

Pierre Grelot

Die Tradition – Quelle und Milieu der Schrift

Lange Zeit hindurch hat sich in der Theologie das Problem des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition nur auf der Ebene: im Kanon *fixierte* Heilige Schrift – *kirchliche* Tradition als Erbin der Apostel, gestellt. Das gilt sowohl für die Kontroverse zwischen evangelischer und katholischer Dogmatik als auch für die Diskussion «über die zwei Quellen der Offenbarung» unter katholischen Theologen. Doch ist es der Mühe wert, das Problem auch auf einer anderen Ebene zu durchleuchten: der Ebene der lebendigen Tradition, in der die Schrift zugleich ihre Quelle und ihren Lebensraum hat. Dieses Thema soll hier für beide Testamente untersucht werden, wobei wir Christus, der am Angelpunkt zwischen beiden steht, einen besonderen Platz einräumen.

I

«Das Alte Testament», schreibt P.H. Menoud, «kennt die Idee einer Tradition nicht... Im Rahmen des Bundes der Verheißungen eine Tradition errichten, heißt menschliche Gesichtspunkte in die Heilsgeschichte einführen, deren Plan Gott festgelegt und deren Ablauf er vorgesehen hat, – heißt zu einem Gegebenen, dessen einzig legitimes Komplement Jesus Christus ist, willkürlich etwas hinzufügen. Daher verwirft auch Jesus selbst die Tradition der Alten als Menschentradition.»¹ Eine Apologie des *Scriptura sola*? Es ist wahrscheinlicher, daß der Artikel *παράδοσις* des *Theologischen Wörterbuches* von Kittel die Erklärung für dieses Urteil gibt: Trotz seiner Konzentration auf die Frage nach dem Vokabular findet es in der Septuaginta

tatsächlich keine Entsprechung zu dem Wort, das es untersucht. Doch genügt das, um die biblische Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang zu erfassen? So gesehen gäbe es im Alten Testament auch keine Idee der Verheißung, denn das Hebräische hat kein besonderes Wort dafür. Doch wer würde daraus eine solche Schlußfolgerung ziehen? Das Problem muß also doch auf einem anderen Weg angegangen und untersucht werden. Die Rolle der Tradition in den alten orientalischen Religionen liefert uns ein nützliches Vergleichselement.

1. Die Tradition in den alt-orientalischen Religionen

Im alten Orient ist die Religion aufs engste mit den Strukturen der menschlichen Gemeinschaft verknüpft, die sie praktiziert. Sie ist auch den Folgen der Ereignisse ausgesetzt, die das Antlitz der Gesellschaft wandeln: Wir beobachten das bei der Einnahme Babylons durch Cyrus oder den Eroberungen Alexanders. Doch ist diese Entwicklung der Kulte im Endergebnis weniger ins Auge fallend als ihre universale Kontinuität. Denn es handelt sich bei ihnen nicht um *historische* Religionen, die auf bestimmte Gründerpersönlichkeiten wie Buddha oder Mohammed zurückgehen (eine Ausnahme bildet vielleicht die Reform Zoroasters, die noch Probleme aufgibt). Vielmehr handelt es sich um *traditionelle* Religionen, deren Ursprung sich im Dunkel der Zeiten verliert und deren synkretistischer Geist sich mühelos den Ereignissen der Geschichte anpaßt. Zu Zeiten, in denen die Integration des Sozialen und Religiösen total ist, er-

greift ihr Gehalt alle Lebensbereiche. Ihre Glaubensaussagen und ihre Darstellungen, die in mehr oder weniger komplizierten Mythologien aufgebaut sind, ihr Ritual und ihre Gebetsformulare, ihre Praktiken der Vergöttlichung und magischen Techniken usw.... tendieren dahin, sich in Gesten und Texten zu fixieren, die das religiöse Denken und Handeln regeln. Die Weitergabe dieses komplexen Materials läßt eine Tradition entstehen, die eng verknüpft ist mit dem kulturellen Niveau und den Strukturen der Gesellschaft.

In einem ersten Stadium werden Mythen und Riten der lebendigen Erinnerung anvertraut, die einen bevorzugten Platz in allen sozialen Kreisen einnimmt: in der Gemeinschaft der Familie, des Clans oder des Stammes; in spezialisierten Beamten- oder Priesterklassen. In einem späteren Stadium gibt das Auftauchen der Schriftsysteme ein vollendetes Mittel, das dem lebendigen Gedächtnis hilft, seine Aufgabe zu erfüllen. Unter diesen Bedingungen werden dann die großen Mythen gesammelt, sowie die Rituale (denen viele Rubriken fehlen!), die Gebetsformulare, die Orakel, usw.... Dieser glückliche Umstand hat sie bis auf unsere Zeit erhalten, während die zugehörigen Religionen für immer untergegangen sind. Dennoch hinderte die Existenz einer, im Einzelfalle mehr oder weniger beachtlichen, schriftlichen Literatur die lebendige Tradition niemals, sich um die schriftliche herum in ihren mündlichen und praktischen Formen zu verewigen, als Lebensraum, dem die Literatur zugeordnet war und aus dem sie ihre konstituierenden Elemente nahm. Natürlich konnten die großen Peripetien der Geschichte zu gewaltsamen Brüchen führen oder Keime für eine Umwandlung einführen. Doch die Eroberer selbst legten Wert darauf, den Kult in den Heiligtümern der von ihnen unterworfenen Länder zu fördern, und zwar so weitgehend, daß die religiöse Tradition sich darin anstandslos verewigen konnte: so in Babylon nach den Eroberungen des Cyrus oder in Ägypten nach denen Alexanders des Großen.

2. Die religiöse Überlieferung im Alten Testament

Verglichen mit diesem allgemeingültigen Sachverhalt bietet die Religion Israels einen unbestreitbar neuen Aspekt, – nicht allein durch den Monotheismus, der sich in ihr durchsetzt, sondern außerdem durch den besonderen Platz, den das *Wort Gottes* in ihr einnimmt, dessen Treuhänder die Propheten – im weiteren Sinne des Wortes – sind. Daher kön-

nen auch die ihr eigentümlichen religiösen Werte keinesfalls als traditionsgegeben im üblichen Sinne angesehen werden. Sie sind vielmehr durch Zeugen göttlicher Offenbarung zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt in die Geschichte eingebrochen. – «In grauer Vorzeit haben eure Ahnen jenseits des Stromes gewohnt und dienten anderen Göttern... Da wählte ich mir Abraham aus dem Land des Stromes...» (Jos 24, 2f.). So beginnt das Alte Testament mit einer radikalen Umwandlung der bisherigen religiösen Tradition, und zwar ausgehend von einer prophetischen Erfahrung, die dem Vater des Volkes gewährt wurde. In der Folgezeit setzt das Wort Gottes weiter in den Jahrhunderten durch historisch greifbare Hochzeiten seine Marksteine. Nachdem es durch die Propheten zu einem Ereignis geworden ist, das seinen bestimmten Platz in der Geschichte einnimmt, beginnt es sich eben dadurch mit der anderen, an der Quelle des Glaubens stehenden Grundwirklichkeit zu überschneiden: der Abfolge historischer Ereignisse, die – wozu die Propheten auffordern – als Plan Gottes erkannt werden sollen. Die beiden Elemente, welche Israels Religion geschaffen haben, sind also: die Botschaft der Propheten – verstanden als Träger des Wortes Gottes – und die heilige Geschichte – verstanden als Kundgebung der Taten Gottes.

Doch ist das Subjekt, das diese Botschaft empfängt und diese Geschichte erlebt, nicht eine gestaltlose Masse von Individuen. Es ist das *Volk Gottes*, eine organisierte Gemeinschaft, in unauflöslicher Weise zugleich zeitlich und religiös, dessen Spur man von der Zeit der Patriarchen bis zum Neuen Testament verfolgen kann. Im Laufe der Jahrhunderte erfahren seine Strukturen viele Wandlungen: vom Nomadenstamm und dem Bund der zwölf Stämme zur Theokratie der persischen Epoche und zum herodianischen Reich unter Roms Oberhoheit. Doch unter diesen Umwandlungen an der Oberfläche verleiht die religiöse Berufung Israels der Gesellschaft, die von ihnen betroffen ist, einen einzigartigen Sinn: Israel ist das Volk Gottes, das heilige Volk (Ex 19, 5–6; Deut 7, 6), berufen, Gott zu dienen durch Beobachtung seines Kultes, Befolgung seiner Gebote, Erfüllung seiner Absichten in der Geschichte und ein Zeugnis von ihm vor der Welt. Doch wie sollte man von einem *Volk Gottes* sprechen, ohne im gleichen Augenblick an die *lebendige Tradition* dieser menschlichen Gemeinschaft zu erinnern, deren gesamte Existenz eine vom Wort Gottes festgesetzte Bedeutung besitzt? Fügen sich doch alle Seiten seines sozialen Lebens in

diesen Zusammenhang hinein: das Leben in der Familie wie die bürgerlichen Institutionen, der Krieg wie der Gottesdienst. In all diesen Punkten ruft das Wort Gottes unbestreitbare Wandlungen im Verhältnis zu den Gebräuchen der ältesten Tradition hervor. Doch innerhalb dieser Wandlungen zeigen sich die Linien einer Kontinuität, welche die Sitten und Gebräuche Israels mit denen des umgebenden Raumes verknüpfen, zum Beispiel auf dem Gebiet der religiösen Riten und Phraseologie. Darüber hinaus aber wird jedes Wort Gottes und jede Wandlung, die es mit sich bringt, zu einem geheiligten Depositum, das von nun an Gegenstand einer Weitergabe durch Tradition wird. So sind das Wort und die Taten Gottes zugleich Schöpfer und Gegenstand der Tradition.

In dem Zusammenhang wären die *Lebensräume* zu untersuchen, in denen diese Tradition sich erhält, und die *Funktionen*, die den Auftrag haben, über sie zu wachen. Die Soziologie einer jeden Epoche würde hierzu sehr unterschiedliche Angaben liefern. Zu allen Zeiten ist die Familie ein bevorzugter Platz, wo Riten, Gebräuche, Glaubensvorstellungen und Erinnerungen aus der heiligen Geschichte weitergegeben werden (Ex 12, 26–27; 13, 14–15). Doch wären hier auch die Stämme und ihre Vollversammlung zu nennen (vgl. Jos 24); die Verwaltung des zentralisierten Reiches; die in den verschiedenen Ländern verstreuten Heiligtümer und der Nationaltempel von Jerusalem usw.... Die Erhaltung des Erbes der Patriarchen, des Moses und der Propheten ist tatsächlich die erste Aufgabe der Priester, der Treuhänder des Rechtes und des Gottesdienstes, der Führer und der Könige, der für das nationale Leben Verantwortlichen, der Schriftgelehrten, der Bewahrer der Weisheit der Vorfahren. Hier beobachten wir eine ganz deutliche Paralleltät mit allen religiösen Traditionen des orientalischen Raumes. Nicht als wäre das Wort Gottes wie in ihnen den Zufälligkeiten einer *rein menschlichen* Institution anvertraut: Obwohl der Geist Gottes nicht alle Inhaber der genannten Funktionen mit demselben Grade der Amtsgewalt bekleidet, wie die Propheten, steht er ihrer Tätigkeit nicht fern, vorausgesetzt, sie zeigen sich bereit und fügsam für ihn. Die Berichtstatter der heiligen Geschichte stellen dies gelegentlich für Führer des Volkes oder Könige fest (Deut 34, 9; Rich 6, 11–40; 1 Sam 10, 10 und 11, 6), der Chronist für die Tempelsänger (1 Chr 25, 1–3), Ben Sira und das Buch der Weisheit für die Weisen und Schriftgelehrten (Sir 39, 1–9; 51, 13–26; Weish 7, 15–21; 8, 21; 9, 17). So wird die

Tradition des Volkes Gottes, der durch stets unvorhersehbare Wendungen von Propheten Richtung und Weg gewiesen ist, zugleich durch *charismatische Funktionen* strukturiert, die über die getreue Bewahrung ihres Inhaltes wachen. Dennoch verbleibende Doppeldeutigkeiten liegen an der konkreten, praktischen Haltung, die die Inhaber dieser Funktionen eingenommen haben.

3. Die Entstehung der Schrift in der Tradition

Die Formen, die die Tradition Israels angenommen hat, sind der Entwicklung seiner Kultur gefolgt. Wie überall anders, hat man auch hier zunächst mit einer mündlichen Tradition zu rechnen, die vor Beginn des Schriftgebrauches und dann mit ihm zusammen vorhanden war. Für die Zeit der Patriarchen ist sie die einzige Überlieferungsform, die die Genesis errahnen läßt. Zur Zeit des Moses erobert die Schrift einen zwar realen, aber noch sehr begrenzten Raum: Wenn man auf Tafeln die «Zehn Worte» niederschreibt, die die Charta des Bundes bilden (Ex 31, 18 E; 35, 28 J), wird die Existenz des levitischen Priestertums für lange Zeit genügen, um die Bewahrung des Rechtes und des Kultes sicherzustellen, sei es durch praktische Initiation in das Ritual, sei es durch Memorieren der Texte. In diesem Rahmen entwickelt sich das mosaische Vermächtnis unter dem Druck verschiedener Erfordernisse und Notwendigkeiten: Anwendung der Torah auf konkret eintretende Fälle, Vergegenwärtigung der Ereignisse der heiligen Geschichte nach den Bedürfnissen der Zeit und der Menschen, Bereicherung oder Anpassung der Riten nach der Landnahme in Kanaan, nach der babylonischen Gefangenschaft usw. Von der Zeit an tauchen nach und nach schriftlich fixierte Texte auf, doch ihre Zusammenstellung ruht buchstäblich in der Grundtradition, die sie trägt. Aus ihr schöpfen sie ihren wesentlichen Stoff; sie übernehmen ihre literarische Form, auch auf die Gefahr hin, sie bearbeiten zu müssen, um sie einer neuen, kulturellen Situation anzupassen; sie legen ihren Inhalt vor, entsprechend den geistlichen Bedürfnissen dieser oder jener Epoche.

Die kritischen Methoden auf den Pentateuch anwenden, um soweit möglich die Geschichte seiner Entstehung zu rekonstruieren, indem man die einzelnen Schichten in den Zusammenhang ihrer Entstehungszeit hineinstellt, bedeutet daher am Leben selbst einen besonders wichtigen Aspekt der Tradition Israels bis zur endgültigen Festlegung der

Torah studieren, die vermutlich mit der Sendung des Esdras zusammenfällt. Läßt sich dieses Verfahren auch nicht ohne eine gewisse Unsicherheit und ein tastendes Suchen durchführen, so bereichert es doch andererseits in hohem Maße die Kenntnis vom Volke Gottes und von seinen Schriften. Wenn ihr Standort in der Geschichte, im sozialen Leben und in den Institutionen einmal geklärt ist, lassen sich hernach ihre literarischen Formen und ihre Bedeutung leichter richtig beurteilen und einschätzen. Diese Geschichte des Pentateuch ist im übrigen unentwirrbar mit der der übrigen Bücher vermischt: mit der Geschichte der historischen Bücher von Josue bis zu den Königen, der Zusammenstellung der prophetischen Schriften, der alten Psalmen- und Sprüchesammlungen... Auf allen diesen Gebieten wurzelt die schriftliche Fixierung der Werke, die ebenfalls sukzessive Schichten aufweisen kann, immer in der mündlichen Tradition, deren eigene Gesetze nicht von der Kritik übersehen werden dürfen.

Zu Anfang unseres Jahrhunderts achtete die Exegese noch recht wenig auf diesen Aspekt der Dinge. Seitdem hat eine durch die Ethnologie vermittelte eingehendere Kenntnis von den alten Kulturen und den Parallelen zwischen ihnen sowie eine fortgeschrittenere Untersuchung der literarischen Genera der Bibel und ihrer Beziehungen zu dem Lebensraum, der sich ihrer bediente, ein neues Licht auf diese Frage geworfen. Hier sind die Arbeiten der auf den Spuren von J. Pedersen, S. Mowinckel, H. S. Nyberg und H. Birkeland wandelnden skandinavischen Exegeten zu nennen. In den Jahren zwischen 1950 und 1960 haben I. Engnell in Schweden und E. Nielsen in Dänemark² die Generallinien dieser «traditio-historischen» oder traditionsgeschichtlichen Methode aufgezeichnet. Sie haben sich vornehmlich auf das Problem der Weitergabe *der Texte* auf einem bestimmten Kulturniveau konzentriert und sind zu der Annahme gelangt, daß Israel bis zur babylonischen Gefangenschaft ein Volk mit einer im wesentlichen mündlichen Kultur gewesen sei, das heißt, die Schrift sei nur den praktischen Bedürfnissen des Handels und der Verwaltung vorbehalten gewesen. Der Inhalt des Pentateuchs, die Sammlungen der Propheten und die alten Psalmen hätten sich demnach allein dank den Memoriertechniken erhalten. Auf sie müßte also eine den eigenen Gesetzen der mündlichen Tradition angepaßte Analyse- und Anwendungsmethode finden, während man die klassische Methode der Literaturkritik, wie sie vor fünfzig Jah-

ren praktiziert wurde, einzuschränken, ja ganz aufzugeben habe. Doch fanden diese Gedanken keine einstimmige Anerkennung. Bereits 1947 hatte J. Van der Ploeg sie einer eingehenden Prüfung unterzogen. Und kürzlich hat A. H. J. Gunneweg sich in einer tiefschürfenden Studie damit auseinandergesetzt, die sich allerdings auf die prophetischen Bücher beschränkt.³

Es war gewiß recht nützlich, daß die Aufmerksamkeit so auf das *Faktum der Tradition* gelenkt wurde, welches das Alte Testament uns vorlegt. Bedauerlich wäre es jedoch, würde man es zum Schaden der praktischen Elemente, die eine ebensolche Bedeutung besitzen, auf die mündliche Überlieferung *der Texte* beschränken. Doch wird das Problem noch ernster: Kann man einen so harten Schnitt zwischen mündlicher und schriftlicher Komposition, zwischen mündlicher und schriftlicher Bewahrung vornehmen, wenn es sich um Texte handelt, die in ihrer spezifischen Form fixiert worden sind, wie dies bei den poetischen Texten der Fall ist? Unterschätzt man nicht die Rolle, die zur Zeit der Könige in Israel die Schrift gespielt hat, wenn man die Schriftkundigen des Tempels und des Palastes ausschließlich auf die praktischen Dinge festlegt? Ist es nicht ein Fehlgriff, die klassische Literaturkritik zurückzuweisen, als könnte die Traditionskritik für alles genügen? Kurzum: man sollte sich hüten, Verfahren, die in Wirklichkeit einander ergänzen, zueinander in Widerspruch zu setzen. Die zu Beginn des Jahrhunderts üblichen Methoden mußten eine größere Geschmeidigkeit bekommen und bereichert werden. Doch da die Entstehung der mündlichen Literatur, die mündliche Bewahrung festliegender Texte und die Komposition schriftlicher Literatur integrierende Teile eines *umfassenden Traditionsgeschehens* sind, das alle Seiten des Lebens in Israel einbegreift, muß die Exegese es verstehen, in kombinierter Form die Mittel zu benutzen, die ihr die klassische Literaturkritik, die Formgeschichte und die Traditionskritik zur Verfügung stellt.

Vom Exil an hat sich die Situation geändert. Die Menge der heiligen Bücher ist zu diesem Zeitpunkt groß genug, um einen immer greifbareren Einfluß auf die Autoren auszuüben: der Gebrauch des *anthologischen Stiles*⁴ verrät bei ihnen, daß sie auf Quellen fußen, die sich häufig identifizieren lassen. Die «Männer des Buches» lösten mehr und mehr die «Männer des Wortes» als Gewissensführer des Gottesvolkes ab. Doch indem sie so für ihre Zeit die alten Schriften erklärten und ihre *Neu-Lektüre*

(relecture)⁵ aus einer neuen Perspektive anregen, stellten sie sich in die Kette der Tradition hinein, die sich zugleich an ihren mündlichen Lehren und ihren schriftlichen Werken bereichert.

Wenn man die Texte in diesem Licht studiert, achtet man zugleich den persönlichen Charakter der Schrift-Inspiration und ihre soziale Dimension, da die Tätigkeit der biblischen Autoren sich nicht von deren gemeinschaftsbezogenen Zielsetzung trennen läßt. Dieser allgemeine Rahmen erklärt auch das besondere Problem, das die Septuaginta, verstanden als funktionelles Werk, das einem speziellen Bedürfnis der alexandrinischen Judenschaft diene, aufwirft: In ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Sprache und dem griechischen Denken mußte diese sich ein ihrer kulturellen Umgebung gemäßes Ausdrucksmittel suchen, um die Eigenständigkeit ihres Glaubens besser zu bestätigen. Als autorisierte Zeugin des Lebens der Gemeinschaft, aus der und für die sie geschaffen wurde, ihrer Verkündigung und ihrer Theologie, ist die Septuaginta das fundamentale Dokument eines jüdischen Traditionszweiges und unbestreitbar von den Charismen des Heiligen Geistes geleitet. Darüber ist man sich allgemein einig, selbst wenn viele Theologen und Bibelwissenschaftler es ablehnen, noch weiter zu gehen und ihr den Charakter eines inspirierten Buches zuzuerkennen.⁶ Diese Bemerkungen führen uns an die Schwelle des Neuen Testaments. Die lebendige Tradition ist nun eine komplexe Realität, die als aktive Vermittler nicht allein die Priester und Gesetzeslehrer hat, sondern alle, die an der Bewahrung des Vermächnisses der Väter und der Schriftauslegung teilnehmen, – sei es im Rahmen der synagogalen Predigt, sei es durch die Schaffung literarischer Werke, von denen wir nur noch Reste besitzen. Von den Strömungen, in welche die Geister sich teilen, stellt keine einzige für sich allein die jüdische Orthodoxie dar. So gesehen gehört Qumran ebenso sehr der Tradition an, wie der alte Pharisäismus und die alexandrinische Literatur ebenso sehr, wie die verschiedenen Zweige der palästinensischen. Das ist der Rahmen, in dem Jesus erscheinen sollte.

II

Mit dem Auftreten des menschgewordenen Wortes erreichen die Kundgebung des Wortes Gottes an die Menschen und die Vollbringung der Taten Gottes in der Geschichte ihren Höhepunkt. Der unerwartete und unvorhersehbare, absolute und defi-

nitiv Charakter dieses Wortes, das Gott in ihm zu uns spricht, versetzt ihn in eine eigene Ordnung, in der er ohne Entsprechung ist. Doch fügt ihn seine Geburt im jüdischen Volke in die dichteste Tradition Israels ein, und es bleibt zu betrachten, welchen Standpunkt er ihr gegenüber bezieht.

1. Jesus und die jüdische Tradition

Das Verhältnis Jesu zum Alten Testament ist gekennzeichnet als eine *Erfüllung*. Mit seinem Kommen ist «die Zeit erfüllt» (Mk 1, 15), die geschichtliche Vorbereitung hat ihr Ziel erreicht. Doch er messen wir wohl den ganzen Sinn dieser Behauptung! Die jahrhundertelange Erfahrung Israels fügt sich in der Tat in die lebendige Tradition ein, in der die Schrift ein maßgebliches Element ist. Hier führt Jesus die geheimnisvolle Wirklichkeit ein, deren fortschreitende Kundgebung den Sinn alles Vorhergehenden enthüllen sollte. Auf diese Weise begreift man die zwei anderen Aspekte der *Erfüllung* durch das Evangelium: Jesus «erfüllt das Gesetz und die Propheten» in allem, was die Lebensführung anbetrifft (Mt 5, 17); in seinem menschlichen Geschick «erfüllt sich alles, was von ihm im Gesetz des Moses, bei den Propheten und in den Psalmen geschrieben war» (Lk 24, 44). Wenn in den beiden Fällen unmittelbar die inspirierten Texte betroffen sind, so existieren diese Texte doch nicht unabhängig von der Gemeinschaft, die sie liest und deutet, um in ihnen geistige Nahrung zu finden. Von da ausgehend erhellt er ihre Bedeutung und Tragweite. Um seine Stellungnahme den (alttestamentlichen) Schriften gegenüber zu begreifen, muß man folglich die Lesung des Gesetzes und der Propheten in der Synagoge berücksichtigen, von denen die Targumim und die Midraschim uns eine Ahnung vermitteln (vgl. Lk 4, 16–21), sowie die Verwendung der Psalmen im Tempel und in der Synagoge: In diesem liturgischen Rahmen gewinnen die Texte in der Tat eine besondere Resonanz, im Zusammenhang mit den Festen, zu denen man sie liest, den Taten Gottes, die diese Feste feiern, des eschatologischen Heiles, auf das sie hoffen lassen.⁷

Außerdem ist die Theologie zu berücksichtigen, welche die jüdische Tradition in ihren verschiedenen Zweigen unter weiter entwickelten Formen bewahrt. Jesus ist durch nichts von all dem gebunden, denn die *Erfüllung*, die er bringt, geht über alles hinaus, was Israel sich vorstellen und erwarten konnte. Doch bedeutet es keinerlei Gering-

schätzung, wenn er einen vollkommen neuen Grundsatz der Interpretation einführt.

Was man die «Überlieferung der Alten» (Mk 7, 5) nennt, bildet nur einen sehr beschränkten Aspekt des Ganzen: es ist die rabbinische halakha, die sich im wesentlichen auf die herkömmliche Lehre der Gesetzeslehrer gründete und gegebenenfalls durch exegetische Kunstgriffe mit der Schrift verknüpft war. Jesus vergleicht ausdrücklich das geschriebene Recht, das Wort Gottes ist, und die mündliche Jurisprudenz, die es mit einer schützenden Hecke umgibt, indem sie Verhaltensregeln für alle Lebenssituationen festlegt: in ihr erblickt er eine zum Gesetz Gottes hinzugefügte «menschliche Überlieferung», die dieses Gesetz praktisch aufzuheben droht (Mk 7, 8–13). Jesus kommt aber, um das Gesetz selbst zu einer Erfüllung zu führen, die über seinen Buchstaben hinausreicht, denn die alte Formulierung war zum Teil bedingt durch die Härte der menschlichen Herzen: «Ihr habt gehört..., ich aber sage euch...» (Mt 5, 21–48; vgl. 19, 8). Da er den Menschen das Reich Gottes, das verheißene Heil, die erwartete Gnade bringt, kann er jenes «Gesetz der Freiheit» (Jak 1, 25) verkünden, dessen Grundregel die Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit (Mt 5, 48) und deren Mittelpunkt das Gebot der Liebe ist (Mt 22, 34–40). Man erkennt, in welchem Sinne Jesus *aufhebt*, was nur Menschen-tradition oder göttliche Herablassung der menschlichen Schwachheit gegenüber war (zum Beispiel die Erlaubtheit der Scheidung oder das Gesetz der Talion, die ausdrücklich im positiven Recht des Alten Testaments enthalten waren). Damit aber setzt er seine Lehre nicht allein an die Stelle der Überlieferung der Alten, sondern auch an die Stelle des Buchstabens der Schrift selbst! Und er lehrt wie «einer, der Macht hat», und nicht wie die Schriftgelehrten (Mk 1, 22), die sich immer hinter der «Kette der Überlieferung» verschanzen, deren Erben sie sind.⁸

Doch ungeachtet dieser Freiheit der pharisäischen halakha gegenüber (vgl. Mk 2, 23; 3, 3–5, 15–17; 7, 1–5), besucht Jesus ständig den Tempel und nimmt an seinen Riten teil; er beteiligt sich am Gebet in der Synagoge, das seine gewohnten eigenen Formeln neben dem Psalmengesang hatte; er bedient sich bei Gelegenheit der auf die Schriftinterpretation aufgepfropften Haggade, so zum Beispiel beim Laubhüttenfest (Jo 7, 37).⁹ Er übernimmt auf diese Weise durch sein eigenes praktisches Verhalten für eine beträchtliche Anzahl von traditionellen Elementen eine Bürgschaft; doch

verhält er sich ihnen gegenüber genauso wie den heiligen Texten gegenüber: er *erfüllt* sie, was zugleich Integration und Überschreitung ihrer Grenzen, Kontinuität und Hinausgehen über sie bedeutet. Kurzum: das *Neue des Evangeliums*, das an seine Person gebunden ist, nimmt den gesamten positiven Gehalt der Schrift und der Tradition in sich auf, formt ihn dabei jedoch um: In ihm bekommt das ganze Judentum einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung.

2. Jesus – Quelle einer neuen Tradition

So schafft Jesus alles neu, was er anrührt. Dadurch wird er zur Quelle einer neuen Überlieferung für diejenigen, die an das Evangelium glauben. Wenn er auch nichts geschrieben hat, so bilden doch seine Person, seine Worte, seine Taten, seine Verhaltensweisen, die Art und Weise, in der er seinen Vater bittet, die Ereignisse, aus denen sein menschliches Geschick gewoben ist und die durch seinen Tod und seine Auferstehung vollendet werden, zugleich einen Endpunkt und einen Ausgangspunkt. Das ist eine *Offenbarung in Taten*, in der alles Vergangene des göttlichen Planes, alle alten Schriften, alle Werte, deren Träger das Judentum war, eine erstaunliche Verwandlung erfahren. Doch ist diese eschatologische Kundgebung des Wortes Gottes nicht den ungewissen Zufällen des menschlichen Zeugnisses überantwortet. Jesus ruft nicht nur die Zuschauer seines Lebens und die Hörer seines Wortes zum Glauben, der Fügsamkeit der inneren Stimme Gottes gegenüber ist (Jo 6, 44–45); er erwählt vielmehr unter denen, die geglaubt haben, Boten, die er zu seinen amtlichen Zeugen bestellt (Apg 1, 8). Noch zu seinen Lebzeiten läßt er sie das Evangelium dahin tragen, wohin er sich in eigener Person nicht begeben kann (Mt 10 und Parallelstellen). Damit legt er die Fundamente für eine neue Gemeinschaft, welche die aus ihm hervorgegangene Tradition bewahrt: seine Kirche (Mt 16, 18).

Für diese Menschen ist Jesu Person an die Stelle aller Autoritäten getreten, die über die jüdische Tradition wachten und dabei im übrigen ihre kultischen und juristischen Aspekte hervorhoben: der Priester und Lehrer aus den Reihen der Sadduzäer, der Pharisäer oder der Essener. Jesus ist in ihren Augen der *einzigste Lehrer* (Mt 23, 8). Und um sie für ihre Sendung zu schulen, greift er ohne Bedenken zu den Methoden der mündlichen Tradition, die bei den Lehrern seiner Zeit gebräuchlich sind und die Methoden der Weisheitslehrer und Propheten

fortführen. Das sind die Bedingungen, unter denen er sie schließlich aussendet, um «alle Völker zu lehren», um die Menschen zu unterweisen, daß sie alles halten, was er ihnen geboten hat (vgl. Mt 28, 30). Es ist also keineswegs erstaunlich, daß uns die Apostelkirche als «traditionistisches» Milieu erscheint.

III

1. Die heilige Tradition Jesu

Die Zwölf, die «Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind» (Lk 1, 2), die Jesus gefolgt sind, von der Taufe des Johannes angefangen, bis zu dem Tag, da er hinaufgenommen wurde (vgl. Apg 1, 22) sind die Treuhänder einer aus Worten und Handlungen bestehenden Tradition, deren Substanz sie nicht ändern können, da sie geheiligtes Vermächtnis des Herrn selbst ist. Effektiv gestattet die kritische Untersuchung der Evangelien, sofern sie ohne vorgefaßte Meinungen durchgeführt wird, nicht allein, hinter das von unseren vier kleinen Büchern gebildete Ganze bis in den Ursprungsraum hinein zurückzugehen, in dem ihr Stoff und ihre Themen Form gewonnen haben. Sie fordert geradezu auf, die Mentalität, die Gedankenwelt und die Sorgen zu erforschen, die dieses Milieu bewegt haben. Die Struktur dieses Milieus aber, in dem das Kollegium der Zwölf eine verbindliche Autorität ausübte, gestattet diesem Kollegium nicht, den Ausdruck seiner Glaubensgehalte willkürlich zu schaffen. «Was Jesus getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er (in den Himmel) aufgenommen wurde, nachdem er den von ihm erwählten Aposteln durch den Heiligen Geist einen Auftrag gegeben hatte» (Apg 1, 1 f.) auferlegt sich aller Welt in einer Art und Weise, die unvergleichlich stärker ist, als die Wirkung der Meinungen der Lehrer in der rabbinischen Tradition.

Dies ist nicht der Platz, um im einzelnen den Inhalt und die Formen dieser Grundgegebenheit festzustellen. Würde man es tun, so müßte man zwei Elemente dabei unterscheiden: die *Worte Jesu*, die bereits in einem gewissen Maße festgelegt waren, ehe die Apostelpredigt sie den Menschen mitteilte; das *Andenken an die Taten und Gesten Jesu*, das sich in aller Gedächtnis eingepägt hatte aber noch schriftlich zu formulieren blieb. Jedenfalls wenn man sich die Art und Weise vorzustellen sucht, auf die diese «heilige Überlieferung von Jesus»¹⁰ weitergegeben wurde, so darf man dabei nicht an eine mechanische Treue denken, der es nur darum geht, die genauen

Aussprüche und Einzelheiten zusammenzustellen. Es handelt sich vielmehr um eine *lebende Treue*, die zwei Dinge voraussetzt: das tiefe Verständnis der Worte und Taten Jesu im Zusammenhang mit seinem ganzen Geheimnis und der christlichen Erfahrung, die sich daraus ableitet; und als Zweites eine praktische Anpassung an die Bedürfnisse und Möglichkeiten des Milieus, in dem sein Evangelium verkündet wird. Die Sendung des Heiligen Geistes an die Apostel dient dem Ziele, den ersten Punkt sicherzustellen (Apg 1, 8; Jo 15, 26 f.; 16, 13); der zweite Punkt ist der pastoralen Klugheit überlassen. All das führt uns in das entscheidende Problem der apostolischen Tradition ein.

2. Die apostolische Tradition

Das Vorhandensein der apostolischen Tradition läßt sich von zwei einander überschneidenden Quellen aus greifen. An erster Stelle betont die Apostelgeschichte die Rolle, die in Jerusalem und Judäa das Apostelkollegium mit Petrus als Führer, gespielt hat. Die Mitglieder der christlichen Gemeinde «verharrten in der Lehre der Apostel und in (brüderlicher) Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und im Gebet» (Apg 2, 42), während die Apostel «mit großer Kraft Zeugnis gaben von der Auferstehung des Herrn Jesus» (Apg 4, 33). Wir haben also hier keine Gruppen von Schwärmern, in denen es mehr oder weniger anarchisch zugeht und die ihr religiöses Empfinden nach eigenem Gutdünken formulieren: Das Gegenteil anzunehmen wäre willkürlich und widerspräche den Aussagen sämtlicher Texte. Die Zwölf üben nicht nur eine unbestrittene Autorität über die Gemeinde von Jerusalem aus, sie behalten auch eine effektive Kontrolle über die von ihr ausgehenden Kirchen: Petrus und Johannes unternehmen in dieser Funktion eine Missionsreise nach Samaria (Apg 8, 14); Barnabas wird nach Antiochien geschickt, um das dort gepredigte Evangelium und das dort geführte Gemeindeleben zu überprüfen (Apg 11, 22).

Diese Darstellung der Dinge, die nach unserem eigenen Geschmack allzu schematisch und zu wenig ins einzelne gehend ist, entspricht ganz genau dem persönlichen Zeugnis des heiligen Paulus,¹¹ der doch so sehr bedacht ist auf seine Rechte als Apostel «auf Grund persönlicher Berufung durch den auferstandenen Christus» (Gal 1, 1 u. 11 f.). Er bestätigt tatsächlich das Vorhandensein gewisser Traditionen, für die er nichts anderes ist als Treuhänder. Zwei davon zitiert er ausdrücklich in sei-

nem ersten Brief an die Gemeinde von Korinth: eine Überlieferung über die Feier des Herrenmahls, der liturgischen Handlung, die an eine historische Erinnerung gebunden ist (11, 23 ff.), und eine über die Auferstehung Jesu, die nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des Zeugnisses ist (15, 3–7). In beiden Fällen ist es symptomatisch, daß Paulus spontan das ihm aus Erfahrung bekannte Fachvokabular der rabbinischen Tradition benutzt, um auszudrücken, was er *empfangen* hat und seinerseits *weitergibt*. Einige weitere Anspielungen (wie 1 Kor 7, 10–11) zeigen vollends seine Abhängigkeit von einer Grundtradition, die er bei seinem Eintritt in die Kirche empfangen haben muß, sei es in Damaskus (Apg 9, 17–18), sei es in Jerusalem anlässlich seines Besuches bei Petrus «drei Jahre später» (Gal 1, 18).

Läßt sich der Inhalt dieser Tradition der Zwölf, der sich das persönliche Zeugnis des Apostels Paulus nur anschließt, um ihre Bedeutung in verschiedenen Punkten näher zu erläutern und nicht um ihr in ihrem Wesen zu widersprechen, ein wenig näher präzisieren? Diese Tradition enthält an erster Stelle das, was wir oben als «heilige Überlieferung von Jesus» bezeichnet haben. Doch ist diese kein einfaches Predigtthema, dazu bestimmt, individuelle Bekehrungen zu bewirken, im Anschluß an die sich die Gläubigen untereinander zusammenschließen und organisieren könnten, wie sie es verstehen. Die Verkündigung des Evangeliums läßt sich nicht von der Institution trennen, die damit beauftragt ist: der Kirche, in deren Rahmen die Gläubigen sich versammeln, um unter der Leitung derer, die Christus selbst repräsentieren, gemeinsam zu leben, zu beten und zu handeln. Im Herzen dessen, was die Apostel den Menschen *überliefern*, steht die Mitteilung des Heiligen Geistes (vgl. Apg 2, 38). Sie geschieht in der Verbindung von zwei Mitteln: der Annahme des Evangeliums, das «eine Kraft Gottes für das Heil der Gläubigen» (Röm 1, 16) ist, und der praktischen Teilnahme an den Handlungen, die das Leben der Kirche zum Ausdruck bringen: Taufe und Handauflegung, Feier des Herrenmahles, Auslegung der Schrift, Vermittlung einer Lehre, die die christlichen Sitten regelt, usw...., gehören als integrierender Teil zur apostolischen Tradition. Erst recht läßt sich der Aufbau der Strukturen, die in allen Gemeinden die Autorität der Apostel repräsentieren, nicht davon trennen. Gerade durch sie entgeht die apostolische Tradition den Zufälligkeiten der sozialen und ideologischen Entwicklung, die ohne sie in den Gemeinden unvermeidlich

wäre. Sie bildet das *Depositum*,¹² über das die von den Aposteln Beauftragten und die in den örtlichen Kirchen eingesetzten Führungsgremien zu wachen haben. Die Pastoralbriefe (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 2 ff.; 2, 2; 3, 14; Tit 2, 1) wie die Ansprache des Apostels Paulus an die Ältesten von Ephesus (Apg 20, 18–35) sind in dieser Hinsicht absolut eindeutig.

So vollzieht sich noch zu Lebzeiten der Apostel der Übergang von der *apostolischen Tradition*, die das Evangelium und die Kirche geformt hat, zur *kirchlichen Tradition*, die sich herausbildet im Zusammenhang mit den Ämtern, deren Aufgabe es ist, «den anvertrauten Schatz zu bewahren» (1 Tim 6, 20). Dieser enthält faktisch alle Aspekte des kirchlichen Lebens: Verkündigung des Evangeliums, Apologetik, Gebet und Liturgie, christliche halakha, reflektierende Überlegungen über die Schrift (das heißt das Alte Testament) usw.... In diesem Ganzen findet man zweifellos auch Elemente, die der jüdischen Tradition entstammen; doch sind sie ausgesucht und neu interpretiert. Am Ursprung all dieser Entwicklungen, welche die apostolische Tradition im Laufe der ersten Jahrhunderte durchgemacht hat, braucht man sich keineswegs unbedingt ein autoritatives Eingreifen der Zwölf oder des Apostels Paulus vorzustellen, noch eine Beratung aller Apostel, wie die in Apg 15 (vgl. auch Gal 2, 1–10) beschriebene. Es genügt, daß ein tiefer Sinn für die Einheit im Glauben und eine bewußte und überlegte Unterwerfung unter die Lehre der Apostel (Apg 2, 42) bei allen, die daran mitarbeiten, eine wahre Gemeinsamkeit des Denkens gewährleisten, bei der das apostolische Depositum das Grundelement bleibt. In dieser Hinsicht erfüllen die von Paulus oder den Zwölfen oder von ihren Beauftragten und Nachfolgern eingesetzten verantwortlichen Amtsträger eine wesentliche Funktion: so Barnabas in Antiochien (Apg 11, 22–26; 13, 1) usw.... Nachdem zu diesem Punkt Näheres gesagt ist, können wir nun untersuchen, wie die Bücher des Neuen Testaments zustande gekommen sind.

3. Die Entstehung des neuen Testaments

Ganz wie die Gemeinde Israels besaß die Kirche der apostolischen Zeit eine für praktische Bedürfnisse geschaffene und auf ihre Erfordernisse und Strukturen, ihr kulturelles Niveau und ihre praktischen Möglichkeiten abgestimmte Literatur. An erster Stelle umfaßte diese Literatur von Anfang an die Sammlung des Alten Testaments, die die Kirche

von der jüdischen Synagoge übernommen hatte, – in Judäa in ihrer hebräischen Fassung, in der Diaspora in ihrer griechischen Form, die ihr die alexandrinische Judenschaft gegeben hatte. Die Verwendung dieser Bücher als Wort Gottes bestimmte von dieser Zeit an für die Kirche den *Schriftenkanon*, ohne daß dazu eine besondere rechtliche Entscheidung erforderlich gewesen wäre. Die im palästinensischen Judentum um das Jahr 90, zu einer Zeit, in der es sich unter der Führung des hillelitischen Pharisäertums neu organisierte, festgelegte Liste, wäre zu spät gekommen, um verbindliche Bedeutung in diesem Punkte zu erlangen. Natürlich war die Verwendung des Alten Teamentes mit einer normativen Interpretation verbunden, welche die Texte in das Licht Christi stellte. Zu all diesen Vorgängen enthält das Neue Testament leider nur sehr fragmentarische Informationen. Und es wäre ein methodischer Fehlgriff, wollte man die apostolische Tradition allein von ihnen aus rekonstruieren; denn in der kirchlichen Tradition der beiden folgenden Jahrhunderte verfolgte die Festlegung des Kanons nie einen anderen Zweck als den, den apostolischen Gebrauch zu bewahren.¹³ Doch konnte dieser Rückgriff auf die jüdische Bibel, die damit zur christlichen Bibel geworden war, den Bedürfnissen der Kirche nicht genügen. Auf der anderen Seite schloß die Existenz ihrer mündlichen und praktischen Überlieferung zu einer Zeit, als die Schrift sowohl im jüdischen als im hellenistischen Raume eine wichtige Rolle spielte, in keiner Weise die Notwendigkeit, schriftlich fixierter und aufbewahrter Texte aus. Aus diesem Grunde entstanden die Dokumente des Neuen Testaments.

Für die evangelische Tradition dürfen wir mit einer Periode mündlicher Weitergabe rechnen, während derer die in unseren vier Evangelien gesammelten Themen und Stoffkomplexe Form angenommen haben: eine Zeitspanne, die in bestimmten Fällen (wie etwa beim Abendmahlsbericht – 1 Kor 11, 23 ff. und Parallelstellen –) recht kurz war, für andere dagegen bedeutend länger (wie zum Beispiel für die Kindheitsberichte oder die johanneischen Reden). Das hat die katholische Exegese niemals vergessen. Ja zeitweise neigte sie sogar dazu, die Bedeutung der wenig differenzierten mündlichen Überlieferung zu übertreiben und darüber die unmittelbaren literarischen Abhängigkeitsverhältnisse, die sich zwischen den verschiedenen Sammlungen des Evangeliums vermuten lassen, zu vernachlässigen. Aus einer ganz anderen Perspektive heraus ist derselbe Punkt seit zehn Jahren von meh-

ren skandinavischen Exegeten stark hervorgehoben worden, deren Kollegen die «traditionskritische» Methode auf das Alte Testament angewandt haben. Zweifellos haben ihnen weiter zurückliegende Arbeiten von V. Taylor und C. H. Dodd den Weg geöffnet.¹⁴ Doch auf dem Kongreß von Oxford im Jahre 1957 hat H. Riesenfeld zu diesem Punkt eine Art Manifest erlassen:¹⁵ In einer Stellungnahme gegen die Hypothese von der «schöpferischen Gemeinde», die von der Kritik zu Anfang des Jahrhunderts und verschiedenen Vertretern der Formgeschichte allzu unkritisch angenommen worden war, zeigte er in der apostolischen Tradition das echte, lebendige Milieu, in dem die Evangelien entstanden sind. In den folgenden Jahren hat dann eine tiefeschürfende Untersuchung von B. Gerhardsson¹⁶ «die mündliche Tradition» und «die schriftliche Tradition im rabbinischen Judentum und im Urchristentum» miteinander konfrontiert. Nach seiner Meinung hat das palästinensische Christentum vom Rabbinismus die Methoden und Verfahren übernommen, die notwendig waren, um die mündliche Weitergabe des Materials sicherzustellen, das die evangelische Überlieferung bildet. Daher muß auch die kritische Untersuchung der synoptischen Texte den spezifischen Gesetzen dieser mündlichen Überlieferung Rechnung tragen, die vor der Zusammenstellung der schriftlichen Sammlungen zu postulieren sind. Diese Sicht der Dinge würde mit dem älteren Werk von K. Stendahl harmonieren, das den Ursprung des Matthäusevangeliums in einer Schule christlicher Lehrer (*διδασκαλοι*) suchen wollte.¹⁷ Bedenken wir ferner daß in einem anderen Punkt die heutigen Studien zum 4. Evangelium der Hypothese von einer mündlichen Johannestradi-tion, die stufenweise die gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschaffene Synthese vorbereitet hätte, positiv gegenüberstehen.

Alle diese Untersuchungen lenken die Aufmerksamkeit auf ein methodologisches Problem, das tatsächlich sehr wichtig ist. Weder die synoptische Frage noch die des Johannesevangeliums lassen sich allein mit den Mitteln der klassischen Literaturkritik lösen, so wie sie seinerzeit in der sogenannten Theorie «von den zwei Quellen» vorgelegt oder wie sie in neuerer Zeit von L. Vaganay in seinem Buch «Le problème synoptique»¹⁸ verwendet wurden. Doch auch hier müssen wir uns vor bestimmten Übertreibungen hüten. Zunächst einmal darf die mündliche Tradition nicht als einfache mechanische Weitergabe der *ipsissima verba Jesu* verstanden werden, wie vor nicht allzu langer

Zeit P. Jousse sich das Memorieren der Rezitative des Evangeliums vorstellte¹⁹: Wenn es Rezitative gibt, kann ihre literarische Entstehung auf allen Traditionsebenen erfolgt sein, und das Problem der Komposition erfordert in jedem Einzelfalle eine neue Untersuchung. Tatsächlich haben sich die Apostel und Gemeindelehrer (*διδάσκαλοι*) bei der Gestaltung der ursprünglichen Stoffe immer darum bemüht, dieses Depositum, das für den Glauben von normativer Bedeutung war, der praktischen Zweckbestimmung anzupassen, wie sie alle Texte hatten. Damit finden die Formgeschichte wie die Redaktionsgeschichte ihre Berechtigung, wenn sie das Verhältnis der Werke zum konkreten Leben der Gemeinden, für die sich geschaffen worden sind, bestimmen.

Das Problem der literarischen Genera in den Evangelien hängt mit diesem doppelten Verhältnis der Perikopen und der abschließenden Sammlungen zur lebendigen Tradition der Kirche zusammen: auf der einen Seite mit ihrer Abhängigkeit von der apostolischen Überlieferung, aus der sie ihre Substanz schöpfen; auf der anderen mit ihrer Anpassung an die kirchliche Tradition, wie sie sich in dem jeweiligen Raum zeigt, in dem verantwortliche Autoren sie veröffentlichen. Ihre literarische Struktur, ihre explizite oder implizite Theologie, ihre stilistischen Konventionen usw... werden von diesem letzten Punkt bestimmt. Aus einer solchen Perspektive betrachtet, ist die Frage nach den literarischen Autoren relativ zweitrangig, denn es ist nicht notwendig, daß die Apostel selbst die Evangelien verfaßt haben, damit diese die authentische apostolische Überlieferung darstellen. Es genügt, daß die Letztherausgeber einen Stoff aufgegriffen haben, der aus der apostolischen Tradition geschöpft war, in der Absicht, ihn den praktischen Erfordernissen ihres Lebensraumes und ihrer Zeit entsprechend zu bearbeiten, und daß sie bemüht waren, bis in diese Bearbeitung hinein dem Depositum treu zu bleiben, das sie zur Geltung bringen wollten. Für Markus und Lukas wird man das unschwer zugeben; doch gibt es auch keinen Grund, es für den kanonischen Text von Matthäus und Johannes abzustreiten.

Dabei geht es keineswegs allein um die vier Bücher der Evangelien. Lukas hat dem seinen eine Darstellung des Evangeliums in der Geschichte (die Apostelgeschichte) beigelegt, die zum Teil auf der mündlichen Tradition des palästinensischen Christentums beruht. Außerdem hat sich neben den zweifellos authentischen paulinischen Briefen eine

Briefliteratur entwickelt, deren Ursprung bedeutend weniger klar ist. Doch unabhängig von den Fragen nach Entstehungszeit und Autor haben diese Werke einen wesentlichen Zug gemeinsam: sie sind *Dokumente der Seelsorge*, die den konkreten Bedürfnissen dieser oder jener bestimmten Kirche oder Gruppe von örtlichen Kirchen Rechnung tragen. In vielen Fällen spiegelt ihr Text bis in die Einzelheiten hinein gewisse praktische Aspekte des kirchlichen Lebens wider: Liturgie, Verkündigung, Schriftauslegung usw... Diese Verwurzelung in der lebendigen Tradition führt uns für sie wieder zu der Notwendigkeit einer verständigen und geschickten Formgeschichte zurück, die ihre literarische Struktur und ihre Bedeutung klärt und zugleich die Kenntnis vom Urchristentum bereichert. Bleibt die Verfasserfrage. Bei ihrer Lösung muß man sich vor zwei falschen Vereinfachungen hüten. Die eine besteht darin, von den traditionellen Zuweisungen auszugehen, und dabei dem *Verfasserbegriff* die enge Bedeutung beizulegen, die er in der heutigen Literatur hat. Die zweite würde darin bestehen, daß man die Zusammenstellung pseudoepigraphischer Texte, über die die Kirche des 2. Jahrhunderts sich seltsamerweise getäuscht hätte, willkürlich Fälschern zuschriebe, denen es einzig und allein darum gegangen wäre, ihre eigenen Ideen zu verbreiten. Tatsächlich besteht das Anliegen aller dieser Texte darin, in einer Form und nach literarischen Konventionen, die in jedem Einzelfalle zu präzisieren sind, die authentische apostolische Überlieferung zu bewahren, sei sie paulinischen, petrinischen, johanneischen oder sonstigen Ursprunges. Das gilt nicht allein für die Briefe, denen die Kritik gerne eine «mittelbare» Echtheit zuschreiben möchte (wie dem Epheserbrief oder *Ia Petr*). Das bestätigt sich ebenso deutlich, wenn man zu lesen versteht, in denen, die komplexere literarische Probleme aufwerfen: den Pastoralbriefen, bei denen das Anliegen der Bewahrung des von Paulus den verantwortlichen Leitern der Kirchen anvertrauten «Depositums» im Mittelpunkt steht; im Judasbrief und im *Ila Petr*, der gegen die falschen Lehrer kämpft, welche die apostolischen Lehren verfälschen; dem *Ia Jo*, der gegen die glaubensfeindlichen Antichristen vorgeht.

Kurzum, wie sich auch im Einzelnen die apostolische Überlieferung in diesem oder jenem Dokument niedergeschlagen haben mag, wenn auch in der Form von Pseudoepigraphen (wie in *Ila Petr*), – der Inhalt und die Komposition der Texte wurzeln in einer absoluten Verbindung mit der Überliefe-

rung, welche die Kirchen getreulich bewahren müssen, um davon zu leben. *Ila Petr* zeigt uns sogar, wie man in einer Kirchentradition, in der das Andenken der Apostel lebendig gehalten wird, nicht nur darauf bedacht ist, ihr mündliches oder praktisches Vermächtnis kennenzulernen, sondern auch die von ihnen stammenden Schriften zu sammeln: der Verfasser kennt außer *Ia Petr* (3, 1) eine Sammlung paulinischer Briefe, die er den «anderen Schriften», das heißt dem Alten Testament, gleichstellt (3, 15–16). So beginnt der Vorgang der Kanonisierung der Texte, bevor noch das Neue Testament als geschlossenes Ganzes vorliegt. Ja man mußte noch bis ins 2. Jahrhundert hinein warten, ehe die vollständige Sammlung aller Schriften abgeschlossen war, die als Autorität galten, weil sie unmittelbar die apostolische Tradition repräsentieren. Diese letzte Tatsache zeigt, daß die älteste kirchliche Tradition sich zwar vollkommen bewußt war, durch ihre Ämter- und Führungsstrukturen, nach denen sie sich gliederte, «das Depositum zu bewahren», dabei aber nichtsdestoweniger bestrebt war, ihre eigene Treue zu prüfen, indem sie diese Schriften als Prüfstein verwandte: zweifellos Gelegenheitsschriften, die in ihren Themen und in ihrem ausdrücklichen Zeugnis über die Lehre begrenzt waren, doch eng verbunden mit dem seelsorglichen Leben einer Kirche, in der die apostolische Überlieferung noch greifbar war wie an ihrer Quelle.

Man sieht also, daß das Faktum der Tradition weder mit Christus noch mit der Kirche der nachapostolischen Zeit beginnt: Es entwickelt sich seit den

Ursprüngen Israels. In seinem Rahmen haben sich die beiden Elemente, aus denen der jüdische und der christliche Glaube entstanden ist, historisch bestätigt: das Wort Gottes und die Ereignisse, die als Zeichen dienen, an denen sich seine Taten erkennen lassen. Die Bewahrung des in der Offenbarung Gegebenen und des Lebens, das es den Menschen brachte, ist immer an erster Stelle durch eine lebendige Tradition erfolgt, welche die gesamte Existenz des Volkes Gottes umfaßte und seine sozialen Strukturen annahm. Die in Christus geschehene Wandlung hat die allgemeinen Voraussetzungen des Problems in diesem Punkte nicht gewandelt, obwohl das Zeugnis der Apostel die Entwicklung der Offenbarung beendet hat. Dennoch ist in beiden Testamenten das von den Propheten (im weiten Sinne) und den Aposteln vermittelte Wort Gottes nicht der ausschließlichen Verantwortung einer – wenn auch den Beistand des Gottesgeistes genießenden – Gemeinschaft anvertraut worden: Gott hat gewollt, daß sich sein Wort in Texten niederschlägt, in denen die lebendige Tradition auf einer bestimmten Ebene Gestalt gewinnt, um in der Folgezeit der weiteren Überlieferung als Norm zu dienen. Zwei Punkte blieben noch im Einzelnen zu untersuchen: 1) der eben erwähnte Fixierungsvorgang selbst, für den beide Testamente eine große Zahl von Beispielfällen bieten; 2) die Methode, an Hand derer sich, von diesen Texten ausgehend, die Fülle des Gotteswortes wiederfinden läßt, aus dem die Kirche gegenwärtig weiterlebt. Doch dieses Programm würde die Grenzen überschreiten, die unseren Ausführungen gesetzt sind.

¹ Art. Tradition, in: J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris 1954, 294.

² Siehe I. Engnell, *Traditionshistorisk Method*, *Svenskt Bibliiskt, Uppsalagsverk*, Stockholm 1952, II, 1429–1437; E. Nielsen, *Oral Tradition*, engl. Übers. (*Studies in Biblical Theology* 11) London 1954 (dessen Bibliographie zu konsultieren wäre).

³ J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'A. T.*, in: *Rev. Bibl.* 54 (1947) 5–41; A. J. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Propheten Bücher...*, Göttingen 1959.

⁴ A. Robert, *Littéraires (Genres)*, *Dict. Bible Suppl.*, 5, 411; *Le genre littéraire du Cantique des cantiques, Vivre et penser*, 3 (= *Rev. Bibl.*, 1944) 199 ff.

⁵ A. Gelin, *La question des «relectures», bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante, Sacra Pagina (Kongreß von Löwen) Gembloux-Paris 1959*, I, 303–315.

⁶ Siehe unsere Ausführungen in: *La Bible, Parole de Dieu*, *Tournai-Paris 1965*, 166–174.

⁷ Siehe zum Beispiel die Untersuchung von R. le Déaut, *La nuit pascale (Analecta biblica 22)*, Rom 1963.

⁸ Vgl. E. Bikerman, *La chaîne de la tradition pharisienne*, *Rev. Bibl.* 59 (1952) 44–54.

⁹ Siehe *Rev. Bibl.*, 66 (1959) 369–374; 67 (1960) 224–225; 70 (1963) 43–51 (mit Bezugnahme auf die letzterschienenen Arbeiten).

¹⁰ X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 293–315.

¹¹ L. Cerfaux, *La tradition selon saint Paul; Les deux points de départ de la tradition chrétienne*, *Recueil L. Cerfaux*, II, 253–282. B. Rigaux, *De traditione apud S. Paulum, De Scriptura et Traditione*, ed. C. Balić, Rom 1963, 137–169.

¹² C. Spicq, *Les épîtres pastorales, Etudes bibliques*, Paris 1947, 327–335.

¹³ Siehe unsere Ausführungen in: *La Bible, Parole de Dieu*, 144-151.

¹⁴ V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1933; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*, London 1934.

¹⁵ *The Gospel Tradition and Its Beginnings*, London 1957, (= *Studia Evangelica*, Texte und Untersuch. 73, Berlin 1959, 43-65).

¹⁶ *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961.

¹⁷ K. Stendahl, *The School of S. Matthew*, Uppsala 1954.

¹⁸ L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Tournai-Paris 1954.

¹⁹ M. Jousse, *Le style oral et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Paris 1925, (verwendet von L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, I, [Paris 1928], 201-209).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Geboren 1917 in Paris, 1941 zum Priester der Diözese Orléans geweiht. Er studierte am Institut Catholique, wo er 1949 doktorierte und sich auf altorientalische Sprachen spezialisierte. 1955 wurde er am Seminar von St. Sulpice Professor für Bibelwissenschaften, und seit 1964 ist er Professor am Institut Catholique. Er hat zahlreiche Artikel veröffentlicht, vor allem in: *Revue Biblique*, *Vetus Testamentum*, *Lumière et Vie*. Zudem veröffentlichte er: *Introduction aux livres saints, Sens chrétien de l'Ancien Testament, Bible et Théologie*, *Introduction à la Bible* (mit Robert und Feuillet) und *Vocabulaire de théologie biblique* (mit Léon-Dufour).