

BIBLICAL PERFORMANCE CRITICISM UND DAS MARKUSEVANGELIUM

MARTIN MEISER¹

Abstract: New Testament texts were mostly not read silently but heard aloud. Accordingly, some of them, especially the Gospel of Mark, still bear the traces of this form of communication and are also calculated to do so. The listeners reacted with emotional statements. The new Biblical Performance Criticism that has emerged in the USA makes these insights the basis of interpretation, in distinction from approaches that are too strongly literary. The present article seeks to raise the profit of this interpretation for textual interpretation and tries to integrate the insights of Biblical Performance Criticism into conventional exegesis of the Gospel of Mark.

Keywords: Gospel of Mark, Biblical Performance Criticism, Narrative Criticism, Ancient anti-Christian critique

In jüngster Zeit erfreut sich vor allem in den angelsächsischen Ländern der *Biblical Performance Criticism* als Alternative zu herkömmlichen Auslegungszugängen einer wachsenden Beliebtheit. Der Ausgangspunkt dieses Ansatzes ist in aller Kürze wie folgt zu beschreiben: Die später im Neuen Testament versammelten Texte wie das Markusevangelium wurden nicht im Stillen privat gelesen, sondern in der gemeindlichen oder außergemeindlichen Öffentlichkeit laut vorgelesen² (vgl. 1Thess 5,27; Mk 13,14). Vor allem von David Rhoads (Lutheran School of Chicago) ist dieser Ansatz zu einem interdisziplinären Zugang ausgebaut worden, der mit historischen, ethnographischen und sozialwissenschaftlichen Ansätzen vernetzt ist und *rhetorical criticism*, *reader-response criticism*, *inculturation hermeneutics* und *post-colonial interpretations* berücksichtigt.³ Mittlerweile gibt es

¹ Professor für Neues Testament, Universität des Saarlandes, Fachrichtung Evangelische Theologie. martin.meiser@mx.uni-saarland.de

² Mary Ann BEAVIS, *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4.11–12*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989, 30; Whitney SHINER, *Proclaiming the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, PA: Trinity Press, 2003, 1; Ernst WENDLAND, „Performance Criticism: Assumptions, Applications, and Assessment“, *TsIsC Talk* 65 (2008) 1–11 (3).

³ WENDLAND, „Performance Criticism“, 1–2.

eine eigene von David Rhoads betriebene Homepage⁴ und eine eigene, ebenfalls von ihm herausgegebene Buchreihe „*Biblical Performance Criticism*“, veröffentlicht durch den Verlag Wipf & Stock in Eugene (Oregon). Als wichtige Vertreter sind neben David Rhoads auch Mary Ann Beavis, Holly Hearon, Tom Boomershine, J. Eugene Botha, Pieter J.J. Botha, Joanna Dewey, Peter Perry und Whitney Shiner zu benennen. Im deutschen Sprachraum ist es vor allem Cilliers Breytenbach, durch den dieser Ansatz aufgenommen wurde.⁵ Mittlerweile ist es auch schon zu ersten durchlaufenden Kommentierungen des Markusevangeliums bzw. größerer Einheiten dessen gekommen.⁶ Es ist kein Zufall, dass dieser Zugang wiederholt am Markusevangelium ausprobiert wurde, handelt es sich hier doch um das augenscheinlich am wenigsten literarisch durchgestaltete Evangelium im Vergleich zu den Evangelien nach Lukas und Matthäus.⁷ Aber auch zur alttestamentlichen Prophetie und zur paulinischen Literatur gibt es Arbeiten im Rahmen dieses Ansatzes.⁸ Einige seiner Vertreter haben selbst Erfahrungen mit *Performances* des

⁴ <https://www.biblicalperformancecriticism.org>, konsultiert zwischen 08.10.2022 und 15.10.2022

⁵ Cilliers BREYTENBACH, „Die literarischen Entwürfe der Evangelien und ihr Verhältnis zum historischen Jesus“, in *Jesus Handbuch*, hrsg. v. Jens Schröter und Christine Jacobi, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 75–86, passim.

⁶ Richard A. HORSLEY, *Hearing the Whole Story*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001, passim; Thomas E. BOOMERSHINE, *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark's Passion-resurrection Narrative*, Eugene, OR: Cascade Books, 2015, passim.

⁷ SHINER, *Proclaiming*, 48; Antoinette CLARK WIRE, *The Case for Mark Composed in Performance*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011, 80–84.

⁸ Zur alttestamentlichen Prophetie vgl. William DOAN, Terry GILES, *Prophets, Performances, and Power. Performance Criticism of the Hebrew Bible*, London – New York: T&T Clark, 2005, passim; zu Paulus vgl. Pieter J.J. BOTHA, „Letter Writing and Oral Communication: Suggested Implications for Paul's Letter to the Galatians“, *Scriptura* 42 (1992) 17–34, passim; DERS., „The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence“, in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, hrsg. v. Stanley E. Porter und Thomas H. Olbricht, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 409–428, passim; Casey W. DAVIS, *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999; John D. HARVEY, *Listening to the Text: Oral Patterning of Paul's Letters*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, passim; Bernhard OESTREICH, *Performance Criticism of the Pauline Letters*, Eugene, OR: Cascade Books, 2016.

Markusevangeliums gemacht, sei es mit Aufführungen des Gesamtevangeliiums⁹, sei es mit Aufführungen einzelner Partien.¹⁰ Aufnahmen u.a. von Max McLean in englischer Sprache sind auch auf Youtube verfügbar.¹¹

Manchen Vertreterinnen und Vertretern geht es nicht um eine Addition des *Performance Criticism* zu anderen herkömmlichen Methoden historisch-kritischer Exegese, sondern um einen Paradigmenwechsel¹², der im Gegensatz zur klassischen Biblexegese die Psychodynamik oraler Kulturen ernstnimmt.¹³ Allerdings zeigt der Blick in die Praxis einiger Arbeiten aus diesem Umfeld, dass herkömmliche Anschauungen etwa über perikopenübergreifende intratextuelle Bezüge durchaus weitergeführt werden können.¹⁴

1. Ausgangspunkte des Biblical Performance Criticism

Der genannte Ansatz sucht Genese und Funktion der Evangelien aufgrund von Einsichten in antike Kommunikationsprozesse zu verstehen und versteht die Texte als Teil eines Kommunikationszusammenhangs. Daher ist es sinnvoll, zunächst die historischen und sozialgeschichtlichen Kontexte zu präsentieren, bevor deren Wirkung in den einzelnen Texten selbst zu Worte kommen kann.

⁹ SHINER, *Proclaiming*, 6–7, 136–137; David RHOADS, „Performing the Gospel of Mark“, in ders., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004, 176–201 (176).

¹⁰ SHINER, *Proclaiming*, 6–7, 136–137.

¹¹ Eingesehen am 13.10.2022.

¹² Pieter J.J. BOTHA, „The Spelling Eye and the Listening Ear. Oral Poetics and New Testament Writings“, *Scriptura* 117 (2018) 1–18 (3); David RHOADS, „Biblical Performance Criticism: Performance as Research“, *OrT* 25 (2010) 157–198 (164); vgl. das *Series Foreword* der Reihe *Biblical Performance Criticism*.

¹³ Bereits 1977 wurde diese Forderung erhoben, vgl. Walter J. ONG, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness*, Ithaca, NY – London: Cornell University Press, 1977, 231.

¹⁴ BOOMERSHINE, *Messiah*, passim. Auch Joanna DEWEY bietet Erläuterungen, die nicht an ihre Theorie gekoppelt sind, dass es keinen einheitlichen Autor gibt, die vielmehr schon in traditioneller Exegese möglich sind: Mk 8,22–26 erinnere an 7,31–37 zurück, Mk 9,14–27 an beide vorangegangenen Erzählungen; vgl. DEWEY, „Oral Methods of Structuring Narrative of Mark“, *Interpretation* 43 (1989) 32–44 (40–41), 8,27–29 an 6,14–16 („Oral Methods“, 41–42).

1.1. Kontextindizien

Das Markusevangelium wurde in einer gewissen Öffentlichkeit vorgetragen, sei es vor einem noch nicht für den Glauben gewonnen Publikum¹⁵, sei es innerhalb einer Jesusgruppe, etwa in der Hausgemeinde oder der allgemeinen Gemeindeversammlung.¹⁶ Gerade gemeindeinterne Aufführungen sind einzuordnen in allgemeine antike Anschauungen über die Sinnhaftigkeit des gruppeninternen Erzählens solcher Geschichten. Mit ihnen ließ sich vor allem Erziehung und Normvermittlung leisten; sie konstruierten einen Heterokosmos, in den sich die Gruppe hingestellt sieht, mit seinen eigenen Regeln, und können Gruppenbewusstsein konstituieren; sie fungieren als Adaption, Bekräftigung und Neuformulierung traditioneller Werte.¹⁷

Analogien zur antiken rhetorischen Praxis legen nahe, dass die bzw. der Vortragende die jetzt im Text dargestellten Gesten der Berührung etc. mitvollzogen und die Stimmlage je nach dargestellter Person geändert hat.¹⁸ Eine *Performance* des Markusevangeliums setzte wohl, anders als in heutiger herkömmlicher Theaterpraxis, nicht zwingend das Auswendiglernen eines Skriptes voraus, zumal nicht jede Performerin oder jeder Performer unbedingt des Lesens mächtig gewesen sein muss. Eine halb-spontane, inspirierte *Performance*, die die Memorierung des Inhaltes, nicht des Wortlautes voraussetzt, sei das für die Aufführungs-

¹⁵ BOOMERSHINE, *Messiah*, 13. Er rechnet mit einer Zuhörerschaft i.W. von Diasporajuden, die den Anspruch der Christusgläubigen mehrheitlich nicht geteilt haben. Auf jüdische Hörerschaft führen die vielen Schriftzitate. Die Zuhörerschaft sollte während der Aufführung zum Glauben an die Messianität Jesu geführt werden; ihnen nahegelegt, von der Identifikation mit den Nebenfiguren incl. der Volksmassen zur Identifikation mit der Rolle der Jünger zu finden. Joanna DEWEY rechnet mit beiden Szenarien (*The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2013, 160). Auch bei Hans KLEIN (*Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu: Honterus, 2021, 18–19) sind Überlegungen dieser Art fruchtbar, wenn er einerseits Markus als Missionar und Leiter einer Schule für Missionare ansieht, andererseits festhält, dass der erste Teil des Markusevangeliums eher der Werbung für den Jesusglauben, der zweite Teil der Vertiefung dieses Glaubens dient.

¹⁶ SHINER, *Proclaiming*, 49–51 (mit Abwägung verschiedener Möglichkeiten: Privathäusern, Geschäften, Werkstätten und Verweis auf Origenes, *Cels.* III 55, SC 136, 128); WENDLAND, „Performance Criticism“, 3.

¹⁷ BOTHA, „Spelling Eye“, 8.

¹⁸ SHINER, *Proclaiming*, 135–137.

praxis der Evangelien Naheliegende.¹⁹ Neuere Studien zum Grad der Literazität in Palästina haben ergeben, dass entgegen bisherigen Annahmen dieser Grad kaum höher war als sonst im Imperium Romanum.²⁰ Die meisten Performer dürften ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται (Apg 4,13) gewesen sein²¹, ebenso die meisten Christen der folgenden Jahrhunderte.²² Als Haftpunkte dieser Praxis werden teils Galiläa, teils das Nebeneinander von galiläischen Kreisen von Frauen und des Hauses der Maria in Jerusalem (Apg 12,12) benannt.²³

Wie ist der Weg vom mündlichen Vortrag zur Verschriftung und Weiterverbreitung zu denken? Pieter Botha stellt ein Dreistufenmodell vor: Am Anfang stand die mündliche *Performance*, sodann erfolgt die Komposition des Evangeliums in Form der *Performance* und der Publikation von Manuskripten, als dritte Stufe ist die Weiterverbreitung des Evangeliums mit Hilfe von beidem, Manuskripten und Performances zu benennen.²⁴ Für die dann doch erfolgende Verschriftung mag es mehrere Gründe geben: 1. Ein *Performer* erstellt ein Manuskript zur eigenen Vorbereitung; 2. Ein *Performer* verschriftlicht nachträglich seine Performances; 3. Ein *Performer* stirbt, und ein literarisch interessierter Hörer oder vielleicht auch ein Verwandter oder Schüler will die Erzählung festhalten; 4. Die Gruppe sucht, literarisch gebildete Schichten für sich zu gewinnen.²⁵ Aber

¹⁹ DEWEY, *Oral Ethos*, 145–156; SHINER, *Proclaiming*, 112. Als Großsegmente, die für sich memoriert werden konnten und damit auch die Struktur des Markusevangeliums generieren, kommen bei SHINER, *Proclaiming*, 115–116, Mk 1,1-15; 1,16–3,35; 4,1-34; 4,35–8,26; 8,27–10,52; 11–12; 13; 14,1–16,8 zu stehen, was im zweiten Teil (ab Mk 8,27) traditionelle Gliederungen bestätigt. DEWEY, „Oral Methods“, 39, hat Mk 1,16-45; 2,1-3,6; 4,1-34; 8,27-9,13; 12,1-40; 13,5b-37 als mögliche Segmente mündlicher Kompositionsstrukturen benannt.

²⁰ Richard A. HORSLEY, „Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture“, *Oral Tradition* 25 (2010) 93–114 (97).

²¹ HORSLEY, „Emergence“, 94.

²² Walter J. ONG, „Text as Interpretation: Mark and After“, *Semeia* 39 (1987) 7–26 (18), mit Verweis auf die unwillkürliche Oberschicht-Orientierung bisheriger Historiographie.

²³ Ersteres HORSLEY, „Emergence“, 100, mit Verweis auf Mk 14,28; 16,7, letzteres WIRE, *Case*, 177–186.

²⁴ Pieter J.J. BOTHA, „The Gospel of Mark, Orality Studies and Performance Criticism. Opening Windows on Jesus Traditions“, *Religion and Theology* 25 (2018) 350–393 (384).

²⁵ Die letzten beiden Gründe werden von WIRE, *Case*, 56, favorisiert.

ein Schreiber steht selbst in dieser Aufführungspraxis und schreibt den Text bzw. Teile davon nicht am Anfang, sondern während seiner Tätigkeit als *Performer*.²⁶

Unterschiedliche beantwortet wird die Frage, ob man überhaupt sinnvoll von einem Autor sprechen kann. Einige denken den Autor als einen, der selbst als *Performer* tätig ist und Erzählzyklen wie Erzähltechniken „in seiner literarischen Erzählung lediglich aufgegriffen und verfeinert hat“²⁷; andere wenden sich dezidiert von einem Autorenkonzept ab.²⁸

Das Publikum dürfte mit den Inhalten der heute bekannten Evangelientexte weit überwiegend durch Hören vertraut geworden sein.²⁹ Die Zuhörenden waren keine modernen distanzierten akademischen Leser, sondern haben sich (im Idealfall) völlig auf die ihnen dargebotene erzählte Welt eingelassen³⁰ und haben vermutlich durch Stellungnahmen in den Gang der Darbietung eingegriffen³¹, was wiederum auf die Textgestalt nachfolgender Aufführungen Einfluss haben

²⁶ WIRE, *Case*, 57–58.

²⁷ Cilliers BREYTENBACH, „Das Evangelium nach Markus – Verschlüsselte Performanz?“, in ders., *The Gospel According to Mark as Episodic Narrative*, Leiden: Brill, 2021, 468–497 (492). – Manchmal geht es hier wie in anderen Forschungsrichtungen ohne Phantastik nicht ab. Danila ODER (*The Two Gospels of Mark*, Domus, 2019), behauptet, so der Klappentext, das Markusevangelium gehe auf eine Schöpfung der Nichte des Kaisers Domitian namens Flavia Domitilla zurück, die viele der Szenen in ihrem Privattheater zwischen 90 und 95 aufgeführt habe; diese Szenen seien dann in überarbeiteter Form durch Markus zu dem geworden, was wir heute als Markusevangelium kennen.

²⁸ WIRE, *Case*, 4–6; Sandra HUEBENTHAL, „Das Markusevangelium als Gründungsgeschichte verstehen“, *ZNT* 47 (2021) 89–99 (98–99).

²⁹ Kelly R. IVERSON, „Oral Fixation or Oral Correction? A Response to Larry Hurtado“, *NTS* 62 (2016) 183–200 (198). Demgegenüber hat die Frage, ob die Aufführenden Manuskripte verwendeten oder nicht, weniger Gewicht.

³⁰ BOOMERSHINE, *Messiah*, 12. Zu bedenken ist, dass einerseits Lesen und Sehen/Hören eines Textes dessen Wahrnehmung innerhalb des eigenen *map of mind* bedeutet, dass jedoch die Aktivierungsprozesse dieses *map of mind* im konkreten Fall unterschiedlich verlaufen können, je nachdem, ob man liest oder an einer *Performance* teilnimmt (Howard MANCING, „See the Play, Read the Book“, in *Performance and Cognition: Theatre Studies and the Cognitive Turn*, hrsg. v. Bruce McConachie und F. Elizabeth Hart, London: Routledge, 2006, 189–206 (189): „seeing and knowing is not the same thing as reading and knowing“).

³¹ SHINER, *Proclaiming*, 4–5.

konnte.³² Entsprechend war die „bombastische“³³ Rhetorik des Markusevangeliums darauf berechnet, dass Emotionen angesprochen wurden.³⁴ Wir haben die unterschiedliche Wertung von Emotionen in der Philosophie und in der Rhetorik zu bedenken; in philosophischen Texten sind Emotionen verpönt; rhetorische Tradition sagt, dass der Redner Emotionen erwecken muss, um Zustimmung bei seinen Hörern zu erreichen.³⁵

Vermutungen und Einsichten des *Biblical Performance Criticism*, den äußeren Rahmen dieser Aufführungen der Evangelien betreffend, haben Konsequenzen auch für die Frage der Gattung des Markusevangeliums. Einerseits verlieren Debatten über Zuweisungen an Biographie oder Historiographie an sachlichem Grund³⁶, andererseits wird von der gedachten Aufführungspraxis her die Frage sinnvoller, welchen anderen (halb-)öffentlichen Veranstaltungen die Aufführung der Evangelien zugeordnet werden kann. Damals wie heute gilt, dass nicht jede und jeder alles lesen oder hören will, was sie oder er lesen oder hören könnte, dass sich vielmehr in der Auswahl der Rezeptionsobjekte gesellschaftliches Selbstverständnis und gesellschaftliche Abgrenzung widerspiegelt. Auch in antiken elitären Schichten wird man manches nicht gelesen³⁷ und vorgelesen wie auch an

³² Kelly R. IVERSON, *Performing Early Christian Literature. Audience Experience and Interpretation of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 44–45.

³³ BOTHA, „Gospel of Mark“, 381.

³⁴ In künstlerisch-musikalischen Umsetzungen der Passionstexte z.B. bei Johann Sebastian Bach und Georg Philipp Telemann galt ebenfalls der Einbezug von Emotionen als angemessen, eine reinigende Wirkung auf die Zuhörer zu erzielen; dazu vgl. Martin MEISER, „Johannes-Passionen bei Johann Sebastian Bach und Georg Philipp Telemann. Libretti im Vergleich“, in *Musikwissenschaft und Theologie im Dialog. Johann Sebastian Bachs „h-Moll-Messe“ und „Johannes-Passion“*, Hg. Dominik Höink, Andreas Jacob, Hildesheim: Olms, 2020, 333–361.

³⁵ SHINER, *Proclaiming*, 67, verweist auf Cicero, Fin. IV 3,7 und Epiktet, Diss. III 23,28–30.37. Werner H. KELBER, „Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space“, *Semeia* 65 (1994) 139–167 (163), gibt zu bedenken, dass die durch Europäische Aufklärung geprägte Exegese wenig sensitiv ist für Emotionen.

³⁶ HUEBENTHAL, „Gründungsgeschichte“, 96.

³⁷ Vgl. die antike Kritik an der Unbildung der Christen. Auch Julian Apostatas ἀνέγνων ἔγνων κατέγνων („ich vernahm, verstand, verwarf“) beinhaltet textpragmatisch die Abgrenzung von einer weiteren inhaltlichen Beschäftigung mit den neutestamentlichen Schriften.

mancher Performance nicht teilgenommen haben.³⁸ Hinsichtlich der Evangelien wird gelegentlich eine Lesepraxis wie bei Novellen vermutet, einer Gattung, die in hellenistischer Zeit sehr in Blüte stand.³⁹

Ein solcher Ansatz bindet ekklesiale Evidenzen und Konsequenzen in die Kontextindizien ein. Zum einen betrifft dies das Verhältnis zwischen dem performenden Individuum und der Gruppe. Eine mögliche Position ist: Das Markusevangelium ist ein Text, der im Raum einer Gemeinschaft entstanden, durch deren Wertvorstellungen geformt und in der Gruppe als Ausdruck ihres Selbstverständnisses und ihrer Erinnerung akzeptiert wurde; Wahrheit ist in diesem Zusammenhang „soziale Übereinkunft.“⁴⁰ Die literarische Freiheit des Autors war insofern eingeschränkt, als „sich der Gruppenkonsens in der Darstellung wiederfinden muss“.⁴¹

Zum andern betrifft dies die Stellung der Textkritik in der neutestamentlichen Wissenschaft jenseits der approximativen Feststellung dessen, was von der Exegetin und dem Exegeten als Text ausgelegt werden soll. Traditionelle Textkritik sieht die Textüberlieferung neutestamentlicher Schriften, wie sie uns anfangsweise ab der 2. Hälfte des 2. Jhdts., etwas deutlicher im 3. Jhd. und nochmals deutlicher ab dem 4. und 5. Jhd. greifbar wird, in zeitlichem wie vor allem sachlichen Abstand zu den Entstehungsbedingungen der Texte selbst. Hier ist bei manchen Vertretern des Performance Criticism ein Neueinsatz gegeben: die wiederholte mündliche Aufführung des Markusevangeliums im zweiten und dritten Jahrhundert spiegelt sich in ihren Divergenzen im Detail auch in den Divergenzen der frühesten Handschriften wider, die also nicht als Schreiberversehen zu beurteilen sind. So erübrigt sich die Suche nach einem möglichst frühen konsistenten Markustext.⁴² Textkritik berührt sich sodann mit der Kanonfrage: Nur die wiederholte mündliche Aufführung des Markusevangeliums im zweiten und

³⁸ William JOHNSON, “Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity”, *American Journal of Philology* 121 (2000) 593–627 (602–603).

³⁹ Mary A. TOLBERT, *Sowing the Gospel. Mark’s World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1989, 70–78.

⁴⁰ HUEBENTHAL, „Gründungsgeschichte“, 92.

⁴¹ HUEBENTHAL, „Gründungsgeschichte“, 94.

⁴² David PARKER, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 212; Joanna DEWEY, „The Survival of Mark’s Gospel: A Good Story”, *JBL* 123 (2004) 495–507 (505–507); WIRE, *Case*, 39.

dritten Jahrhundert habe das Markusevangelium überhaupt für die Eliten der sich heranbildenden Großkirche interessant und als kanonisierbar erwiesen.⁴³

1.2. Textindizien

Jede mündliche Performance des Markusevangeliums war im Detail anders, wengleich der Handlungsstrang im Wesentlichen derselbe blieb. Das gilt für die Gesamtauführung als solche als auch für die Wiedergabe einzelner Ereignisse bzw. Erinnerungen, ermöglicht durch die Variabilität innerhalb eines prinzipiell gleichbleibenden Gattungsschemas.⁴⁴ Jede *Performance* vergeht im Augenblick ihres Entstehens; der vorliegende Markustext kann aber auf Spuren seiner Verwendung in einzelnen *Performances* befragt werden.⁴⁵ Solche Spuren einer Entstehung und Tradierung im Rahmen des *Performance Criticism* sind auf Mikro- wie auf Makroebene des Evangelientextes zu erkennen. Die Mikroebene, also die Ebene innerhalb der einzelnen Perikope, betreffen neben dem beschränkten Wortschatz im Allgemeinen⁴⁶ und der konkreten Sichtbarkeit des Erzählten sowie seines Hintergrundes⁴⁷ vor allem Wortwiederholungen, direkte Rede⁴⁸, Diminutiva⁴⁹, doppelte Verneinung, Interjektionen, wie sie auch für die Umgangssprache der Koine typisch sind⁵⁰, ferner Ausdrücke des emotionalen Involviertseins⁵¹, auf der Ebene der Syntax Parataxe und inkonsistente Deixis.⁵² Auch Abweichungen

⁴³ HORSLEY, „Emergence“, 110.

⁴⁴ WERNER H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997, 49.

⁴⁵ BREYTENBACH, „Evangelium“, 470–472.

⁴⁶ WIRE, *Case*, 85f.

⁴⁷ DEWEY, „Oral Methods“, 36.

⁴⁸ KELBER, *Oral and Written Gospel*, 65, WIRE, *Case*, 77.

⁴⁹ RHOADS, „Performing“, 198. Für Mk 7,24–30 benennt er θυγάτριον, κυνάριον, ψιχία, παιδία. Jenseits der Perikope ist beispielsweise auf πλοινάριον (3,9), κοράσιον (5,41f.; 6,22.28), ιχθύδιον (8,7) zu verweisen.

⁵⁰ Marius REISER, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Paderborn: Schöningh, 2001, 58–64.

⁵¹ BOTHA, „Spelling Eye“, 11. SHINER, *Proclaiming*, 69, verweist neben den üblichen Belegen Mk 1,41 etc. darauf, dass im Markusevangelium mehrfach unterschiedliche Emotionen direkt nebeneinandergestellt werden (Mk 4,11-13; 6,28-30; 8,29-33).

⁵² BOTHA, „Spelling Eye“, 11.

bei Schriftziten von der uns bekannten Textform und Mischzitate lassen eher auf *oral memorial* schließen als auf schriftliche Vorlagen.⁵³ Auf Makroebene sind der episodische Charakter und die Wahl der Gattung Chrie⁵⁴ sowie das perikopenverbindende *καί*⁵⁵ zu benennen, ferner die Tatsache, dass bestimmte Spannungsbögen nicht durchgehend zu einem Höhepunkt geführt werden⁵⁶, ferner szenische Wiederholungen⁵⁷, triadische Strukturen und markinische Sandwichtechnik⁵⁸, Stichwortanschlüsse und Inklusionen⁵⁹, ebenfalls ungeschickte Nachträge wie Mk 2,15; 3,30. Im kontrastiven Zusammenhang mit Mk 1,1 wurden das sog. Messiasgeheimnis bei Markus als Versuch verstanden, Interesse zu erwecken und aufrechtzuerhalten – die im Zuge des *Narrative Criticism* entwickelte Erkenntnis, dass die meisten Zuhörer den Inhalt des Evangeliums kennen und gegenüber vielen Erzählfiguren hinsichtlich ihres Wissens privilegiert sind, konnte auch im Rahmen des *Biblical Performance Criticism* nutzbar gemacht werden.⁶⁰

2. Beobachtungen zur Forschungsgeschichte

Das Auftreten dieses neuen Ansatzes ist nicht mehr in erster Linie durch Reflexion von Textdetails der Evangelientexte veranlasst, sondern durch Reflexion auf die äußeren Formen, in denen diese Texte kommuniziert wurden, trifft aber zugleich auf einen bestimmten kritischen Punkt klassischer Exegese.

Der klassische Verbund der form- und redaktionskritischen Methode sah die Weitergabe der Jesusüberlieferung in einem mehrstufigen Prozess: Am Anfang

⁵³ HORSLEY, „Emergence“, 98, mit Verweis auf Mk 1,2f.; 4,12; 7,6f.; 11,17; 14,27.

⁵⁴ BREYTENBACH, „Evangelium“, 474, ersteres auch KELBER, *Oral and Written Gospel*, 69.

⁵⁵ KELBER, *Oral and Written Gospel*, 65; DEWEY, „Oral Methods“, 37; WIRE, *Case*, 82–84.

⁵⁶ DEWEY, „Oral Methods“, 37f.: Der Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Eliten kommt in Mk 3,6 zu einem ersten Höhepunkt, wird aber i.W. erst in Mk 11,18; 12,12 wieder aufgenommen.

⁵⁷ Elisabeth STRUTHERS MALBON, „Echoes and Foreshadowing in Mark 4-8: Reading and Rereading“, *JBL* 112 (1993) 211–230 (229–230); Joanna DEWEY, „Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience“, *CBQ* 53 (1991) 221–231; WENDLAND, „Performance Criticism“, 4; BOTHA, „Spelling Eye“, 11.

⁵⁸ KELBER, *Oral and Written Gospel*, 66; HORSLEY, „Emergence“, 106.

⁵⁹ Vgl. das Motiv des Weges in Mk 8,27; 10,52 (BREYTENBACH, „Evangelium“, 492) bzw. das Motiv der Nachfolge in Mk 8,34; 10,52.

⁶⁰ IVERSON, *Performing*, 66.

stand die mündliche Tradition, die (u.U. nach mehreren Teilsammlungen) in einer zweiten Phase erstmals von Markus verschriftlicht wurde, woraus dann in einer dritten Phase Lukas und Matthäus unter gewissen Änderungen der Abfolge wie der Theologie teilweise ihre Stoffe entnahmen. Daneben wurde zunehmend auch mit der Weiterführung mündlicher Überlieferung gerechnet, auch unter dem Eindruck, dass die Jesusüberlieferungen in den ältesten nachneutestamentlichen Schriften keineswegs als literarische Übernahme aus den kanonisch gewordenen Evangelien erklärt werden können.⁶¹ Völlig divergierende Ergebnisse hinsichtlich der Frage des markinischen Eigenanteils und der markinischen Stellung zu der ihm vorausliegenden Tradition sowie die Einsicht in die grundlegende Divergenz schriftlicher und mündlicher Tradierung führten zum Ende der klassischen Redaktionskritik, so dass für die Erklärung vor allem des Markusevangeliums die Frage nach dessen Bezug zu Jesus von Nazaret „für eine Forschungsgeneration völlig aus dem Blick geriet.“⁶² Jesusforschung und Evangelienforschung entwickelten sich voneinander weg. Geschichts- und kulturwissenschaftliche Einflüsse führten in der Jesusforschung dazu, dass hier das erinnerungstheoretische Paradigma leitend wurde⁶³, während literaturwissenschaftliche und rezeptionsästhetische Einflüsse in der Evangelienforschung zu einem breiten Strom narrativer Analysen geführt haben.

Die Neuerung des *Biblical Performance Criticism* besteht darin, auch in der zweiten Phase, der Textgenerierung der heutigen Evangelientexte, der mündlichen *Performance* und der Rezeption durch das Hören einen entscheidenden Beitrag zuzumessen.⁶⁴ Die Theorie wiederholter Aufführungen ließ für manche

⁶¹ KELBER, *Oral and Written Gospel*, 93.

⁶² BREYTENBACH, „Entwürfe“, 81.

⁶³ Jens SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997, 3.

⁶⁴ Rudolf BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 347, konnte noch statuieren: „Eine prinzipielle Grenze zwischen der mündlichen und der schriftlichen Überlieferung gib es nicht“. KELBER, *Oral and Written Gospel*, 91 insistierte hingegen auf der grundlegenden Differenz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Traditionswiedergabe, wenngleich Kelber durch aus um die Prägung des Markusevangeliums durch die mündliche Traditionsstufe wusste, die er neben den oben beschriebenen Phänomenen (64–69) auch in der Wahl der Gattungen „heroic stories“, „polarization stories“, „didactic stories“ und „parabolic stories“ (46–64) gegeben sah – dadurch ist Kelber ja auch einer der Ahnherren des Biblical Performance Criticism

(nicht für alle) Vertreterinnen und Vertreter dieses Ansatzes die Frage nach der Person eines einzigen Autors obsolet werden, wenngleich auch weiterhin perikopenübergreifende narratologische Beobachtungen in die Rekonstruktion des Sinngehaltes der Evangelientexte einfließen konnten.

Peter Perry hat die Geschichte des *Biblical Performance Criticism* dargestellt⁶⁵: Er unterscheidet zwei Phasen. *Biblical Performance Criticism* 1.0 war durch drei Bewegungen gekennzeichnet: 1. Einfluss der Folkloristik und Studium der Evangelientexte hinsichtlich Prosopopoiia, Parataxe, Ringkomposition; 2. Die Herausarbeitung der Differenz zwischen mündlichen und schriftlichen Kulturen und die Annahme, dass die Texte selbst der face-to-face-Kommunikation subordiniert waren und auf diese Kommunikationsform hin gestaltet wurden. 3. Eigene Erfahrungen als Performer mit dem Ziel, sich in die Lage antiker Performer hineinversetzen zu können.⁶⁶

Kritik von außen (dazu s.u.) bezog sich damals auf die strikte Trennung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit und die Unterschätzung der Textualität in der Antike sowie auf die Feststellung, Ringkompositionen etc. seien als solche schon der Ausweis für den Entwurf eines Textes hin auf mündliche Kommunikation. Kritik von innen bewirkte, dass die Radikalität früherer Selbstabgrenzung von früheren Leseweisen mittlerweile einer differenzierten Betrachtung gewichen ist. Für den *Biblical Performance Criticism* 2.0 (beginnend ab 2007, intensiviert ab 2014), macht Perry sechs verschiedene Interessen aus: 1. Sorgfältige Beschreibung antiker Kommunikationsprozesse; 2. Klärung des Verhältnisses von Mündlichkeit und Schriftlichkeit; 3. Erkundung der Dynamik des sozialen Gedächtnisses; 4. Analyse der möglichen akustischen Wirkung auf der Grundlage neuerer Kenntnisse über die Aussprache des Griechischen; 5. Auswirkungen des *Biblical Performance Criticism* auf Übersetzungstheorie. 6. Erprobung gegenwärtiger Performances. For-

geworden. Nach ONG, „Text“, 22, bestand noch bis zur Betonung des privaten Lesens der Heiligen Schrift durch die Reformatoren ein „free flow between orality and literacy in the Church, despite the centrality of the biblical text“. Es scheint, als würde mit dem *Biblical Performance Criticism* die Grenzlinie nicht mehr von der Schriftlichkeit hin zur Mündlichkeit, sondern umgekehrt von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit hin durchbrochen, wenigstens was die Fragestellungen in der Textanalyse betrifft.

⁶⁵ Eine weitere forschungsgeschichtliche Darstellung hat BOTHA, „Gospel of Mark“, vorgelegt, der die Ansätze von Joanna Dewey, Antoinette Wire, Whitney Shiner und David Rhoads bespricht.

⁶⁶ Peter S. PERRY, „Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects“, *Religions* 10 (2019) N° 117, 2–3.

schungsbedarf sieht Perry in dreierlei Richtung, in der Verknüpfung des *rhetorical criticism* mit der Gedächtnisforschung, in der Erforschung von Machtverhältnissen in der Komposition, Performance und Rezeption von Traditionen und in der methodisch geordneten Grundlegung hinsichtlich der Frage, wie gegenwärtige Performances hilfreich sein können für die Beschreibung antiker Performances.⁶⁷

3. Die Leistungskraft dieses Ansatzes

Die Leistungskraft dieses Ansatzes berührt textexterne wie textinterne Aspekte, Aspekte, die das historische und soziale Umfeld der Kommunikation dieser Texte bzw. der in ihnen enthaltenen Stoffe betrifft, als auch die Analyse dieser Texte selbst.

3.1. Textexterne Aspekte

Der hier vorgestellte Ansatz hat zumindest ein neues Nachdenken über das historische, kulturelle und sozialgeschichtliche Umfeld der internen wie externen Kommunikationsformen seitens der ersten Jesusanhängerinnen und Jesusanhänger aus sich herausgesetzt. Er dürfte deren Lebenswelt näherkommen als eine Zugangsweise, die zu sehr nach Analogie modernen akademischen Studierens und Kommunizierens geformt ist. Für den kulturellen und sozialen Kontext fordert die Frage nach verschiedenen Arten von öffentlichen Lesungen neue Aufmerksamkeit, für die Praxis öffentlicher Aufführungen wird das Augenmerk vor allem auf die Emotionalität gelenkt, von der Vortrag wie Rezeption des Markusevangeliums bzw. einzelner seiner Segmente oder Vorstufen geprägt sind. Wissenschaftspraktisch ist ein erhöhtes Maß an Zusammenarbeit auch mit Disziplinen zu erwarten, die bisher noch nicht im Horizont neutestamentlicher Exegese standen wie Theaterwissenschaft etc.

3.2. Textinterne Aspekte

Textinterne Aspekte betreffen die Gestaltung der Einzelperikopen wie die Durchgestaltung des Markusevangeliums insgesamt.

1. Auf der Ebene der Einzelperikopen kann man umgangssprachliche Stilistik erklären, ferner begründen, warum sich im Markustext keine Erläuterungen zu bestimmten Personen (Pontius Pilatus, Alexander, Rufus), Örtlichkeiten (die

⁶⁷ PERRY, „Biblical Performance Criticism“, 4–5.

Dörfer und kleinen Städte rund um den See Genezareth⁶⁸) oder Sachverhalten (Gottesherrschaft; Menschensohn) finden – der Vortragende konnte das im mündlichen Vortrag bei Bedarf ergänzen. Die Schweigegebote nach den Heilungen, die in der erzählten Welt wenig sinnvoll sind, bekommen ihren Sinn in der Welt der Performances.⁶⁹ Rhetorische Strategien scheinen auf, die für eine mündliche Aufführung berechnet sind, aber auch für heutige Analyse des Textes nutzbar gemacht werden können.⁷⁰ Dadurch kann die Frage nach der Textpragmatik der einzelnen Perikopen vertieft werden.

2. Auf der Ebene der Durchgestaltung des Markusevangeliums insgesamt wurden intratextuelle Spannungen erklärt, dass z.B. Mk 4,33f. wieder eine vorangegangene öffentliche Belehrung durch Jesus voraussetzt, obwohl Mk 4,10 den Übergang zur Jüngerbelehrung signalisiert.⁷¹ Auch lässt sich die verschiedenartige Ausgestaltung von Perikopen allein schon hinsichtlich der Ausführlichkeit erklären, wie der Vergleich zwischen Mk 1,29–31 und Mk 7,31–37 nahelegt.⁷² Manche Rahmung wird sich eher der Tradition verdanken, gerade, wenn Markus Ortsangaben bietet, die theologisch nichts austragen.⁷³

⁶⁸ Bei Nazaret muss hingegen in Mk 1,9 extra gesagt werden, dass es zu Galiläa gehört.

⁶⁹ Nach SHINER, *Proclaiming*, 166, will Markus eine unmittelbare Reaktion der Zuhörer unterbinden und dadurch verhindern, dass Jesus ausschließlich als Wundertäter wahrgenommen wird. Das läuft wieder auf eine Deutung im Sinne einer kreuzestheologisch gefassten Messiasgeheimnistheorie hinaus.

⁷⁰ Dafür nur ein Beispiel: Kelly R. IVERSON, „A Centurion’s ‘Confession’: A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39“, *JBL* 130 (2011) 329–350 (348), macht darauf aufmerksam, dass die Erwähnung der Kreuzigung in Mk 15,24 sehr kurz gehalten ist, anders als das Referat der Verspottung in Mk 15,29–32, um das emotionale Mitleiden der Hörerinnen und Hörer mit Jesus zu evozieren. Man kann ergänzen: Auch die Gläubigen hatten nicht sofort unter körperlichen Folterungen zu leiden, wohl aber unter sozialer Ausgrenzung, die mit einer Verspottung christlicher Wahrheitsansprüche angesichts des Kreuzestodes Jesu einhergehen konnte (vgl. dazu schon 1Kor 1,23).

⁷¹ DEWEY, „Oral Methods“, 35.

⁷² Die stilistisch relativ einheitliche Durchgestaltung ist nicht zwingend ein Gegenargument; hier kann es sich um den Niederschlag des persönlichen Vortragsstils des Verfassers handeln.

⁷³ Hans KLEIN, „Zur Methode der Erforschung vormarkinischer Quellen“, in *The Synoptic Gospels*, hrsg. v. Camille Focant, Leuven: Peeters, 1993, 503–517 (511), mit Verweis auf Mk 4,1f.: Die Lokalisierung der Szene am See hat mit den folgenden Parabeln nichts zu

Theologisch kann der Ansatz verdeutlichen, dass das Markusevangelium eine traditionsgebundene Erzählung sein will⁷⁴, allerdings darf das nicht mit der Feststellung einzelner vormarkinischer Traditionen im Wortlaut verwechselt werden – deren Rekonstruktion ist uns, anders als man es in der klassischen Formgeschichte dachte, aufgrund der Vergänglichkeit der mündlichen Traditionsform a limine verwehrt.⁷⁵

Veranschaulichen lässt sich die Leistungskraft dieses Ansatzes auch für eine Kommentierung. Die Performerin oder der Performer muss die Charaktere sowie das In- und Nacheinander der einzelnen Handlungs- und Sprechakte und deren jeweiligen Charakter innerhalb einer Szene ähnlich wie eine Schauspielerin oder ein Schauspieler im Theater im Detail durchplanen; dabei können auch zunächst scheinbar unwichtige Details von Bedeutung sein. Auf dieser Basis eine Perikope zu kommentieren, setzt ein Sich-Hineinversetzen in diesen Text voraus, in die Rolle des Performers, in die Erzählfiguren und in das imaginierte Publikum, auf intellektueller wie auf emotionaler Ebene, fremde und eigene Zustimmung wie fremde und eigene Vorbehalte mitzubedenken und u.U. auch zu äußern. Welche Emotionen werden geweckt, welche Erwartungshaltungen des Publikums geweckt und dann bestätigt oder durchbrochen?

David Rhoads hat aufgrund seiner eigenen *Performance*-Praxis zu Mk 7,24-30 Überlegungen angestellt, wie die syrophönizische Frau in der Aufführung zu vergegenwärtigen ist:

Despite Jesus' efforts to hide, she finds him. Despite her origins, she asks him. Despite his refusal, she persists. ... The question for the performer is how to display her actions or say her lines. To decide this, one has to think through the text. When she falls at his feet, is she kneeling or prostrate? What is her attitude in speaking? What is the subtext? ... How do you express her attitude by gesture and posture? How can the characterization convey the way she upstages Jesus with her proverbial response to his cryptic allegory?⁷⁶

Für die Ebene der praktischen Applikation ließe sich fruchtbar machen, dass die Frau, um ihr Ziel zu erreichen, zur Überwindung großer Hindernisse bereit ist, wie

tun, ist eher durch Mk 2,13 vorbereitet, das seinerseits ein Motiv aufgreift, das in der Jesusüberlieferung als allgemeines Motiv erinnert wird.

⁷⁴ WIRE, *Case*, 4–6.

⁷⁵ So auch BREYTENBACH, „Evangelium“, 471–472.

⁷⁶ RHOADS, „Performing“, 193.

das übrigens auch bei anderen Heilungserzählungen (Mk 5,25-34; 10,46-52) geschildert wird. Historisch-kritisch ließe sich fragen, ob die Häufigkeit dieses Motives zusammenhängt mit der Erwägung, dass die ursprünglichen Hörerinnen und Hörer, meist den unteren Gesellschaftsschichten entstammend, ebensolche Erfahrungen zu machen hatten bzw. ihrerseits durch Hartnäckigkeit bereits kleine Erfolge erzielen konnten.

4. Offene Fragen

Offene Fragen wurden von Vertretern dieser Richtung bereits selbst formuliert⁷⁷, vor allem von Ernst Wendland, aber auch von Pieter Botha. Sie betreffen historische, theologische und textanalytische Probleme. Im Folgenden wird jeweils zuerst die Selbstreflexion der Vertreter dieses Ansatzes präsentiert, bevor sich weitere Anfragen anschließen. Die folgenden Ausführungen haben nicht das Ziel der Widerlegung, sondern des Weiterdenkens.

4.1. Historische Fragen

Historische Probleme betreffen die Frage unserer Zugangsmöglichkeiten zu einer Praxis, die per definitionem uns ein großes Stück weit verschlossen bleibt,⁷⁸ und zwar hinsichtlich des kulturellen wie des sozialen Kontextes, der Praxis wie der Inhalte der Performances.

1. Hinsichtlich des kulturellen Kontextes wird schon zwischen den Vertretern dieses Ansatzes kontrovers diskutiert, ob laies privates Lesen und Schriftlichkeit in der Antike tatsächlich eine so geringe Rolle gespielt haben.⁷⁹ Pieter Botha gibt zu bedenken, dass mit einer starren Opposition Mündlichkeit vs. Schriftlichkeit

⁷⁷ Kelly R. IVERSON, „Oral Fixation“, 187, gegen Larry W. Hurtado, „Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality’, ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity“, *NTS* 60 (2014) 321–340. Grobe Vereinfachungen der Forschungsgeschichte gilt es zu vermeiden, so zu Recht IVERSON, „Oral Fixation“, 186.

⁷⁸ BREYTENBACH, „Evangelium“, 470–471. Vgl. auch KELBER, *Oral and Written Gospel*, 130: Die Verschriftlichung bringt eine „alienation of living words“ mit sich. Das wird auch von Holly E. HEARON, „The Implications of Orality for Study of the Biblical Texts“, in *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark*, hrsg. v. Richard A. Horsley et al., Minneapolis, MN: Fortress Press: 2006, 3–20 (8–9), selbstkritisch vermerkt.

⁷⁹ Auch von Exegetinnen und Exegeten außerhalb dieses Kreises sind Gegenstimmen zu erwarten; vgl. Nick ELDER, *Gospel Media: Reading, Writing, and Circulating Jesus Traditions*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, passim (wird 2023 erscheinen; der Verfasser hielt

in der Antike nicht zu rechnen ist.⁸⁰ Gegen vereinfachende Polemik ist festzuhalten, dass eine Reihe von Gelehrten, die den Ansatz des *Performance Criticism* vertreten, durchaus davon ausgehen, dass Performer, die des Lesens fähig waren, tatsächlich Manuskripte verwendet haben und dass man im Niveau der Literalität unterscheiden muss zwischen der Fähigkeit des Lesens und Schreibens für den Alltagsgebrauch und der Möglichkeit der Wahrnehmung literarisch komplexerer Texte wie der Evangelien.⁸¹ Der Austausch von Handschriften innerhalb von Gruppen von Jesusgläubigen ist schon in Kol 4,16; Hermas, Vis. 2,4.2f. (8,2f.) belegt.⁸² Papias wird bei Eusebius als jemand geschildert, der eher der mündlichen Überlieferung vertraut hat als schriftlichen Aufzeichnungen und sich als Sammler mündlicher Überlieferung einen Namen gemacht hat.⁸³ „Wissbegierige Leser“⁸⁴ wird es aber nicht erst zur Zeit des Eusebius von Caesarea gegeben haben. Mindestens in späterer Zeit gilt das Markusevangelium als eine durch Zuhörer der Lehren des Petrus, die an der ungeschriebenen Lehre noch nicht genug hatten, veranlasste „schriftliche Erinnerung an die mündlich vorgetragene Lehre“.⁸⁵

2. Hinsichtlich des sozialen Kontextes ist unbestreitbar, dass die meisten Rezipierenden der Evangelientexte durch mündliche Aufführung mit diesen Texten vertraut wurden. Die Schwierigkeit, diese Erkenntnis in der konkreten exegetischen Arbeit fruchtbar zu machen, besteht darin, dass es einen erheblichen Unterschied ausmachen dürfte, ob die Evangelien in Performances vor der eigenen Gruppe oder vor einem noch nicht für die eigene Botschaft gewonnenen Publikum dargeboten wurden. Wiederum gilt es, auf textinterne Indizien zu achten.

aber einen entsprechenden Vortrag während des International Meeting der Society of Biblical Literature in Salzburg, 2022: „The Gospels as Diverse Reading Events“).

⁸⁰ „Speech and writing are present and influential in ‘traditional’ cultures, as significant oral modes of communication that persist powerfully in communities acquiring and practising literacy” (BOTHÁ, „Spelling Eye“, 6).

⁸¹ DEWEY, *Oral Ethos*, 6; IVERSON, „Oral Fixation“, 187, 192.

⁸² Vgl. aber schon 1Kor 7,1: „Wovon ihr mir geschrieben habt ...“.

⁸³ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,4.11, GCS 9/1, 286, 290.

⁸⁴ Eusebius von Caesarea, *H.e.* III 39,14, GCS 9/1, 290. Aristides, *Apol.* 2,7; 16,5 (jeweils Teilüberlieferung, Goodspeed 4.22), setzt die potentielle Verfügbarkeit von Evangelien-schriften ebenfalls voraus.

⁸⁵ Eusebius von Caesarea, *H.e.* II 15,1, GCS 9/1, 140: διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσας ... διδασκαλίας.

Die Hörerinnen und Hörer dürften, je nach sozialem Kontext der Aufführung, auf Mk 5,13 einerseits, auf Mk 13,13; 14,24 andererseits unterschiedlich reagiert haben.⁸⁶ Inwieweit war welche Reaktion in welchem Kontext der *performance* sozial akzeptiert?⁸⁷ Wie lange war es innerhalb einer Gemeindeversammlung möglich, auf Mk 4,35-41⁸⁸ oder Mk 8,14-21 als humorvoller Darstellung des Jün-

⁸⁶ Christentumskritische Skepsis bei den Wundererzählungen der Evangelien steht bei Justin, *1. Apol.* 22,6, SC 507, 192 im Hintergrund, wenn Justin auf die Analogien zur Asklepiostradition verweist. Zu Mk 5,13 setzt die antike Christentumskritik Gelächter als Reaktion voraus (Makarios Magnes, *Apocr.* III 4,11, TU 169, 114); Mk 6,45-52 gilt als „lächerliches Märchen“ (Makarios Magnes, *Apocr.* III 6,3, TU 169, 120), als „Kindergeschichte“ (Makarios Magnes, *Apocr.* III 6,4, TU 169, 122). Der bei Makarios Magnes genannte Christentumskritiker hatte vermutlich den Text des Markusevangeliums vor sich; aber auch der mündliche Vortrag des Markusevangeliums konnte ähnliche Reaktionen nichtgläubiger Zuhörer hervorrufen. Antike und mittelalterliche christliche Exegese konnte der Stelle hingegen durchaus Ernsthaftes entnehmen, etwa den Gedanken, dass Christus den Dämonen erlaubt, in die Schweine hineinzugehen, um zu zeigen, dass Dämonen nicht von sich aus, sondern nur aufgrund der Erlaubnis Christi dazu in der Lage wären, und dass die Bewohner der Gegend seine Macht zu erkennen lernten (Johannes Chrysostomus, *Hom. Matt.* 28,2, PG 57, 354) oder dass er die von Dämonen Gequälten vor Suizid bewahren will (Theophylakt, *In Matt.*, PG 123, 225 A). Hilarion muss die Möglichkeit, dass man zugleich viele Dämonen aus einem Menschen austreiben könne, mit der Episode von der Schweineherde Mk 5,11-13 begründet haben (Hieronymus, *Vit. Hil.* 23, PL 23, 40 C). Die genannten Autoren berühren die Frage nicht, ob Mk 5,13 bzw. Mt 8,32 nicht lächerlich wirken könnte.

⁸⁷ SHINER, *Proclaiming*, 72, vermutet zu Recht, dass die Zuhörenden die vom Markusevangelium ausgelöste Erregung negativer Emotionen gegen die jüdischen Eliten geteilt haben (zu ergänzen wäre, dass auch Herodes Antipas in Mk 6,16 eher als lächerlich gezeichnet wird, wenn er zwischen Johannes dem Täufer und Jesus nicht unterscheidet). Damit ist aber noch nicht entschieden, ob die Zuhörenden diese Emotionen von einem Standpunkt Jesugläubiger aus entwickelt haben (was man aus anderen Gründen für wahrscheinlich halten kann, s.u.) oder von einem allgemeinen griechisch-römischen Antijudaismus aus.

⁸⁸ Mit dem Effekt, dass ein Eindruck der Komik erzeugt wird, rechnet SHINER, *Proclaiming*, 96. Die Gegenüberstellung „verderben – retten“ findet sich mit diesen Begriffen mehrfach in der Komödie, Aristophanes, *Nub.* 1177; Ach. 71; Menander, *Frgm.* 767 (840).

gerunverstandnisses zu reagieren?⁸⁹ Wird man Außenstehenden gegenüber von dem Misserfolg Jesu in Nazareth⁹⁰ oder der Verleugnung des Petrus erzählen, wo er sich von einer in der sozialen Hierarchie niedrig stehenden Frau beschämen lassen muss?⁹¹ Wie steht es hier mit der Gethsemane-Perikope⁹², wie mit den eucharistischen Worten?⁹³ Natürlich wird man sich als Exegetin oder Exeget mit innerer emotionaler und auch kirchlicher Bindung klar sein müssen, dass man auch selbst keinen Zugang ohne intellektuelles Vorverstehen wie emotionale Vorprägung hat. Aber die Frage bleibt, in welcher Kommunikationssituation der

⁸⁹ Kelly R. IVERSON, „Incongruity, Humor, and Mark: Performance and the Use of Laughter in the Second Gospel (Mark 8.14–21)“, *NTS* 59 (2013) 2–19 (10–11), mit Verweis auf den Widerspruch zwischen dem wörtlichen Verständnis des Themas Brot bei den Jüngern (Mk 8,14.16, wobei auch hier eine Spannung besteht: die Jünger diskutieren, dass sie kein Brot dabei haben, obwohl sie doch, so V. 14, ein Brot bei sich haben) und dem übertragenen Verständnis dessen bei Jesus (Mk 8,15), was die syrophönizische Frau im Gegensatz zu den Jüngern sehr wohl verstanden hatte. Der Evangelist verwendet den Humor, um an das Publikum, das sich zunächst von den Jüngern durchaus unterschieden wusste, die Frage zu richten, ob das eigene Verständnis Jesu sich wirklich von dem der Jünger unterscheidet (IVERSON, „Incongruity“, 18f.).

⁹⁰ Mk 6,5a ist so formuliert, dass Außenstehende aus der Wendung οὐκ ἐδύνατο ein Makel der Beschämung Jesu folgern können. Matthäus hat diese Formulierung in Mt 13,58 vermieden.

⁹¹ Bei Origenes, *Cels.* II 18, SC 132, 332, wird die Tatsache der Verleugnung durch Petrus tatsächlich als Argument gegen die christlichen Wahrheitsansprüche geltend gemacht: Wenn Jesus im Voraus wusste, dass Petrus ihn verleugnen und Judas ihn verraten würde, warum hat Jesus das nicht verhindert? Wenn von Petrus und Judas das jedoch erzählt wird, obwohl Jesus sie zuvor gewarnt hatte und sie dazu nicht mehr fähig waren, werden beide Erzählungen für Celsus als lügnerische Erfindung erwiesen (Origenes, *Cels.* II 19, SC 132, 334). Für Gläubige ist eher zu erwarten, dass die Charakterisierung des Petrus hier wie in Mk 9,5 eher dazu führt, dass sie in dem problematischen Verhalten des Petrus Gefahren für ihr eigenes Verhalten erkennen und mit Petrus eher Mitleid haben als dass sie ihn verurteilen (Thomas E. BOOMERSHINE, „Peter’s Denial as Polemic or Confession: The Implication of Media Theory for Biblical Hermeneutics“, *Semeia* 39 (1987) 47–68 (59); IVERSON, *Performing*, 83–84).

⁹² Vgl. die Vorbehalte des Christentumskritikers Celsus bei Origenes, *Cels.* II 24, SC 132, 348 und insgesamt dazu MEISER, „Jesus’ suffering“, 230.235f.

⁹³ Vgl. die durch Athenagoras, *Leg.* 35,1–2, PTS 31, 108–110; Tertullian, *Apol.* 7,1, CCSL 1, 98 referierten Vorwürfe des Kannibalismus.

Markustext die größte Leistungskraft erreicht hat, und da ist eine Gesamtauführung im einem in-group-Kontext doch wahrscheinlicher als eine Aufführung in einem out-group-Kontext.

Dass keine Aufführung gleich der anderen war, ist theoretisch sicher richtig und wird es in der Anfangszeit auch tatsächlich gewesen sein⁹⁴, doch setzt – so zumindest ein Argument in der Diskussion – der unabhängig voneinander erfolgende Zugriff des Lukas wie des Matthäus in Vielem einen relativ stabilen Markustext voraus.⁹⁵

3. Hinsichtlich der Praxis fragt Ernst Wendland zu Recht, ob die wenigen Hinweise auf antike Performances ausreichen, um ein plausibles Bild für die Weitergabe biblischer Themen und Erzählungen fruchtbar zu machen? Dadurch, dass die moderne Exegetin und der moderne Exeget nur noch die schriftlichen Texte vor sich haben, ist ihnen der Zugang zur Vortragsweise der Performer und zur Reaktion des Publikums versperrt; beides lässt sich nur aus methodisch schwierig kontrollierbarer Analogie erschließen.⁹⁶ Inwieweit ist es möglich, einen biblischen Text zu verstehen, wenn man nicht mehr erschließen kann, wie er vorgetragen wurde (vgl. die bekannten Probleme Mk 15,2⁹⁷ oder Joh 18,38)?⁹⁸

4. Was die Inhalte betrifft, wird man daran erinnern, dass es neben den Aufführungen des Gesamt-evangeliums wohl gerade in der eigenen Gruppe auch die

⁹⁴ Kaum zu entscheiden ist die Frage, ob bzw. ab wann man neben der zu vermutenden Verwendung einzelner Sätze des Jesustradition in Gemeindedebatten auch ritualisierte Formen der Verlesung vorgenommen hat, wie sie Justin, *1. Apol.* 67, 3–5, SC 507, 308–310 erkennen lässt (so auch BOTHÁ, „Gospel of Mark“, 355 Anm. 21).

⁹⁵ Spencer, Rez. SHINER, *Proclaiming*, 148.

⁹⁶ WENDLAND, „Performance Criticism“, 6–7.

⁹⁷ IVERSON, *Performing*. 24: Es ist unklar, ob Jesu Antwort als Bestätigung oder als Dissoziation gedacht ist (im Sinne von „das sagst du, aber nicht ich“).

⁹⁸ WENDLAND, „Performance Criticism“, 5 Haben umgekehrt biblische Autoren solche Schwierigkeiten bereits vorausschauend berücksichtigt (WENDLAND, „Performance Criticism“, 5–6)? Mit IVERSON, „Performance-Critical Analysis of Mark 15:39“, 333, lässt sich feststellen, dass der Markustext durchaus implizite Anweisungen enthält, wie ein Sprechakt zu verstehen ist, vgl. die Begriffe bzw. Wendungen ἐπετίμησεν in Mk 1,25, ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει in Mk 8,12, ἵνα ἀγρεύσωσιν in Mk 12,13. Iverson bietet im Folgenden eine hilfreiche Liste der verschiedenen *verba dicendi* und Verben der zu erwartenden Reaktion, die den Performern wie den Zuhörenden Hinweise auf das angemessene Verständnis geben.

Verwendung einzelner Passagen zur Beantwortung halachischer wie ethischer Fragen im mündlichen Vortrag gegeben haben wird.⁹⁹ Das wiederum hat Auswirkungen auf die neuzeitliche wissenschaftliche Praxis hinsichtlich der Frage der Kompositionsanalyse und der Kommentierung. Allerdings zeigt sich erneut, dass die klassische formgeschichtliche Frage nach dem jeweiligen „Sitz im Leben“ einer Gattung nach wie vor kaum beantwortet werden kann.

4.2. Theologische Fragen

Auch hier hat bereits Ernst Wendland, einer der Vertreter dieses Ansatzes, entscheidende Fragen gestellt.

1. Welche Freiheit konnte sich der Performer vor allem im Falle des Vortrages von Apostelbriefen nehmen? Kam ihnen bereits ein höheres ekklesiales Gewicht zu?¹⁰⁰ Fühlten sich die Performer im Zustand der Inspiration während ihrer Performance? Verstanden sie sich als innovative Performer oder als traditionstreue Verkündiger der göttlichen Botschaft?¹⁰¹ Eine weitere Frage ergibt sich: Steht Matthäus mit seinen deutlichen halachischen Abweichungen von Markus – vgl. die Tilgung von Mk 7,19f in Mt 15,17 und den Zusatz in Mt 24,20 gegenüber Mk 13,18 – ihm als Einzelperson oder als Repräsentant einer konkurrierenden Gruppe gegenüber?¹⁰² Nicht verhindert haben die Evangelientexte den innerchristlichen Pluralismus, in der 3. und 4. Generation ohne Ausnahme von allen

⁹⁹ Verschiedene denkbare Anlässe (Passionsgedenken, Taufe) werden auch bei SHINER, *Proclaiming*, 49, als mögliche Haftpunkte einer Aufführung des Markusevangeliums genannt. Es ist schwer nachzuweisen, ob dabei jeweils das gesamte Markusevangelium oder nur die entsprechenden Abschnitte (Mk 14,1–16,8) oder nur die entsprechenden Perikopen aufgeführt wurden.

¹⁰⁰ WENDLAND, „Performance Criticism“, 5.

¹⁰¹ WENDLAND, „Performance Criticism“, 7. Im ersteren Sinn votiert Sandra HUEBENTHAL, „Kollektives Gedächtnis, kultureller Rahmen und das Markusevangelium“, in *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning*, hrsg. v. Geert van Oyen, Leuven: Peeters, 2019, 217–250 (238). Schon antike Christentumskritiker meinten, die Evangelisten hätten Selbsterfundenes aufgeschrieben (vgl. Origenes, *Cels.* II 15.26, SC 132, 324.354; Makarios Magnes, *Apocr.* II 12,1, TU 169, 42).

¹⁰² Matthias KONRADT, „Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium“, in id., *Studien zum Matthäusevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 43–68; HUEBENTHAL, „Kollektives Gedächtnis“, 242.

als Problem empfunden, aber ebenfalls ohne Ausnahme von niemandem mit konsensorientierten Lösungsversuchen zu überwinden gesucht.¹⁰³

2. Inwieweit waren die Tradenten schriftlicher neutestamentlicher Texte von der jüdischen Hochschätzung des feststehenden Wortlautes heiliger Texte beeinflusst?¹⁰⁴ Wie beeinflussen verschiedene Form der Intertextualität die Theorie und Praxis des *Performance Criticism*? Wie sind Performer, wie ist das Publikum mit Schriftziten und Allusionen umgegangen?¹⁰⁵ Die meisten Hörerinnen und Hörer werden um den Ritus der Verlesung heiliger Texte in der Synagoge gewusst haben. Andererseits und zusätzlich ist von der Septuagintaforschung her einzuwenden, dass es schon zur Zeit der Evangelienentstehung und davor eine gewisse Pluralität der heiligen Texte Israels gab, vor allem das Nebeneinander des sog. *Old Greek* und hebraisierender Rezensionen.¹⁰⁶ Als Begründung für Differenzen zwischen Prä- und Folgetext kommt also nicht nur der Verweis auf den Einfluss der mündlichen Präsentationsform z.B. im Gottesdienst in Frage.

3. Auch Stilformen wie Parataxe und direkte Rede sind kein Beweis, dass in einem schriftlichen Textstück eine mündliche Tradition unverändert wiedergegeben wurde, da in der Antike auch schriftlich vorliegende Texte für die mündliche Wiedergabe konzipiert wurden.¹⁰⁷ Ist es vernünftig zu sagen, dass es vor der Kanonisierung keinen feststehenden Text etwa eines Evangeliums etc. gegeben hat?¹⁰⁸ Schon die herkömmliche Zweiquellentheorie stellt diese Ansicht durchaus in Frage.

¹⁰³ Gruppenübergreifend werden analoge Erfahrungen geäußert: Theologische Gegensätze verfestigen sich (1Joh 2,19; Jud 4); das Gespräch zwischen den Gruppen bleibt fruchtlos (vgl. Apk 2,21; Tit 3,20); man erfährt Ablehnung durch andersdenkende Christen (3Joh 9) und mahnt daher ebenfalls zur Distanz (2Tim 3,5; 2Joh 10f.; Apk 2,24f.; Did 11,2; IgnTrall 9,1 u.ö.).

¹⁰⁴ WENDLAND, „Performance Criticism“, 5.

¹⁰⁵ WENDLAND, „Performance Criticism“, 6.

¹⁰⁶ Vgl. u.a. Siegfried KREUZER, „Textformen, Urtext und Bearbeitungen in der Septuaginta der Königebücher“, in *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, hrsg. v. Siegfried Kreuzer, Martin Meiser, Marcus Sigismund, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 18–37 (22–23).

¹⁰⁷ Alan KIRK, „Tradition and Memory in the Gospel of Peter“, in *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte*, hrsg. v. Thomas J. Kraus, und Tobias Nicklas, Berlin: de Gruyter, 2007, 135–158 (141).

¹⁰⁸ WENDLAND, „Performance Criticism“, 6.

4.3. Textanalytische Fragen

1. Offen bleibt die Länge der Sequenzierungen der Performances. Liegt sie, wie Lukas und Matthäus bezeugen, im Bereich einzelner Perikopen¹⁰⁹ oder in größeren zusammenhängenden Abschnitten¹¹⁰ oder in Aufführungen des Gesamttextes?¹¹¹ Die Antwort auf die Frage nach den Sequenzierungen ist nicht unerheblich, da eine Perikope durch die Einordnung in einen größeren Zusammenhang nochmals neue Sinndimensionen hinzugewinnen kann.¹¹²

2. Manche Texte sind kaum für einen mündlichen Vortrag entworfen (Mk 1,1¹¹³; 7,3f., schließlich die Parenthese $\acute{\omicron}$ ἀναγινώσκων νοεῖτω in Mk 13,14, wenn man sie auf den Leser des Markusevangeliums bezieht¹¹⁴) oder setzen den Wortlaut oder die Anordnung anderer Markustexte voraus, so dass hier der Evangelist zumindest bei der Verschriftlichung nachgearbeitet hat (Mk 8,1-10 im Verhältnis zu Mk 6,34-44; Mk 8,14-21; Mk 12,34c – danach fragt von den Eliten und vom Volk tatsächlich keiner Jesus mehr), oder sind längere Schriftzitate, die recht auffällig mit dem Septuagintatext übereinstimmen (Mk 12,10f.), zumal angesichts der mindestens für die erzählte Welt gebrauchten Einleitung „habt ihr nicht gelesen“.¹¹⁵ Ist Mk 15,39 wirklich von Haus aus als Erinnerungstext intendiert gewesen – oder trägt er erst in einer Aufführung nach der Verschriftlichung zu einem Gruppenkonsens bei, der sich der Wahrheit der eigenen Überzeugung

¹⁰⁹ Lukas und Matthäus haben Interkalationen innerhalb einzelner Perikopen wie Mk 5,21-43 übernommen, aber nicht die Verschachtelungen kompletter Perikopen wie Mk 6,14-29 zwischen Mk 6,6-13 und Mk 6,30-44.

¹¹⁰ Nach BREYTENBACH, „Evangelium“, 492 könnten größere Sequenzen wie Mk 1,16–3,12; 3,13–6,31 die Segmente größerer *Performances* gewesen sein.

¹¹¹ BOOMERSHINE, *Messiah*, 15, rechnet mit Gesamtaufführungen, die ca. zwei Stunden dauerten; ähnlich WENDLAND, „Performance Criticism“, 3. DEWEY, „Oral Methods“, 33, will zeigen, dass nicht nur Einzelepisoden, sondern die Komposition des Markusevangeliums als Ganze den Prinzipien der Mündlichkeit verpflichtet ist.

¹¹² HUEBENTHAL, *Markusevangelium*, 157.

¹¹³ Allerdings verweist SHINER, *Proclaiming*, 162, auf die rhythmische Qualität des Verses, hervorgerufen durch die mehrmalige gleichlautende Genitivendung.

¹¹⁴ DEWEY, „Oral Methods“, 35, bezieht die Parenthese auf den Leser des Buches Daniel. Dann ist sie auch in einem mündlichen Vortrag verständlich.

¹¹⁵ Gudrun GUTTENBERGER, „Markus als Schriftgelehrter“, in *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning*, hrsg. v. Geert van Oyen, Leuven: Peeters, 2019, 171–216 (174, 185).

durch dieses *testimonium externum* versichert und zugleich einen wirksamen Kontrast zu der Verspottung Mk 15,29-32 aufbaut?¹¹⁶

3. *Performance Criticism* wäre missverstanden, wenn man die mit den einzelnen Performances immer auch wachsende Reflexion der Performerin oder des Performers außer Acht ließe.¹¹⁷ Die Makrokomposition lässt sich in manchem nur schwer ohne vorhergehende Reflexion im Zuge einer verschrifteten Disposition erklären. Darauf verweisen die Schriftzitate, aber auch Gegebenheiten der Disposition, etwa der Umstand, dass die Regelung längerfristiger, nicht immer speziell jüdisch-halachisch geregelten Lebensbeziehungen just in dem Groß-Abschnitt erscheint, der durch die drei Leidensankündigungen zusammengehalten ist und dass diese an die Jünger gerichteten Leidensankündigungen just nach dem Christusbekenntnis des Petrus eingestellt worden sind.

5. Konsequenzen für das Verständnis des Markusevangeliums

Das Anliegen der folgenden Ausführungen ist es, unter Berücksichtigung der Stärken des vorgestellten Ansatzes und der offenen Fragen ein plausibles Integrativmodell für das Verständnis des Markusevangeliums zu entwickeln. Ein Gegensatz zwischen *Biblical Performance Criticism* und herkömmlicher Exegese muss nicht bestehen.¹¹⁸ Integration in ein Bündel historisch-kritischer Methoden kann freilich nicht Beliebigkeit bedeuten. Einerseits ist nicht nur der mündliche Ursprung der Traditionen, sondern auch die primär mündliche Form ihrer späteren Weitergabe zu betonen, andererseits gilt: Was wir haben, ist der Text – fast nichts davor und wenig danach.¹¹⁹

5.1. *Biblical Performance Criticism und die sprachliche Durchgestaltung des Markustextes*

Der Ansatz des *Biblical Performance Criticism* setzt zu Recht mündliche Performances des Markustextes in griechischer Sprache voraus, denn dessen sprachliche Durchgestaltung ist jenseits möglicher, aber nicht mehr zu rekonstruierender

¹¹⁶ So zu Recht IVERSON, „Performance-Critical Analysis of Mark 15:39“, 349, wie teilweise auch SHINER, *Proclaiming*, 153.

¹¹⁷ Bemerkenswert ist hier der Satz von BULTMANN, *Geschichte*, 347: „die Redaktion des Traditionsgutes setzt nicht erst mit der schriftlichen Fixierung ein.“

¹¹⁸ BOTHA, „Gospel of Mark“, 381.

¹¹⁹ Die Worte „fast nichts davor“ beziehen sich darauf, dass einzelne markinische Worte Parallelen in Q oder im koptischen Thomasevangelium haben.

aramäischer Vorstufen einzelner Traditionselemente in Griechisch erfolgt. Das zeigen mehrere Beobachtungen:

1. Nachgestellte Partikel, die im Aramäischen kein Äquivalent haben, begegnen nicht nur in den erzählenden Partien, sondern auch in der Wiedergabe der Worte Jesu. Das betrifft die Partikel $\delta\acute{\epsilon}$ ¹²⁰, $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ¹²¹, $\mu\acute{\epsilon}\nu$ ¹²² und $\omicron\upsilon\nu$.¹²³ Die Häufigkeit von $\delta\acute{\epsilon}$ in Jesusreden zeigt, dass Traditionen mit unterschiedlichen geographischen Haftpunkten gleichermaßen betroffen sein konnten. In Jesusreden begegnen manchmal auch typisch griechische Konstruktionen wie die Vorausnahme des Genitivattributes¹²⁴, die Trennung des Attributs vom Bezugswort¹²⁵, der substantivierte Artikel¹²⁶ oder die geschlossene Wortstellung.¹²⁷ Nur manche Jesusworte bleiben von solchen Phänomenen unberührt.¹²⁸

2. Viele Perikopen-Einleitungen unterschiedlicher Gattungen sind entweder als Gen. abs.¹²⁹ oder als Partizipialkonstruktion im Nominativ gestaltet¹³⁰, wiederum unterschiedliche mögliche Haftpunkte der Traditionen übergreifend. Für die erstgenannte Konstruktion gibt es ebenfalls kein aramäisches Äquivalent.

Diese Einheitlichkeit der Durchgestaltung spricht keineswegs gegen die These, dass der Autor des heute vorliegenden Textes selbst zu dem Kreis der münd-

¹²⁰ Mk 2,20.21; 3,29; 4,15; 7,11; 10,6.31.40.43; 11,17; 12,26.44; 13,7.9.14.17.18 etc.

¹²¹ Mk 1,38; 4,22.25; 7,10.21.27; 8,35.36.37.38; 9,39.40.41.49; 10,14.27.45; 12,25.44; 13,8.11.19.22.

¹²² Mk 12,5; 14,21.38 sowie in Mk 4,4; 9,12 ohne folgendes $\delta\acute{\epsilon}$.

¹²³ Mk 10,9; 13,35.

¹²⁴ Mk 2,5.9.

¹²⁵ Mk 3,28; 4,30; 7,18.20.

¹²⁶ Mk 8,33; 13,14.16.

¹²⁷ Mk 7,15; 13,17.

¹²⁸ Mk 1,17; 2,27.

¹²⁹ Vgl. u.a. Mk 1,32 (Summarium); Mk 5,21 (Heilungserzählung); Mk 8,1 (Speisungserzählung); Mk 10,17 (Apophthegma); Mk 13,3 (Endzeitrede); Mk 14,3.17.22.43 (Passionsgeschichte).

¹³⁰ Vgl. u.a. Mk 1,16 (Berufungserzählung); Mk 1,29 (Heilungserzählung); Mk 7,24; 9,14 (Exorzismus); Mk 10,1 (Summarium); Mk 12,28.35.41 (Apophthegmen); Mk 14,26 (Passionsgeschichte). Vgl. auch das einleitende $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\iota$ in Mk 8,22 (Bethsaida); Mk 10,46 (Jericho); Mk 14,32 (Passionsgeschichte).

lichen Performer gehört haben wird.¹³¹ Sie erschwert aber die Vorstellung, dass hier nicht nur ein einzelner Autor am Werk war.

Markus war vielleicht, wie später Papias¹³², Sammler verschiedener mündlicher Überlieferungen unterschiedlicher Überlieferungsträger¹³³ mit unterschiedlichen geographischen Haftpunkten, die er, vielleicht als Lehrer in der Gemeinde, wiederholt zu Gehör gebracht hat.¹³⁴ Ob aus Eigeninitiative oder veranlasst durch andere¹³⁵, wird er, vielleicht in mehreren Anläufen¹³⁶, die Überlieferung verschriftlicht¹³⁷ und auf Basis dieser Verschriftlichung weiterhin Performances geleitet haben.¹³⁸ Eine Gesamtauführung scheint mir eher in einer in-group-Situation wahrscheinlich als vor Außenstehenden; darauf deutet die Aufnahme von Mk 6,1-6a; Mk 14,10f.22-24.66-72, aber auch Mk 4,11.34.¹³⁹ Denkbar ist, dass Markus für verschiedene Performances Stoffe ausgewählt bzw. ausgelassen hat. Das könnte das Nebeneinander von Stellen wie Mk 5,11-13 einerseits, Mk 13,13; 14,24 andererseits erklären.

¹³¹ Auch KLEIN, „Methode“, 511, betont die größere Nähe des Evangelisten Markus zur mündlichen Tradition im Vergleich zu Lukas und Matthäus und verweist auf „Merkmale von Erzählfreude“ bei Texten wie Mk 5,1-20.21-43; 11,1-10; 12,1-9.

¹³² Eusebius, *H.e.* III 39,11, GCS 9/1, 290.

¹³³ Dies könnte etwa die Unterschiede der Ausgestaltung formgeschichtlich vergleichbarer Texte wie Mk 1,29-31 einerseits; 7,31-37; 9,14-29 andererseits erklären.

¹³⁴ WIRE, *Case*, 57–58; BREYTENBACH, „Evangelium“, 475.

¹³⁵ Neben Papias vgl. auch Ephrem, *Commentaire de l'Évangile concordant*, 247: *Et occisiones provocaverunt eos, et scripserunt.*

¹³⁶ SHINER, *Proclaiming*, 121. Wir haben natürlich keine Möglichkeit mehr, verschiedene Entwicklungsstufen des jetzt vorhandenen schriftlichen Textes festzustellen.

¹³⁷ Whitney SHINER, „Memory Technology and the Composition of Mark“, in *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark*, hrsg. v. Richard A. Horsley et al., Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006, 147–165 (164); WIRE, *Case*, 50–51.

¹³⁸ Dass Markus das von ihm niedergeschriebene Evangelium selbst gepredigt haben soll, berichtet Eusebius, *H.e.* II 16,1, GCS 9/1, 140: τὸ εὐαγγέλιον ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρῦσαι.

¹³⁹ Der Matthäustext trägt durch Kürzungen der Erzählteile in manchen Wundergeschichten und durch eine andere Charakterzeichnung schon eher das Gepräge einer Verlesung in einem etwas dem Liturgischen angenäherten Rahmen (obwohl Mk 5,13 in Mt 8,32 – wie auch in Lk 8,33 – übernommen wurde; in Mt 9,30 wird eine Gefühlsregung wie Mk 1,41f. geschildert).

Das Markusevangelium basiert auf Leistungen des semantischen wie des episodischen Gedächtnisses¹⁴⁰, mit Hilfe dessen Ereignisse kreativ erinnert werden, enthält aber in seiner jetzigen Gestalt nicht unmittelbar „die Aufzeichnungen von individuellen Zeugen erlebter Ereignisse“.¹⁴¹ Eine Rekonstruktion des Wortlautes vormarkinischer Tradition ist nicht möglich.

5.2. Das Markusevangelium als Text

Das Markusevangelium liegt als schriftlicher Text vor, der von anderen im mündlichen Vortrag, aber (auch) als schriftlicher Text rezipiert wurde. So ist nach den Bedingungen und Ergebnissen der Umwandlung in *literary memory* zu fragen.¹⁴²

Das Individuum des Autors sieht man vor allem in Motiven und Kompositionsprinzipien am Werk, die den Konsens einer Gruppe erzeugen wollen, aber nicht unbedingt von vornherein widerspiegeln. Zu nennen ist das Jüngerunverständnismotiv, das sich zunächst auf das Verstehen der Parabeln Jesu, die Verlässlichkeit der helfenden Macht Jesu und die Hinterfragung bisher geltender Halacha bezieht, dann aber auf die Einsicht in die Notwendigkeit seines Leidens und die ethischen Konsequenzen der Jüngerschaft. Zu nennen sind kataphorische Elemente, die sich auf Elemente zukünftig im Verhältnis zur erzählten Zeit beziehen (Mk 2,20; 9,28f.33-50; 9,1; 10,38f.; 13,9-13).¹⁴³ Zu nennen ist ebenfalls die Funktionsbestimmung des Gottessohntitels in Mk 9,7. Sie ist wohl mündlich vorgetragen worden, spiegelt aber eher die Reflexion auf die Verbindlichkeit der Worte Jesu wider, die Markus schriftlich der Nachwelt einschärfen wollte. Zu verweisen ist weiterhin auf die Schrift-Zitate und Anspielungen. So gewiss von der intensiven Beheimatung der Jesus-Gruppe in der Heiligen Schrift Israels aus-

¹⁴⁰ Vgl. dazu IVERSON, *Performing*, 139–181; Martin MEISER, „Die Jesus-Remembered-Debatte“, *Sacra Scripta* 16 (2018) 150–177 (159–165).

¹⁴¹ BREYTENBACH, „Entwürfe“, 83.

¹⁴² BECKER, *Gedächtnistheorie*, 102.

¹⁴³ Das betrifft auch Mk 3,1-5 im Verhältnis zu Mk 2,23-28: In Mk 2,23-28 muss sich die Gruppe der Anhänger Jesus noch für ihre Sabbathalacha rechtfertigen; Mk 3,1-6 hingegen ist ein Streitgespräch mit umgekehrten Rollen. Die Sabbathalacha der Jesus-Gruppe gilt bereits als Normalfall, demgegenüber die Herzensverstockung (Mk 3,5) der Diskussionspartner Jesu sich rechtfertigen muss.

zugehen ist, so gewiss ist es notwendig, dass jemand diese Beheimatung reflektierend sammelt, herstellt und literarisch organisiert.¹⁴⁴

Im Folgenden ist zu zeigen, wie Markus durch intensive Reflexion seinen Text so gestaltet, dass er überhaupt für andere verwendbar wurde.

5.3. Das Markusevangelium als Text für andere Performer

Im heutigen Markustext fallen einige kurze Notizen auf, die Markus als Performer nicht für sich selbst, sondern für andere eingetragen haben dürfte, die in manchen Details seine Wissensvoraussetzungen nicht teilen. Zu nennen sind neben den bekannten Übersetzungen aus dem Aramäischen folgende Stellen:

- die Angabe, dass Nazareth in Galiläa liegt Mk 1,9,
 - die Erklärung des t.t. κοινός durch ἄνιπτος Mk 7,2,
 - die Verweise auf jüdische Reinheitspraxis Mk 7,3f.,
 - die Währungsumrechnung Mk 12,42,
 - der Verweis auf die Leugnung der Auferstehung durch die Sadduzäer Mk 12,18,
 - der Verweis auf die Funktion der nicht näher bezeichneten αὐλή als Praetorium Mk 15,16.¹⁴⁵
 - der Verweis darauf, dass der „Rüsttag“ der Tag vor dem Sabbat ist Mk 15,42.
- Diese Notizen betreffen äußerliche Sachverhalte, die für Nichtjuden bzw. außerhalb des syropalästinischen Großraums lebende Rezipierende, Hörer oder andere Performer, möglicherweise erst erklärt werden mussten. All das musste Markus nicht für sich selbst notieren. Lukas und Matthäus als zwei dieser anderen Lehrer, denen das Markus-Manuskript zur Verfügung stand, haben manches in ihren Manuskripten denn auch nicht übernommen.¹⁴⁶

¹⁴⁴ GUTTENBERGER, „Markus“, 171 spricht von einer „Schriftgelehrsamkeit“ des Markusevangeliums.

¹⁴⁵ Als Gegensatz dazu vgl. die Notiz ἐν τῇ στάσει in Mk 15,7, die nicht weiter erklärt wird. Erst spätere müssen rätseln, um welchen Aufstand es sich gehandelt haben könnte.

¹⁴⁶ So lässt Matthäus z.B. Mk 7,3f. aus, während er, ähnlich wie Lukas, Mk 12,18 beibehält; Lukas hat die aramäischen Ausdrücke nicht übernommen. Andererseits erklären auch Lukas und Matthäus manches nicht, was bei Markus schon nicht erklärt wurde, etwa die Wendungen „Gottesherrschaft“, „Gottessohn“ und „Menschensohn“ oder den Christustitel. Pontius Pilatus wird hingegen mit Titel eingeführt (Mt 27,1; Lk 3,2 ἡγεμῶν), Herodes Antipas richtig als Tetrarch (Lk 3,2; Mt 14,1) statt als König (Mk 6,14).

Bibliographie

Antike Texte

- Aristides, Apologie, in: Edgar J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914, repr. 1984, 2–23.
- Aristophanes, with the English Translation of Benjamin Bickley Rogers, Vol. I (LCL 178), London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924, repr. 1967.
- Athenagoras, *Legatio pro Christianis* (PTS 3), hrsg. v. Miroslav Marcovich, Berlin / New York: de Gruyter, 1990.
- Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant, version Arménienne* traduite par Louis Leloir (CSCO 145), Louvain: L. Durbecq, 1954.
- Eusebius von Caesarea, *Die Kirchengeschichte*, hrsg. v. Eduard Schwartz, Theodor Mommsen, Bd. 1: Bücher I bis V (GCS 9/1), Leipzig: Hinrichs, 1903.
- Hieronymus, *Vita Hilarionis*, PL 23, 29A–54A.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaëum*, hom. 1–44, PG 57, hom. 45–90, PG 58.
- Justin, *Apologie pour les Chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes, hrsg. v. Charles Munier (SC 507), Paris: Cerf, 2006.
- Makarios Magnes, *Apokritikos*. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung (TU 169), hrsg. v. Ulrich Volp, Berlin – Boston: de Gruyter, 2013.
- Menander, *Reliquiae*, hrsg. v. Alfred Koerte, Pars II, Leipzig: Teubner, 1959.
- Origenes, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, 1: Livres 1–2 (SC 132), Paris: Cerf, 1967; 2: Livres 3–4 (SC 136), Paris: Cerf, 1968.
- Tertullian, *Apologeticum*, cura et studio E. Dekkers (CCSL 1), Turnhout: Brepols, 1954, 77–171.
- Theophylakt, *Enarratio in Evangelium Matthaëi*, PG 123, 139A–488 A.

Sekundärliteratur

- Beavis, Mary Ann, *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4.11–12* (JSNTSS 33), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Becker, Eve-Marie, „Gedächtnistheorie und Literaturgeschichte in der Interpretation des Markusevangeliums“, *ZNT* 47 (2021) 101–106.

- Boomershine, Thomas E., *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark's Passion-resurrection Narrative* (Biblical Performance Criticism 12), Eugene, OR: Cascade Books, 2015.
- Boomershine, Thomas E., „Peter's Denial as Polemic or Confession: The Implication of Media Theory for Biblical Hermeneutics“, *Semeia* 39 (1987) 47–68.
- Botha, Pieter J.J., „Letter Writing and Oral Communication: Suggested Implications for Paul's Letter to the Galatians“, *Scriptura* 42 (1992) 17–34.
- Botha, Pieter J.J., „The Gospel of Mark, Orality Studies and Performance Criticism. Opening Windows on Jesus Traditions“, *Religion and Theology* 25 (2018) 350–393.
- Botha, Pieter J.J., „The Spelling Eye and the Listening Ear. Oral Poetics and New Testament Writings“, *Scriptura* 117 (2018) 1–18.
- Botha, Pieter J.J., „The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence“, in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, hrsg. v. Stanley E. Porter und Thomas H. Olbricht, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 409–428.
- Breytenbach, Cilliers, „Die literarischen Entwürfe der Evangelien und ihr Verhältnis zum historischen Jesus“, in *Jesus Handbuch*, hrsg. v. Jens Schröter, Christine Jacobi unter Mitarbeit von Lena Nogosseck, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 75–86.
- Breytenbach, Cilliers, „Das Evangelium nach Markus – Verschlüsselte Performanz?“, in ders., *The Gospel According to Mark as Episodic Narrative* (NovTSup 182), Leiden – Boston: Brill 2021, 468–497.
- Bultmann, Rudolf, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), hrsg. v. Gerd Theißen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁰1995.
- Davis, Casey W., *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians* (JSNTSS 172), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Dewey, Joanna, „Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience“, *CBQ* 53 (1991) 221–231.
- Dewey, Joanna, *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark* (Biblical Performance Criticism 8), Eugene, OR: Wipf and Stock, 2013.
- Dewey, Joanna, „Oral Methods of Structuring Narrative of Mark“, *Interpretation* 43 (1989) 32–44.
- Dewey, Joanna, „The Survival of Mark's Gospel: A Good Story“, *JBL* 123 (2004) 495–507.
- Doan, William; Terry Giles, *Prophets, Performances, and Power. Performance Criticism of the Hebrew Bible*, London – New York: T&T Clark, 2005.

- Elder, Nick, *Gospel Media: Reading, Writing, and Circulating Jesus Traditions*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2023.
- Guttenberger, Gudrun, „Markus als Schriftgelehrter“, in *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning* (BETHL 301), hrsg. v. Geert van Oyen, Leuven: Peeters, 2019, 171–216.
- Harvey, John D., *Listening to the Text: Oral Patterning of Paul's Letters*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Hearon, Holly E., „The Implications of Orality for Study of the Biblical Texts“, in *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark*, hrsg. v. Richard A. Horsley, Jonathan Draper und John Miles Foley, Minneapolis, MN: Fortress Press: 2006, 3–20.
- Horsley, Richard A., *Hearing the Whole Story*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001.
- Horsley, Richard A., „Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture“, *Oral Tradition* 25 (2010) 93–114.
- Hurtado, Larry W., „Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality’, ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity“, *NTS* 60 (2014) 321–340.
- Huebenthal, Sandra, „Kollektives Gedächtnis, kultureller Rahmen und das Markusevangelium“, in *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning* (BETHL 301), hrsg. v. Geert van Oyen, Leuven: Peeters, 2019, 217–250.
- Huebenthal, Sandra, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Huebenthal, Sandra, „Das Markusevangelium als Gründungsgeschichte verstehen“, *ZNT* 47 (2021) 89–99.
- Iverson, Kelly R., „A Centurion's ‘Confession’: A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39“, *JBL* 130 (2011) 329–350.
- Iverson, Kelly R., „Incongruity, Humor, and Mark: Performance and the Use of Laughter in the Second Gospel (Mark 8.14–21)“, *NTS* 59 (2013) 2–19.
- Iverson, Kelly R., „Oral Fixation or Oral Correction? A Response to Larry Hurtado“, *NTS* 62 (2016) 183–200.
- Iverson, Kelly R., *Performing Early Christian Literature. Audience Experience and Interpretation of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Johnson, William, „Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity“, *American Journal of Philology* 121 (2000) 593–627.

- Kelber, Werner H., „Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space“, *Semeia* 65 (1994) 139–167.
- Kelber, Werner H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*; with a new introduction by the author, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- Kirk, Alan, „Tradition and Memory in the Gospel of Peter“, in *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158), hrsg. v. Thomas J. Kraus und Tobias Nicklas, Berlin – New York: de Gruyter, 2007, 135–158.
- Klein, Hans, *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu / Hermannstadt: Honterus, 2021.
- Klein, Hans, „Zur Methode der Erforschung vormarkinischer Quellen“ (BETL 110), in *The Synoptic Gospels*, hrsg. v. Camille Focant, Leuven: Peeters, 1993, 503–517.
- Konradt, Matthias, „Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium“, in ders., *Studien zum Matthäusevangelium* (WUNT 358), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 43–68.
- Kreuzer, Siegfried, „Textformen, Urtext und Bearbeitungen in der Septuaginta der Königebücher“ (WUNT 286), in *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, hrsg. v. Siegfried Kreuzer, Martin Meiser und Marcus Sigismund, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 18–37.
- Malbon, Elisabeth Struthers, „Echoes and Foreshadowing in Mark 4-8: Reading and Rereading“, *JBL* 112 (1993) 211–230.
- Mancing, Howard, „See the Play, Read the Book“, in *Performance and Cognition: Theatre Studies and the Cognitive Turn* (Routledge Advances in Theatre and Performance Studies), hrsg. v. Bruce McConachie und F. Elizabeth Hart, London: Routledge, 2006, 189–206.
- Meiser, Martin, „Jesus’ Suffering and Ethics: Patristic Exegesis Reconsidered“, in *Gelitten – Gestorben – Auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im frühen Christentum* (WUNT II 273), hrsg. v. Andreas Merkt, Tobias Nicklas und Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 225–238.
- Meiser, Martin, „Die Jesus-Remembered-Debatte“, *Sacra Scripta* 16 (2018) 150–177.
- Meiser, Martin, „Johannes-Passionen bei Johann Sebastian Bach und Georg Philipp Telemann. Libretti im Vergleich“, in *Musikwissenschaft und Theologie im Dialog. Johann Sebastian Bachs „h-Moll-Messe“ und „Johannes-Passion“*, hrsg. v. Dominik Höink und Andreas Jacob, Hildesheim: Olms, 2020, 333–361.
- Oder, Danila, *The Two Gospels of Mark: Performance and Text*, Domus Press [Eigendruck im Selbstverlag], 2019.

- Oestreich, Bernhard, *Performance Criticism of the Pauline Letters*, übers. Lindsay Elias, Brent Blum (Biblical Performance Criticism 12), Eugene, OR: Cascade Books, 2016.
- Ong, Walter J., *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness*, Ithaca, NY – London: Cornell University Press, 1977.
- Ong, Walter J., „Text as Interpretation: Mark and After“, *Semeia* 39 (1987) 7–26.
- Parker, David, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Perry, Peter S., „Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects“, *Religions* 10 (2019) N° 117, <https://doi.org/10.3390/rel10020117>.
- Reiser, Marius, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung* (UTB 2197), Paderborn: Schöningh, 2001.
- Rhoads, David, „Biblical Performance Criticism: Performance as Research“, *OrT* 25 (2010) 157–198.
- Rhoads, David, „Performing the Gospel of Mark“, in ders., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004, 176–201.
- Schröter, Jens, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997.
- Shiner, Whitney, „Memory Technology and the Composition of Mark“, in *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark*, hrsg. v. Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper und John Miles Foley, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006, 147–165.
- Shiner, Whitney, *Proclaiming the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003.
- Spencer, Patrick E., Rez. Whitney Shiner, Proclaiming the Gospel, *SCJ* 8 (2005) 146–149.
- Tolbert, Mary A., *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Wendland, Ernst, „Performance Criticism: Assumptions, Applications, and Assessment“, *TsIsC Talk* 65 (2008) 1–11.
- Wire, Antoinette Clark, *The Case for Mark Composed in Performance* (Biblical Performance Criticism 3), Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011.