, die erkennen lässt, dass er persönlich diese Dinge längst hinter sich hat (7, 3 ff.). Es dürfte kaum zufällig sein, dass im ganzen Markusevangelium das Wort *νόμος*, von dem doch sonst, wie in den neutestamentlichen Schriften überhaupt, so auch im Matthäus- und Lukasevangelium, ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wird, kein einziges Mal vorkommt. Entweder fehlen bei Markus die entsprechenden Parallelstellen oder es wird eine

Wendung gebraucht, die den Ausdruck *νόμος* überflüssig macht. Letzteres geschieht an zwei Stellen. Nach Matth. 22, 36 fragt ein *νομικός*: welches Gebot ist gross *ἐν τῷ νόμῳ*; Markus hingegen redet von *εἰς τῶν γραμματέων* und gibt die Frage wieder in der Form: *ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων*. Nach Matth. 22, 40 wird die Unterredung abgeschlossen mit der Erklärung: an diesen zwei Geboten *ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφηταί*; nach Mark. 12, 31 einfach mit: *μειζὼν τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν*. Das aus dem *νόμος* genommene Beispiel dafür, dass die Sabbatverordnung nicht immer verbindlich sei (Matth. 12, 5) wird bei Mark. 2, 23 ff. — hier allerdings übereinstimmend mit Luk. 6, 1 ff. — weggelassen. Sonst aber ist für die Leser des Lukasevangeliums der Begriff *νόμος* mindestens so verständlich wie für die des Matthäusevangeliums. Bezeichnend ist insbesondere der Spruch Luk. 16, 16, für den Markus keine Parallele hat. Für die Leser des Markus hat die mosaische Gesetzesordnung offenbar gar kein besonderes Interesse. Auf die Bedingungen, unter denen auf Grund des mosaischen Gesetzes eine Ehescheidung als zulässig erscheinen konnte, nimmt er in der Wiedergabe der bezüglichen Lehrrede Jesu gar keine Rücksicht mehr, sondern lässt den Heiland einfach das Prinzip der Unauflöslichkeit aufstellen (10, 5 ff.). Dagegen formuliert er die Worte Jesu — seinem Geiste vollkommen entsprechend — so, wie wenn Jesus auch ausdrücklich von der Möglichkeit gesprochen hätte, dass das Weib eine Ehescheidung einleite (10, 12). Dafür hätten die Juden kein Verständnis gehabt. Wer die Worte Jesu so wiedergab, befand sich in der griechisch-römischen Welt. Sogar die nebensächliche Notiz, dass das in *λεπτὰ δύο* bestehende Opfer der Witwe einen *κοδράντης* = *quadrans* ausmache (12, 42), ist bezeichnend: Markus setzte voraus, dass den Lesern die römische Bezeichnung der kleinen Kupfermünze besser bekannt sei als die griechische. Überhaupt ist bei Markus die Menge gräzisiert lateinischer Worte auffällig; noch deutlicher als die Erläuterung aramäischer Ausdrücke beweist sie, dass Markus für Leser schreibt und unter Leuten sich befindet, die eher in Rom als in Jerusalem zu suchen sind.

Einen ganz andern Eindruck macht das Matthäusevangelium; es hat zwar keine judenchristliche Tendenz, ist aber für Juden christen bestimmt und noch in der Zeit entstanden, in der —

wenigstens nach der Vorstellung des Verfassers und seines Leserkreises — das Evangelium kaum über die Grenzen Palästinas hinausgedrungen war. Für die Leser ist wichtig, zu wissen, dass Jesus der Sohn Abrahams ist und dass in seiner Person die messianische Weissagung sich erfüllt hat. Auf diesen letztern Umstand macht der Verfasser ausdrücklich etwa zwölfmal aufmerksam. Ebenso müssen die Leser genau darüber unterrichtet werden, wie sich die Gesetzgebung des Alten Bundes zu der des Neuen Bundes verhält. Dabei wird besonders auf die Übungen Rücksicht genommen, in denen der gesetzeseifrige Israelite die Betätigung der Religiosität sah, auf das demonstrative Fasten, Beten, Opfern. Es wird vorausgesetzt, dass sich die Leser noch am jüdischen Opferkultus beteiligen (5, 23 ff.). Sie nehmen keinen Anstoss, wenn ihnen Äusserungen Jesu mitgeteilt werden, nach welchen an eine willkürliche Beseitigung der mosaischen Gesetzesordnung nicht zu denken ist (5, 17 ff.), und die Jünger den Befehl erhalten, nicht auf die Strassen der Heiden zu gehen und nicht in die Städte der Samariter, sondern zu den verlorne Schafen des Hauses Israel (10, 5 f.). Während das Weib aus Syrophönizien nach Mark. 7, 27 mit *ἄγεεσ πρόωτον χορτασθήραι τὰ τέκνα* nicht einfach abgewiesen wird, sondern sofort die Zusicherung erhält, dass in zweiter Linie auch ihrer gedacht werden soll, teilt Matthäus 15, 24. 26 die Worte Jesu noch so mit, wie sie lauten mussten, wenn sich Jesus vorerst einfach auf den jüdischen Standpunkt stellte. Jüdische Kränkungen sind den Lesern ohne weitere Erläuterung noch verständlich (5, 22). Der mit *λόγος πορνείας* (5, 32) bezeichnete Ausnahmefall, der eine Ehescheidung entschuldigt und den Exegeten so grosse Schwierigkeit bereitet, ist den Lesern noch ebensogut bekannt wie die pharisäische Kasuistik, die gestattet, eidlich die Unwahrheit zu sagen, ohne sich doch eines Meineids schuldig zu machen (5, 33 ff.). Sie wissen noch, wie es sich mit der Verpflichtung verhält, die *δίδραχμα* zu bezahlen (17, 24) und kennen die Kirchendisziplin der Synagoge noch so gut, dass sie ohne weiteres verstehen, was mit dem Satze gemeint ist: *ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης* (18, 17). Der Verfasser sieht sich veranlasst, eine jüdische Kränkung auf ihren Ursprung zurückzuführen, unter der die Leser „bis auf den heutigen Tag“ zu leiden haben (28, 11—15), ja sogar einmal aus der Reserve hervortreten und sich mit einer

direkten Mahnung an den Leser zu wenden (*ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω*, 24, 15). Sieht man ab von der Widmung, mit der Lukas sein Evangelium einleitet, so ist das in den synoptischen Evangelien das einzige Mal, dass auf die Leser direkt Rücksicht genommen wird. An der zitierten Stelle handelt es sich aber um das, was die Christgläubigen in Jerusalem zu tun haben, wenn das ihnen bekannte *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* — ein für heidenchristliche Leser wiederum schwer verständlicher Ausdruck — Tatsache geworden sein wird. Der Verfasser weiss also, dass seine Schrift den Jerusalemiten in die Hände kommt; er steht den Gläubigen in Jerusalem nahe und empfindet für sie eine ganz besondere Teilnahme.

Diese Dinge, die sich durch das ganze Matthäusevangelium hindurchziehen und keineswegs etwa bloss den angeblich von einem andern Verfasser stammenden *Logia* entnommen sind, beweisen doch wohl mehr als gewisse sprachliche Hebräismen, die stehen geblieben oder korrigiert worden sein allen. Das älteste Evangelium ist das Matthäusevangelium; als es geschrieben wurde, war Jerusalem noch der Mittelpunkt der christlichen Kirche. Das Markusevangelium aber entstand in einer Zeit, als der Verfasser bereits Veranlassung hatte, mehr Rücksicht auf die Kirche Roms und der römischen Welt zu nehmen. Immer bestätigt sich wieder die Tatsache, dass Markus als der dritte in der Reihe der Synoptiker anzusehen ist.

Das „Programm der Modernisten“ ist eine Kundgebung, die Respekt einflösst; aber man wird gut tun, auch dieses „Programm“ kritisch aufzunehmen.                      Eduard HERZOG.

---