

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 35 (1979)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Von Markus zu den Grossen Evangelien  
**Autor:** Binder, Hermann  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878489>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

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

## Von Markus zu den Grossen Evangelien

In seiner «Geschichte der urchristlichen Literatur» schliesst Philipp Vielhauer das Kapitel über die Zweiquellentheorie mit der Feststellung: «Der synoptischen Quellenkritik fällt offenbar nichts Neues mehr ein.»<sup>1</sup> Tatsächlich werden in der neueren Diskussion meist alte Fragen wieder aufgenommen, so etwa die Griesbachsche Hypothese durch W. F. Farmer. Seit dem Aufkommen der Formgeschichte ist die Quellenanalyse überhaupt stark in den Hintergrund gedrängt worden. Trotz dieser Sachlage – oder gerade ihretwegen – sehe ich mich veranlasst, einiges von den Ergebnissen meiner Studien zur Evangelienüberlieferung in Kürze vorzustellen.

### 1.

Für die Vertreter der *Zweiquellentheorie* steht es fest, dass das Mark. vom Matth. und Luk. ausgewertet worden ist. Es bleibt bloss zu entscheiden, ob beiden Grossen Evangelisten der gleiche Mark.-Text vorlag. Nun ist angesichts der Tatsache, dass der 3. Evangelist in der «grossen lukanischen Pause» zwischen Luk. 9, 17 und 9, 18 den Stoff aus Mark. 6, 45 bis 8, 26 auslässt, gefolgt worden, Lukas greife auf ein früheres Stadium der Überlieferung des Mark. zurück, wodurch ein erster Schritt auf einen Ur-Markus hin gesichert wäre.

Eine kritische Analyse des Markus-Textes erweist diese Annahme jedoch als irrig. Versucht man nämlich, im Mark. Zäsuren zwischen einzelnen Überlieferungskomplexen auszumachen, dann ergibt sich bloss, dass das Ende der «grossen lukanischen Pause» mit dem Abschluss der sog. Seegeschichten in Mark. 8, 26 koinzidiert. Aber dies besagt nicht eben viel, da mit Mark. 8, 27 die Passionsgeschichte einsetzt. Es geht da also um eine Zäsur, die Lukas in seiner Darstellung nicht umgehen konnte. Dem Beginn der «grossen lukanischen Pause» entspricht bei Markus in 6, 44/45 jedenfalls keine Zäsur zwischen etwaigen vorgegebenen Überlieferungskomplexen. Bemerkt man fernerhin, dass sich vor und nach der genannten «Pause» Spuren aus Mark. 6, 45 f. aufweisen lassen, und zwar in Luk. 9, 10 (Einfügung von Bethsaida) und Luk. 9, 18 (veränderte Situationsbestimmung der Perikope «Petrusbekenntnis» durch Jesu Beten), dann spricht das deutlich für die Annahme, dass es sich bei den in Mark. 6, 45 bis 8, 26 enthaltenen Stoffen nicht um eine Erweiterung handelt, die nach der Redaktion des Luk. und vor der des Matth. eingebracht worden wäre, sondern dass hier an dem vom Markus-Redaktor gestalteten Evangelium eine Kürzung vorgenommen wurde.

Für eine Kürzung spricht fernerhin, dass im 3. Evangelium die Berichterstattung über eine Nordreise Jesu geflissentlich umgangen wird, was nicht allein auf die bei Tyrus und Sidon lokalisierte Geschichte in Mark. 7, 24 ff., sondern auch auf

<sup>1</sup> Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur (1975), S. 278.

das Petrusbekenntnis in Luk. 9, 18 ff. zutrifft, das nach Lukas nicht bei Caesarea Philippi stattgefunden hat.

Ausserdem scheint der 3. Evangelist bestrebt, Doppelungen in der Darstellung zu vermeiden. Nun finden sich in Mark. 6, 45 bis 8, 26 tatsächlich mehrere Perikopen, deren Stoff im vorhergehenden Text des Mark. schon behandelt wurde. So haben Mark.

- 6, 45–56 («See») in 4, 35–41,
- 7, 1–23 («Reinigung») in 5, 1–43,
- 7, 24–33 («Frau») in 5, 25–34,
- 7, 31 («Aufbruch») in 6, 7,
- 8, 1–10 («Speisung») in 6, 32–44

eine Entsprechung. Die am Mark.-Text vorgenommenen Kürzungen gehen schwerlich auf den letzten Redaktor des Luk., der zu erweitern und nachzutragen pflegt, zurück. Ihm muss ein anderer Redaktor vorausgegangen sein.

Dies wird zur Gewissheit, wenn wir feststellen, dass die Markus-Quelle bei Lukas in zweifacher Weise Verwendung findet: 1. Einerseits bestimmt sie den Aufriss, 2. andererseits werden ihr Nachträge zur Auffüllung der «grossen Einschaltung» (Luk. 9, 51 bis 18, 14) entnommen. Und zwar ist es bezeichnend, dass diese Nachträge gerade aus Mark. 6, 45 bis 8, 26 stammen, nämlich Luk. 11, 37–41 = Mark. 7, 1–23; Luk. 11, 14–29 = Mark. 8, 11–13; Luk. 12, 1 = Mark. 8, 14–21; dazu Luk. 13, 19 f. = Mark. 4, 30–32. Trug der Redaktor des Luk. diese Stoffe nach, was als sicher gelten darf, dann kann aber keinesfalls er es gewesen sein, der Mark. 6, 45 bis 8, 26 wegliess. Es muss dies jener dem Redaktor des Luk. vorausgehender Redaktor gewesen sein. Er benützte das Mark. als Leitfaden für seine Evangelienhandschrift und schuf dabei die «grossen lukanischen Pauses». Der zweite Redaktor des Luk. konstatierte diese Kürzung und trug die erwähnten Stücke des Markus-Stoffes nach, jedoch nicht aufgrund der Markus-Fassung, sondern, was sich durch Textvergleichung leicht nachweisen lässt, aufgrund der Fassung des Matth. Das heisst: dem Redaktor des Luk. stand ausser dem ihm zugänglichen, verkürzten Markus-Text zwar nicht das Mark. zur Verfügung, wohl aber das Matth., insofern es das unverkürzte Mark. enthielt.

Wir haben demnach zwischen dem Redaktor des Luk. und einem Tradenten des Mark. zu unterscheiden, der nach der Redaktion des Mark. und vor der des Luk. ein «Zwischenevangelium» schrieb. Es war eine Vorstufe unseres Luk., kann jedoch mit dem von B. H. Streeter erschlossenen «Protolukas» nicht gleichgesetzt werden. «Protolukas» wird als eine Kompilation von Q und LS vorgestellt, während ich ausdrücklich auf eine Nachbearbeitung des Mark. hinweisen möchte, für die sich die Bezeichnung *Deuteromarkus* nahelegt, dies auch im Hinblick darauf, dass jenes Vorevangelium nicht nur dem Luk., sondern auch dem Matth. als Quelle diente.

Für letzteres sprechen die sog. «minor agreements», deren ich 542 zähle. Aber von diesen innerhalb des Markus-Stoffes konstatierbaren Übereinstimmungen zwi-

schen Matth. und Luk., bei denen sie sich gegen das Mark. abheben, bezeugen nur wenige, nämlich die in Luk. 11, 14–18, 29, 37–41, 12, 1 und 13, 19 enthaltenen, die literarische Abhängigkeit des Luk. vom Matth. Andererseits erbringen sie jedoch nicht etwa den Beweis, dass Matthäus den Lukas benutzt hat. Sie sind vielmehr ein Anzeichen dafür, dass beide Grossen Evangelisten im Blick auf den Markus-Stoff von dem Zwischenevangelium des Deuteromarkus abhängig sind.

Dieses Zwischenevangelium war nun aber nicht lediglich eine kürzende Nachbearbeitung des Mark., sondern es haben in ihm auch andere Überlieferungen Aufnahme gefunden. Vor allem war das die Redenquelle (Q), die Deuteromarkus als Ersatz für die aus dem Markus-Stoff übergegangenen Stücke heranzog, oder anders ausgedrückt: Deuteromarkus liess Teile aus dem Mark. weg, um für Q Raum zu schaffen. Deuteromarkus schuf eine *Komilation von Mark. und Q*. Auf die Frage, ob in diesem Zwischenevangelium nicht auch die Vorgeschichte in einer den Grossen Evangelien vorausgehenden Gestalt enthalten war, möchte ich hier nicht eingehen.

Die landläufige Zweiquellentheorie urteilt, dass erst Matthäus und Lukas die Redenquelle redaktionell verarbeiteten, dass beide sie entweder unmittelbar und unabhängig voneinander benützten oder dass Q ihnen in verschiedener Gestalt vorlag, und begründet dies damit, dass bei der vergleichenden Exegese der Q-Texte einmal der Matthäus-Version, einmal der Lukas-Version die authentischere Gestalt zuerkannt werden müsse. Von der Deuteromarkus-Theorie her ergibt sich eine andere Sicht:

a) Derjenige Teil der Logien, bei denen sich wahrscheinlich machen lässt, dass die lukanische Fassung die authentischere ist, stammt aus Deuteromarkus. Es ist naheliegend anzunehmen, dass sich durch deren Identifizierung auch betreffend die ursprüngliche Folge der Q-Perikopen Entscheidendes ausmachen lässt.

b) Der andere Teil des Q-Stoffes, bei dem der Matthäus-Text sich gegenüber dem des 3. Evangelisten als ursprünglich erweist, gehörte nicht zu Deuteromarkus, sondern wurde vom Redaktor des Lukas aus dem Matth. zur Ergänzung herangezogen, war also matthäisches Sondergut. Dabei handelt es sich um kleinere Interpolationen, aber z. T. auch um grössere Zusätze, die bei der Feststellung weder des Inhalts von Deuteromarkus (und Q) noch des Aufrisses von Q in Betracht gezogen werden dürfen. Das sind hauptsächlich folgende Stücke:

die Ausweitung der Versuchungsgeschichte (Luk. 4, 2b–13 = Matth. 4, 2–11),  
die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum (Luk. 7, 1–10 = Matth. 8, 5–13),  
das Wehe über die galiläischen Städte (Luk. 10, 13–16 = Matth. 11, 15, 20–24),  
die Zeichenforderung (Luk. 11, 29–32 = Matth. 12, 28–42),  
die Weherede gegen die Pharisäer (Luk. 11, 37 – 12, 1 = Matth. 23),  
die Sprüche vom Schätzesammeln (Luk. 12, 33–34 = Matth. 6, 19 f.),  
die Sprüche über die Wachsamkeit (Luk. 12, 35–46 = Matth. 25, 1–13; 24, 43–51),  
die Empfehlung des Ausgleichs mit dem Widersacher (Luk. 12, 57–59 = Matth. 5, 25 f.),  
die Dublette des Gleichnisses vom Sauerteig (Luk. 13, 20 f. = Matth. 13, 33),  
das Bild von der engen Pforte und vom Gericht (Luk. 13, 23–30 = Matth. 7, 13 f.; 8, 11 f.; 19, 30; 25, 10–12),

die Weissagung über Jerusalem (Luk. 13, 34 f. = Matth. 23, 27–29),  
 die Bedingungen der Jüngerschaft (Luk. 14, 25–35 = Matth. 5, 13; 10, 37 f.),  
 die kleine «lukanische Apokalypse» (Luk. 17, 22–37 = Matth. 24, 20–42),  
 die Aussage über die Zwölf im Endgeschehen (Luk. 22, 28–30 = Matth. 19, 28).

## 2.

Die Meinung, die von der Mehrzahl der Vertreter der traditionellen Zweiqueulentheorie verfochten wird, dass der *Aufriss von Q* im Luk. besser gewahrt sei als im Matth., darf aufrechterhalten bleiben, muss aber von der Deuteromarkus-Theorie aus ergänzt werden: Die Rekonstruktion der ursprünglichen Q-Quelle kann nur gelingen, wenn man die vom Redaktor des Luk. aus dem Matth. herangezogenen Ergänzungen ausscheidet. Geschieht das, dann bleibt – ähnlich wie beim Markus-Stoff – der den Aufriss bestimmende Q-Stoff des Deuteromarkus übrig.

Der ursprüngliche Aufriss von Q ist durch den Redaktor des Luk. dennoch irgendwie gestört worden, nicht allein durch Hinzufügung, sondern auch durch eine gewichtige Umstellung: Unter dem Eindruck der Matthäus-Folge nahm der Redaktor des Luk. eine Vorverlegung der «Feldrede» (Luk. 6, 20–49) vor. Es müsste doch auffallen, dass diese nach Mark. 3, 18 eingefügte Rede damit denselben Platz erhält, wie ihn die «Bergpredigt» des Matth. (5–7) einnimmt, d. h. sie folgt der Jüngerberufung (Matth. 4, 18–25 = Luk. 6, 11–19), wo ihr die Funktion einer «Inaugurationsrede» zugewiesen ist. Die Abhängigkeit vom Matth. bestätigt der Bergpredigt entsprechende Beginn der Feldrede (Seligpreisungen), so auch ihr Schluss (Gleichnis vom Hausbau). Stellen wir ausserdem fest, dass die sog. «kleine Einschaltung» in Luk. 6, 20 bis 8, 3, zu der die Feldrede gehört, auch lukanisches Sondergut enthält, das erst der Redaktor des Luk. hinzufügte, dann spricht auch dies dafür, dass *er* hier die Feder führt. Der in Luk. 6, 20–49 enthaltene Stoff stand ursprünglich an einer anderen Stelle: Vermutlich folgte er auf den Lobpreis des Vaters und die Seligpreisung der Zeugen seines Heils (Luk. 10, 21–24), schliessen doch die Seligpreisungen aus Luk. 6, 20 ff. hier gut an.

Die Vorverlegung der Feldrede trennte die in Luk. 3, 7–9. 17 und 7, 18–35 enthaltenen Traditionen über den Täufer, die vorher sicher zusammengeschlossen waren und wahrscheinlich den Beginn der Q-Quelle bildeten.

Die Tradition über den Täufer schliesst mit dem Gleichnis von den spielenden Kindern (Luk. 7, 31–35), d. h. mit der Feststellung, dass es Menschen gibt, die für das Verstehen der Schritte der Heilsgeschichte – ob es sich nun um den Vorboten oder um den eigentlichen Heilsträger handelt – Empfänglichkeit zeigen, und andere, die dafür unempfänglich sind. Damit ist zu dem Werk des Gottgesandten übergeleitet, in dessen Nachfolge es gilt einzutreten und zu verbleiben (Luk. 9, 57–62). Die Aufgabe derer, die in die Nachfolge treten, schildert Luk. 10, 2–16. Daran schliesst die Versicherung an, dass durch die Wirksamkeit der Nachfolger Gottes guter, gnädiger Wille zur Durchsetzung kommt (Luk. 10, 21–24 und 6, 20 ff.), sowie Anweisungen für das konkrete Verhalten beim Erfüllen der Missionsaufgabe (Luk. 6, 27–45).

Beginnend mit dem Gleichnis vom Hausbau (Luk. 6, 47–49) ist nicht mehr der Gang, sondern das Ergebnis des Missionswirkens dargestellt: Die Nachfolger und die von ihnen Gewonnenen erlangen, indem sie zu Jesus kommen (V. 47a), den Zugang zu dem auf dem Felsen erbauten, unerschütterlichen «Haus», d. h. zur Geborgenheit in Gott. Daraufhin bitten die Jünger, ihnen Anweisungen zu rechtem Beten zu geben, damit ihnen der Zugang zu jener Geborgenheit eröffnet werde (Luk. 11, 1). Dieser Bitte entspricht Jesus, indem er die Seinen das Vaterunser lehrt (Luk. 11, 2–4).

Mit dem Vaterunser hat die Redenquelle ihre Mitte erreicht, und diese bleibt nun bestimend für die weiteren Ausführungen, die als Interpretationen zu den Bitten dieses Gebets verstanden werden wollen.

Die «1. Bitte», «geheiligt werde dein Name», ist keine eigentliche Bitte, sondern gehört zur Anrede, die dem Gott gilt, der im Sinne der «2. Bitte» seine Herrschaft über die ihn Bittenden ermöglichen will. Erläutert wird dies durch die Sprüche in Luk. 11, 9–13, die bei Lukas anders als bei Matthäus (7, 7–11) nicht objektlos bleiben, sondern durch die Erwähnung der Gabe des Geistes eindeutig auf das Reich hinzielen. – Die «3. Bitte» des Vaterunser, «dein Wille geschehe», von vielen Textkritikern als Eintragung aus dem Matth. angesehen, könnte, da sie textkritisch gut bezeugt ist, vielleicht dennoch zum ursprünglichen Bestand des Gebets gehören. In ihr geht es um eine von Gott erbetene Hilfe gegen die Furcht vor mancherlei Willensaktionen, die sich neben dem Willen Gottes in den Vordergrund drängen. Die Sprüche über das Fürchten (Luk. 12, 4–12), vielleicht auch das Wort von der «kleinen Herde» (Luk. 12, 32), sind die dazugehörende Interpretation: Gott, der scheinbar wertlose Geschöpfe (Spatzen) nicht vergisst, wird die, die sich seinem Willen einfügen, also für seine Herrschaft einen höheren Wert repräsentieren, nicht im Stich lassen. – Die «4. Bitte», die um das tägliche Brot, wird in Luk. 12, 22–34 dahingehend erläutert, dass alle Sorge Gott anheimgestellt werden darf. Wenn er unnützen Vögeln Nahrung gibt und vergängliche Blumen prächtig kleidet, dann darf sein Sorgen für den ihm dienenden Menschen zur Gewissheit werden. (Die Sprüche aus Luk. 12, 4–12 und 12, 22–34 erscheinen formal und inhaltlich nun allerdings so sehr zusammengeschlossen, dass beide Stellen auf die «4. Bitte» bezogen werden könnten. Dann bliebe die «3. Bitte» im Luk. dennoch aus.) Die Gewissheit, dass Gott im notvollen Leben hilft, wird ergänzend durch das Gleichnis in Luk. 14, 16–24 bestärkt: Gott bereitet den Seinen das eigentliche Mahl, und die Einladung dazu darf nicht missachtet werden. Vielleicht wurde dies Gleichnis durch die Sprüche in Luk. 12, 49–56 (Leidensansage und Zeichen der Zeit) eingeleitet. – Die Antwort auf die Bitte um Sündenvergebung, die «5. Bitte», wird im Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und Groschen in Luk. 14, 4–10 erteilt. – Die «6. Bitte» des Vaterunser, die die Anfechtung zum Inhalt hat, interpretieren die Sprüche aus Luk. 17, 1. 3 f. Der nüchternen Feststellung, dass skándala nicht aus der Welt geschafft werden können, entspricht die warnende Mahnung, selber nicht zu den Ärgernisgebern zu gehören.

Den Abschluss von Q bildet das Gleichnis von den anvertrauten Minen in Luk. 19, 11–27, das – von 16, 10 und 19, 10 eingerahmt – 15, 4–10 und 17, 1–4

angeschlossen erscheint. Werden Einleitung und Schluss des Gleichnisses als lukanische Zusätze getilgt, dann enthält es die Zusage an die Jüngerschaft, dass der, der sich im Werke Gottes gewinnbringend betätigt, bedeutsamerer Aufträge gewürdigt werden wird, während der, der versagt, Auftrag und Vollmacht verliert. Damit ist das Ende der ursprünglichen Q-Quelle erreicht.

Nach Ausschaltung der aus dem Matth. bezogenen Ergänzungen sind wir also in der Lage, aus dem Luk. den ursprünglichen Aufriss und Umfang einer Schrift von grosser innerer Geschlossenheit zu rekonstruieren, eines Vorevangeliums von überwiegend uneschatologischem Charakter, was nicht einer vorgefassten Meinung entspricht, sondern als Ergebnis exegetischer und quellenkritischer Bemühungen verstanden werden will und als Hinweis auf ein frühes Stadium der christlichen Überlieferung gewertet werden darf. Q beginnt mit dem Auftreten des Vorboten, lenkt dann den Blick auf den Gottgesandten und seine Nachfolger, spricht von der Geborgenheit, die in Jesu Gemeinschaft durch das Gebet erreicht wird, und führt so auf das Vaterunser hin. Daran wird die thematische Entfaltung dieses Gebets angeschlossen. Am Ende der Schrift steht die Verheissung der Vollmacht für die, die in Gottes Werk zu wirken bereit sind. Dass dies Vorevangelium einer Passionsgeschichte entbehren konnte, das ist, auch im Blick auf das Thomasevangelium, verständlich.

### 3.

Es sollte in diesem Beitrag aber vor allem darauf hingewiesen werden, dass diese *Ur-Q-Schrift mit dem Mark. kompiliert* wurde. An zwei Stellen wurde sie in den Markus-Stoff eingefügt; einmal dort, wo Markus über das Auftreten Johannes des Täufers berichtet, und dann dort, wo er Spruchgut bringt, Mark. 9, 42 bis 10, 12, das zugunsten des neuen Redestoffes ausbleibt, gleich dem Stoff aus 6, 45 bis 8, 26. Das ergab ein Zwischenevangelium, *Deuteromarkus*, das dem Matth. und Luk. als Grundschrift diente. Matthäus benützte dies Zwischenevangelium wie auch das Mark. so, dass er den Stoff seinem Schema entsprechend zerteilte, Lukas so, dass er den Stoff im grossen ganzen (Ausnahme «Feldrede») unberührt liess, ihn aber mit Matthäus-Stoff und Sondergut anreicherte.

Bringt nun dieser Beitrag, den ich anlässlich des 33. Kongresses der Stud. N.T. Soc. in Chatenay-Malabry bei Paris (24.–28. Juli 1978) in der von Prof. Bo Reicke geleiteten Seminargruppe «Das synoptische Problem» lieferte, für die synoptische Quellenkritik ein «Neues»? Im Verlauf der Gespräche zeigte sich, dass Prof. Albert Fuchs (Linz) in seiner Promotionsschrift eine verlorengegangene Nachbearbeitung des Mark. erschlossen und für diese die Bezeichnung «Deutero-Markus» vorschlagen hat, wobei er allerdings bloss an eine «2. Auflage» des Mark. denkt.<sup>2</sup> Noch mehr nähert sich Abbé Jean Carmignac der Deuteromarkus-Theorie, wenn er an eine Kompilation eines hebräischen Mark. mit «Documents hébreux» (= Q),

<sup>2</sup> A. Fuchs, Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik, = *Analecta biblica*, 49 (1971).

somit an ein hebräisch geschriebenes Zwischenevangelium, «évangile perdu» (= «Marc transformé») hinweist.<sup>3</sup> Es besteht also auch sonst Offenheit für die Deuteromarkus-Hypothese. Freilich darf sie zunächst nicht mehr als eine Arbeitshypothese sein wollen. Doch könnte diese sich sowohl bei der Auslegung der einzelnen Texte wie auch beim Studium des synoptischen Problems als hilfreich erweisen.

*Hermann Binder, Sibiu/Hermannstadt*

<sup>3</sup> J. Carmignac, *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels: Annual of the Swed.Theol.Inst.*, 7 (1970).