

Vorwort

Michael Theobald ist nach wie vor in der Blüte seiner exegetischen Jahre, wie nicht zuletzt seine in enger Folge erscheinenden Aufsätze und Monographien zeigen. Auch mehrere Sammelbände sind inzwischen erschienen, die sein umfassendes Œuvre – gewissermaßen diachron, aber unter dem Primat der Synchronie – in seinem inneren Zusammenhang erschließen. Aus der Einsicht in diesen inneren Zusammenhang erwächst auch das Thema des vorliegenden Buches, das ein Gruß zum 65. Geburtstag sein will und – das ist sicher ganz im Sinne des Jubilars – nicht als barocke Laudatio, sondern als wissenschaftliche Aneignung und Transformation seines exegetischen Konzepts daherkommt. Es handelt sich also gerade nicht um ein abschließendes, auf den dankbaren Rückblick gerichtetes Kompendium, sondern um ein lebendiges Gespräch mit den Forschungen Michael Theobalds. Es zeigt die Fruchtbarkeit seines Ansatzes in ganz unterschiedlichen Kontexten, bietet aber gelegentlich auch Alternativen an.

Ohne die Bereitschaft und das Engagement aller Beteiligten hätte dieses Gemeinschaftswerk nicht vollbracht werden können. Als Herausgeber danken wir allen, die zur Festschrift für unseren hochgeschätzten Lehrer ihren Beitrag geleistet haben! Vielen aus dem Autorenkreis ist er seit langen Jahren kollegial und freundschaftlich verbunden. Besonders danken wir Prof. Dr. Knut Backhaus, der einer Publikation des Bandes in der Reihe *Herders Biblische Studien* sofort und ohne Bedenken zugestimmt hat. Die Herstellung des Buches hat Dr. Bruno Steimer im Verlag Herder umsichtig betreut, wofür wir ihm zu Dank verpflichtet sind. Ein weiterer Dank gilt Herrn Marios Pergialis, der das Register erstellt hat. Für die Diözese Rottenburg-Stuttgart, der sich Michael Theobald seit seinem Ruf nach Tübingen 1990 eng verbunden fühlt, hat Bischof Dr. Gebhard Fürst einen überaus großzügigen Druckkostenzuschuss gewährt, ohne den wir das Projekt nicht hätten realisieren können; dafür gebührt ihm unser aufrichtiger Dank.

Was wir Michael Theobald zu verdanken haben, können wir hier nicht alles aufzählen. Viel zu lang würde die Liste der theologischen Einsichten und exegetischen Fündlein, der hilfreichen Ratschläge und steten Ermutigungen, der freundschaftlichen Begegnungen und anregenden Gespräche. Vielleicht mag ihm ein ehrlicher Wunsch noch mehr als jeder Dank bedeuten: Möge Gott Dich mit überströmender Gnade segnen und uns noch lange gesund erhalten!

Tübingen, am 7. März 2013

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

Zur Einleitung in den Band

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

I. Aneignung durch Transformation: Michael Theobalds exegetischer Ansatz

Nach seinen eigenen Worten geht es Michael Theobald um „die Wahrnehmung von Relecture- und Transformationsprozessen, die Beobachtung, wie Sprachspiele im Neuen Testament abgelöst und durch neue ersetzt werden, etwa weil die alten nicht mehr greifen, wofür soziokulturelle und andere Faktoren verantwortlich sein können“.¹ Es ist sicherlich nicht zu weit hergeholt, in dieser Analyse und Rekonstruktion von frühchristlichen Überlieferungsprozessen die innere Mitte und den Knotenpunkt von Theobalds Forschungen der letzten Jahre zu sehen. Sein Ansatz basiert auf der Einsicht, dass die Überlieferung der Jesusbewegung wie der Urkirche im Zuge ihrer Weitergabe und Aneignung tiefgreifenden *Transformationen* ausgesetzt war, indem sie Fortschreibungs-, aber auch Selektionsprozessen unterworfen wurde. Die Traditionsträger der Urkirche wollten Jesu Worte nicht einfach antiquarisch festhalten, sondern kreativ weiterbilden: „Sie haben sie neu gesagt, weil sie meinten, Jesus besser verstanden zu haben – überzeugt davon, dass seine Worte auch ihnen, die vor ganz anderen Herausforderungen standen als noch die Christen der ersten Stunde, Entscheidendes zu sagen hätten. Sie einfach nur nachzusprechen, hätte sie der Bedeutungslosigkeit anheimgegeben“.²

Dieses Hauptinteresse Theobalds hat ihn zu einer Verfeinerung des klassischen historisch-kritischen methodologischen Instrumentariums geführt, die sich schon in der Unterscheidung von Traditions- und Überlieferungskritik zeigt.³ Da *Kurzformeln* die bevorzugte Art der Weitergabe von

1 Michael THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese, in: JBTh 25 (2010) 105–139, 132.

2 Michael THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum, WUNT 267, Tübingen 2010, 679.

3 „Überlieferung“ meint die hinter einer vorliegenden schriftlichen Fassung eines Textes liegende und deren Grundstock bildende mündliche Einheit, dagegen meint „Tradition“ Motive, geprägte Züge und Themen in einem bestimmten Text. Vgl. dazu THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum (s. Anm. 2), 102f. (u. ö.).

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

Tradition und Überlieferung darstellten, richtet sich Theobalds Fokus insbesondere auf Kleinformen und deren Einbindung in größere Kontexte, doch ergänzt er das ältere Paradigma der Suche nach der einen ursprünglichen Form der Überlieferung um die Annahme von *bewussten Variationen* im Prozess ihrer Weitergabe. Dabei interessiert er sich nicht zuletzt für die „technische Seite“ dieses Vorgangs und rekonstruiert literarische Prozesse wie Dialogisierung, Anlagerung von und Verzahnung mit Kommentartexten oder mit Schriftzitate, Verzahnung von ursprünglich getrennten Überlieferungen, Neuschöpfung und Rekontextualisierung, Fortschreibung von Gattungen, usw. Gerade durch den Nachweis und die Klassifizierung dieser Techniken kann die Variation der Überlieferungen sichtbar gemacht werden.

Der von Theobald nachdrücklich geforderte „Primat der Synchronie vor der Diachronie“⁴ bedeutet dabei methodisch gerade keine Ersetzung der Diachronie durch die Synchronie. Die „klassischen“ diachronen Methoden (wie Literarkritik, Traditions- und Überlieferungskritik, Rekonstruktion von Quellen und Vorstufen usw.) werden keineswegs zugunsten „rein synchroner“, „kanonischer“, also nur am Endtext orientierter Methoden verabschiedet, sondern hermeneutisch reflektiert, mit neueren synchronen Ansätzen austariert und damit für die präzisere Analyse von Überlieferungsprozessen einsetzbar. Bereits „klassische“ Methodenschritte wie Literatur- und Redaktionskritik werden so in den Dienst einer Rekonstruktion von frühkirchlichen Diskussionsprozessen genommen. Diese Rekonstruktion ist wiederum die Voraussetzung ihrer Aktualisierung: „Solche Übersetzungsvorgänge zu analysieren, ihre Regeln zu studieren, ist schon der erste entscheidende Schritt – auch unter Berücksichtigung weiterer nachkanonischer Rezeptionsprozesse –, die Übersetzung der Texte in heutige Kon-Texte anzubahnen und von exegetischer Seite aus kritisch zu begleiten“.⁵ Da es sich laut Theobald bei diesen Vorgängen also um Übersetzungsprozesse – von Jesusüberlieferung, aber auch von frühen kirchlichen Einsichten und Konsensformulierungen – in neue Verstehenshorizonte hinein handelt, wendet er den Veränderungen in sozialen und religiösen Milieus sowie den Verschiebungen der weltanschaulichen und religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen besondere Aufmerksamkeit

4 Michael THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 12; so aber auch schon in einem seiner frühesten Aufsätze: Michael THEOBALD, Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13–17/ Mt 9,9–13, in: BZ.NF 22 (1978) 161–186.

5 THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 132 f.

Zur Einleitung in den Band

zu, die die Selektionen und Transformationen der Überlieferungen auslösen oder begünstigen.⁶

Michael Theobalds exegetisches Anliegen ist also ein doppeltes:

(1.) Einerseits will er durch präzise synchrone wie diachrone Textarbeit die „*scharfgeschnittene Kontur* der einzelnen theologischen Entwürfe, ihre *je einzigartigen Profile* in der frühchristlichen Landschaft“⁷ herausarbeiten, was die klare Benennung der Probleme und auch der theologischen Grenzen des einzelnen Entwurfs nicht aus-, sondern einschließt.⁸ Das impliziert sein Plädoyer dafür, den Text „ungeschönt in seiner Widerständigkeit und Fremdheit wahrzunehmen, d. h. von seiner mutmaßlichen ursprünglichen Kommunikationssituation her zu erklären, die nicht mehr die unsrige ist“.⁹ Dies ist die Voraussetzung für einen hermeneutisch reflektierten Umgang mit dem jeweiligen Text, der auch die *Distanzierung* von ihm einschließen kann. Das dahinterstehende „Ethos“ liegt in der Verpflichtung, der stets drohenden Tendenz zu wehren, das Einzelne im Ganzen untergehen zu lassen und vom Ganzen her aufzuheben.¹⁰

(2.) Dieses Ziel ist nach Überzeugung Theobalds aber nur erreichbar, wenn die Herausarbeitung der je einzigartigen Profile ihrerseits flankiert wird von der *Rekonstruktion ihrer Genese* und dem damit einhergehenden Aufweis ihrer *Verflechtung mit anderen frühchristlichen Entwürfen*. Theobald möchte auch die „Schultern“ rekonstruieren, auf denen die großen urkirchlichen Theologen wie Paulus standen, man könnte die „Ellenbogen“ hinzufügen, mit denen sie sich untereinander abgrenzten. Die Verpflichtung auf das „Einzelne“ und die Wahrnehmung von „Parteilichkeiten im Streit um die Wahrheit“¹¹ schließen also die ekklesiale Dimension gerade nicht aus, sondern ein, ist der Kanon doch – synchron wie diachron – ein Dokument von Konsens und Pluralität verschiedener *ekklesiai*.¹²

6 So z. B. die Übergänge von apokalyptisch-kosmischen hin zu individuell-räumlichen Eschatologien und von biblisch-jüdischen in griechisch-dualistische Anthropologien, die Veränderungen im sozialen Gefälle der Gemeinden oder die christologischen Mutationen des Monotheismus.

7 THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum (s. Anm. 2), 535 (Hervorhebung von uns).

8 Michael THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg 2002, 615.

9 THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum (s. Anm. 2), 64 am Beispiel des Johannesprologs.

10 Vgl. THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 137.

11 THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 137.

12 THEOBALD, Exegese als theologische Basiswissenschaft (s. Anm. 1), 133.

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

Im Anschluss an solche Überlegungen wird man den *konstruktiven, ja performativen Charakter von Erinnerung* bedenken. Pointiert gesagt, ist die Transformation der Überlieferung nicht allein ihre (mehr oder weniger hinzunehmende) Begleiterscheinung, sondern geradezu ihr Modus; Überlieferung *bedeutet* demnach Transformation. Im Anschluss an Theobald wird man dann auch die Frage stellen müssen, ob die „bibeltheologisch geforderte Sachkontinuität“ z.B. zwischen Jesus und Paulus (aber auch in anderen Bereichen) eine nachweisbare „Überlieferungskontinuität“ voraussetzt oder eben auch „überlieferungsgeschichtliche Diskontinuitäten einschließen kann“.¹³

In Theobalds Arbeiten rücken zudem die *ekklesialen Strukturen* in den Fokus, die die rekonstruierten Transformationsprozesse ermöglichten bzw. innerhalb derer sie vollzogen wurden, das gilt etwa für z. T. untergegangene urkirchliche „Ämter“ wie „Lehrer“ und „Propheten“, aber auch christusgläubige jüdische „Schriftgelehrte“. Zugleich erfordern die Prozesse der „Vervielfachung von Erinnerung“ (Theobald mit Zumstein) Strategien der *Regulierung und Vereindeutigung von Erinnerung*. Auch dies sind ekklesiologisch grundlegende Vollzüge der frühen Kirche, zu denen dann notwendig Schriftwerdung und Kanonwerdung als definitive Grenze des Sinnzuwachsens *post factum resurrectionis* hinzutreten. „Erinnerung nimmt dann aber in letzter Konsequenz die Gestalt von *Auslegung* an, die sich im Lesen des Buches *hic et nunc* bei den Lesern einstellen will. Der Text ist nicht mehr offen, um fortgeschrieben zu werden, sondern begrenzt und fixiert.“¹⁴

Durch Theobalds exegetische Arbeiten kann neu ins Bewusstsein treten, dass der Prozess der Weitergabe von Überlieferung – klassisch dogmatisch gesprochen: *die Tradition (traditio / παράδοσις)* – auch als hermeneutisch grundlegender ekklesiologischer Vollzug der Entstehung der Tradition mindestens ebenbürtig, eigentlich sogar überlegen ist: Herrenworte, aber auch andere urkirchliche Überlieferungen werden nicht einfach archiviert, sondern kreativ weitergesprochen, da sie erst „im Vollzug ihrer Weitergabe neuen Sinn in neuer Situation zu stiften vermögen“.¹⁵

Im Anschluss an Michael Theobald gilt es also, *Tradition als Vorgang, als Vollzug, als Prozess* (wieder) zu entdecken, bei dem nicht in erster Linie ein einmal geoffenbartes Glaubensgut gepäckartig (und sozusagen losgelöst vom „Gepäckträger“) weitergegeben wird. Vielmehr *entsteht* dieses Glaubensgut durch den (im engeren Sinne des Wortes) kreativen Prozess seiner Aneignung (und dadurch seiner Variationen, Selektion und Regulie-

13 Vgl. Michael THEOBALD, *Der Römerbrief*, *Erträge der Forschung* 294, Darmstadt 2000, 98 f.

14 THEOBALD, *Studien zum Corpus Iohanneum* (s. Anm. 2), 280.

15 THEOBALD, *Studien zum Corpus Iohanneum* (s. Anm. 2), 100.

Zur Einleitung in den Band

rung) im umfassenden Sinne eigentlich erst. Von dieser Annahme einer *kreativen, performativen* Dimension des Traditionsprozesses aus wären auch Theologoumena wie Inspiration, Offenbarung und Kanonisierung, die *nota ecclesiae* „apostolisch“, aber auch die katholische Lehre vom Abschluss der Offenbarung (erst) mit dem Tod des letzten Apostels neu durchzubuchstabieren – und es wären Fragen nach der Kontrolle, Regulierung und Normierung solcher Prozesse zu stellen.

Gerade indem sie im Sinne Theobalds herausarbeitet, dass die neutestamentlichen Autoren in der Regel *kein antiquarisches Verhältnis* zu den Worten Jesu und seiner Botschaft hatten, sondern bestrebt waren, das neue, heute gültige und treffende Wort zu finden, kann die historische Arbeit auch theologische Provokation entfalten.

II. Zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum: Die Beiträge der Festschrift

Das so nur grob umrissene exegetische Grundanliegen Michael Theobalds greifen die Autorin und die Autoren dieses Bandes auf und führen es je auf ihre Art und Weise fort. Sie zeigen in den verschiedenen Strängen frühchristlicher Überlieferung Spuren der angesprochenen Transformationsprozesse auf und verdeutlichen, wie das Überlieferte nicht nur archiviert, sondern in veränderte Situationen hinein transformiert und so als lebendiges Glaubensgut von den Menschen je neu angeeignet wurde. Sie fragen aber auch nach den theologischen und soziologischen Grundbedingungen solcher Aneignung durch Transformation und damit nach der Relevanz dieses Konzepts für die heutige Rezeption und Weitergabe kirchlicher Überlieferung. Die dabei eingenommenen Perspektiven sind exemplarisch zu verstehen und lassen dabei doch umrisshaft ein Ganzes christlicher Überlieferungspraxis, ihrer Chancen und Gefahren, erkennen.

1. Evangelien und Apostelgeschichte

Im Bereich der Überlieferungen aus der Zeit Jesu und der frühen Kirche, die sich in den Evangelien und der Apostelgeschichte niedergeschlagen haben, untersucht *Christoph Heil* die Missionsinstruktion aus der Logienquelle (Q 10,2–16). Nach einer Rekonstruktion ihres mutmaßlichen Wortlauts zeichnet er den Prozess der Überlieferung der einzelnen Einheiten nach und stellt die Rückfrage nach dem historischen Jesus. Obwohl die Missionsinstruktion zunächst die nachösterliche Situation der Israelmis-

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

sion der Trägergruppen von Q widerspiegelt, sind hier offensichtlich Überlieferungen sekundär zusammengestellt, die weitgehend auf Jesus selbst zurückgehen. Sie wurden von der Q-Redaktion zur Aussendungsrede komponiert und in einen bestimmten Kontext gestellt, um die Gruppenidentität der in Israel auf Ablehnung stoßenden Wandermisionare zu stabilisieren, z. B. durch Verstärkung des Gerichtsaspektes. Die so komponierte Aussendungsrede entfaltete dann später im Kontext der Heidenmission neue Wirkung.

Am Beispiel der markinischen Erzählung vom letzten Mahl Jesu mit den Zwölfen (Mk 14,18–25) zeigt *Hans-Ulrich Weidemann* auf, inwieweit literarische Transformationsprozesse von „liturgischer Gemeindepraxis“, konkret: der Mahlfeier am Vorabend des jüdischen Pesachfestes, beeinflusst wurden. Dies zeigt die gegenüber der alten Passionsüberlieferung sekundäre Umdatierung des letzten Mahles Jesu zu einem Pesachmahl und seine strukturelle Angleichung an ein griechisch-römisches Symposium. Die Ergebnisse der Redaktionsanalyse des „Eingangsbereiches“ der Markuspassion werden dann in den Kontext der neueren Diskussion um das jüdische Pesachmahl vor und nach der Tempelzerstörung gestellt; der markinische Abendmahlsbericht kann demnach – so die These – als eine Quelle für ein frühchristliches Pesachsymposium gelesen werden. Die Einsicht in die symposiale Praxis im Hintergrund von Mk 14,18–25 schließt jedoch die Annahme literarisch bzw. durch Schriftgelehrsamkeit motivierter Transformationsprozesse nicht aus, sondern ein, wie die Umformung der Gabeworte Jesu, insbesondere des Becherwortes, durch Markus zeigt. Letztere verdankt sich offenbar der Reflexion über Ex 24,8 und Jes 53,11 f. und soll die Becherhandlung des Pesachsymposiums in den Dienst der markinischen Sühnechristologie und seiner spezifischen „gesetzesfreien“ Bundestheologie stellen.

Droht eine ausufernde Überlieferungskritik mitunter den vorliegenden Text, von dem die Exegese ausgeht und auf den sie zurückführen soll, aus dem Blick zu verlieren, so setzt *Martin Ebner* einen starken Gegenakzent. Er wählt als Beispiel die erste Hälfte der matthäischen Gemeinderede (Mt 18,1–20), in dem die meisten Exegeten nur ein Konglomerat verschiedener Überlieferungen zu erkennen vermögen, nicht aber den inneren Zusammenhang, in den der Evangelist seine unterschiedlichen Vorgaben bringt. Nach Ebner sind z. B. die zwei oder drei Brüder, die einen Sünder zurechtweisen (V.16), zugleich diejenigen, die um seine Umkehr beten (V.19f.) und ihn dadurch vor dem Äußersten des Gemeindeausschlusses bewahren. So gesehen, stellt der Evangelist zusammen, „was *zusammenhört*, aber in der Gemeinde noch nie *zusammen gehört* worden ist“ (S. 124).

Ganz anders stellt sich der Vorgang der Aneignung durch Transformation im Corpus Johanneum dar. Zunächst befasst sich *Michael Reich-*

Zur Einleitung in den Band

ardt mit der doppelten Transformation des synoptischen absoluten Ich-bin-Wortes (wie es sich in Mk 6,50 findet) im Johannesevangelium. Dabei legt er im Zusammenhang eines Vergleichs der markinischen mit der johanneischen Version der Seewandelgeschichte (Mk 6,45–52 par Joh 6, 16–21) dar, wie die absolute Ich-bin-Formel im johanneischen Kontext zu einer reinen Selbstoffenbarungsformel transformiert wird; der bei Markus noch (mit)vorhandene Aspekt der Selbstidentifikation ist in Joh 6,20 vollständig weggefallen. Im anschließenden Dialog über das Lebensbrot erfolgt dann die zweite Transformation des absoluten in ein erstes prädikatives Ich-bin-Wort, konkret die Selbstprädikation Jesu als das Brot des Lebens (Joh 6,35).

Jean Zumstein beschreibt in seinem Beitrag dann die innerjohanneischen Transformationen als einen Prozess fortwährender Relektüren. Als Beispiel wählt er das zentrale johanneische Motiv der Liebe Gottes und zeigt auf, wie dieses in einer „Dialektik von Kohärenz und Kontingenz in der Wahrnehmung der Liebe“ (S. 167) auf verschiedenen Überlieferungsstufen immer neue Sinndimensionen entfaltet. Darin äußert sich eine „Interpretationsdynamik, welche die johanneische Entwicklungslinie kennzeichnet“ (ebd.).

Ein ähnlicher Gestaltungswille, der sich anderer literarischer Mittel bedient, zeigt sich nach *Wilfried Eisele* in der lukanischen Pfingsterzählung (Apg 2,1–41), deren Gliederung und Beweisführung sich in Kategorien der antiken Rhetorik beschreiben lassen. Mit ihrer Hilfe eignet sich der lukianische Petrus in seiner Pfingstpredigt alttestamentliche Schriftstellen an und interpretiert sie so, dass sie als Stützen seine Osterverkündigung tragen. Dabei geht es ihm nicht nur um die Texte, sondern auch um die Redekonstruktionen, die sie angeblich bezeugen: Der prophetische Psalmendichter David legt dem kommenden Christus seine Worte in den Mund und bekennt sich zu ihm als seinem Herrn. Zu einer Zeit, in der David längst im Grab verwest ist, wird mit seinen Worten die Auferstehung Jesu verkündet. Bemerkenswert ist das Fehlen eines Rekurses auf das (leere) Grab Jesu in diesem Zusammenhang.

Auf eine andere Facette lukanischer Theologie und Erzählkunst macht *Knut Backhaus* in seinem Beitrag zur Apostelgeschichte aufmerksam. Er zeigt, wie religiöse Traditionen, die an sich keineswegs komisch oder witzig sind, im Laufe ihrer Überlieferung dennoch humorvoll präsentiert werden können. Dabei setzt Lukas das Mittel der Komik sehr gezielt ein: Die Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde atmet den Geist des archaisch Ehrwürdigen, und ebenso bietet der Paulusprozess am Ende kaum Anlass zum Lachen – außer über den komischen Advokaten Tertullus (Apg 24,1–8). Aber dazwischen öffnet sich den Missionaren die weite Welt des Mittelmeerraumes als Bühne für nicht wenige komische Stücke. Die Gründungs-

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

zeit der universalen Kirche wird dadurch freilich nicht zur Komödie. Am Ende präsentiert sich der lukanische Humor vielmehr als „erstgenommenes Heilswissen“ (S. 236).

2. Paulus – Der Apostel und seine Schüler

Man könnte vermuten, dass die angedeuteten Transformationsprozesse im narrativen Rahmen häufiger anzutreffen sind als im diskursiven, weil jede gute Erzählung die Vorstellungskraft beflügelt, während ein brauchbares Argument wuchernde Vorstellungen eindämmt und präzisiert. Aneignung von Traditionsgut geschieht aber auch hier nicht anders als durch die Transformation bestimmter Vorstellungen in die eigene Lebenswirklichkeit hinein, und so sind die gleichen Überlieferungsgesetze auch in der paulinischen und deuteropaulinischen Literatur am Werk. Die ersten beiden Beiträge beschäftigen sich mit Paulus und seiner Art, Überlieferungen literarisch und theologisch zu verarbeiten, die drei folgenden mit dem Verhältnis von pseudepigraphischen zu authentischen Paulusbriefen und der letzte schließlich mit Verstehenstransformationen, die sich am Beispiel einer Crux der Paulusexegese bis in die Moderne hinein feststellen lassen.

Thomas Schmeller widmet seinen Beitrag der Kreuzestheologie, die Paulus in seiner Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth entfaltet. Gegen ein weit verbreitetes Verständnis der Botschaft vom Kreuz als Umwertung aller Werte betont Schmeller die liminale Situation, in der Paulus seine Botschaft verkündet. Diese führt nicht zu einer Umwertung, sondern lediglich zu einer Suspendierung des bisherigen Wertesystems, ohne dass dafür ein neues schon fest etabliert worden wäre. Schwäche muss demnach nicht automatisch Stärke werden und umgekehrt. So erfährt auch der Apostel Stärke keineswegs nur *in* oder *neben* seiner Schwäche. Ein streng logisches Paradox, das sich nur auflöst, wenn menschliche Stärke konsequent als reine *vis aliena* aufgefasst wird, liegt bei Paulus demnach – gängigen Auslegungen zum Trotz – gar nicht vor.

Der Kreuzestod Jesu wird im Neuen Testament vielfach als Selbsthingabe gedeutet. Diese Tradition formuliert Paulus in Gal 1,4 so, dass Jesus „sich selbst gegeben hat für unsere Sünden, dass er uns befreie aus dem gegenwärtigen bösen Äon“. Ausgehend davon, bestimmt *Thomas Söding* als entscheidende Aufgabe des Paulus im Galaterbrief, „die – im Prinzip – gemeinsame Tradition so zu entwickeln, dass sie die Position seiner Gegner falsifiziert und seine eigene verifiziert, die auf die Freiheit des Glaubens aus ist“ (S. 269). Wie Paulus diese Aufgabe bewältigt, beschreibt Söding als Transformation der Hamartologie, der Christologie und der

Zur Einleitung in den Band

Eschatologie jeweils auf der personalen, der israeltheologischen und der ekklesialen Ebene.

Mit dem Generationenwechsel von Paulus zu seinen Schülern wird Paulus selbst in persönlicher, theologischer und literarischer Hinsicht zum Vorbild, das sich verschiedene Kreise zu eigen machen und nach den Erfordernissen ihrer Zeit transformieren und weiterentwickeln. *Rudolf Hoppe* erläutert dies am Verhältnis des 2 Thess zum 1 Thess. Er profiliert die traditionsgeschichtliche Möglichkeit, „dass der Autor des 2 Thess realiter zwar literarisch auf den 1 Thess zurückgreift, aber einen eigenen Gründungsaufenthalt in Thessalonich fingiert, um auf die vermeintliche Entwicklung in der Gemeinde mit *seinem* Brief zu reagieren“ (S. 300). Er übernimmt dabei das Grundmuster der Unterweisung, das auch den 1 Thess schon bestimmt, indem er auf bekanntes Wissen der Gemeinde zurückgreift, das von seiner (angeblichen) Erstverkündigung dort herrührt und das er jetzt durch seine briefliche Belehrung und Ermahnung vertieft und ergänzt. Ein Durchgang durch den 2 Thess veranschaulicht dies an den Themen der Gerichtstheologie, der Parusievorstellung und der Ethik.

Derlei literarische und theologische Fortschreibungen lassen sich aber nicht nur an einzelnen Briefen, sondern auch an ganzen Corpora demonstrieren. So führt *Gerd Häfner* in seinem Beitrag vor, wie der Verfasser der Pastoralbriefe die Gepflogenheiten der paulinischen Briefschlüsse unter den veränderten Bedingungen der dritten oder vierten christlichen Generation imitiert und weiterentwickelt. Dabei handelt es sich keineswegs um rein äußerliche Nachahmungen mit dem Ziel, die pseudepigraphischen Briefe glaubhaft zu machen. Vielmehr wird die Person des Apostels und seine Beziehung zu den späteren Schülern und ihren Gemeinden in den Mittelpunkt gerückt: „Das Paulusbild, das die Schlussteile von Tit und 2 Tim zeichnen, kann man deuten als die ‚erzählerische‘ Umsetzung einer zeitlichen Distanz in räumliche Kategorien“ (S. 333).

Je größer der zeitliche Abstand der paulinischen Gemeinden zu ihren Ursprüngen wird, umso wichtiger wird auch ein kirchliches Amt der Verkündigung. *Otfried Hofius* findet es allerdings nicht erst im „Aufseher“ (ἐπίσκοπος) der Pastoralbriefe verwirklicht, sondern bereits bei Paulus, der gleich nach den „Aposteln“ – die eine Sonderstellung als Gemeindegründer einnehmen – die „Propheten“ und die „Lehrer“ nennt (1 Kor 12,28 f.). Den Propheten obliege dabei die Verkündigung, den Lehrern die lehrhafte Entfaltung des Evangeliums. Letztere haben nach Hofius in den „Hirten und Lehrern“, die in Eph 4,11 wieder mit den „Aposteln“ und „Propheten“ – und zusätzlich mit gemeindeübergreifend tätigen „Evangelisten“ – zusammenstehen, ihre Entsprechung. Insgesamt erscheinen die kirchlichen Ämter der Verkündigung damit relativ stabil als für die Kirche wesentliches Gegenüber der Gemeinde.

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

Wie problembehaftet im Einzelfall die Identifikation einer angeblichen Tradition bei einem neutestamentlichen Autor sein kann, demonstriert *Rainer Kampling* am Beispiel einer paulinischen Äußerung über „die Juden“. Ausgehend von dem Befund, dass „keiner der griechischen und lateinischen antiken christlichen Autoren in 1 Thess 2,14–16 eine Anspielung auf paganen Antijudaismus erkannt oder gar auf Tacitus verwiesen hat“, geht er der Frage nach, „wie sich die These, Paulus habe pagane judenfeindliche Elemente in 1 Thess aufgenommen, innerhalb der exegetischen Forschung etablierte“ (S.360). Dies sei erst im 19.Jahrhundert geschehen und stellt nach Kampling einen Bruch mit der gesamten vorausgehenden Auslegungstradition dar.

3. Biblische Schriften in frühchristlicher Rezeption

Aneignung durch Transformation beginnt natürlich nicht erst mit den neutestamentlichen Texten und endet auch nicht bei ihnen. Den neutestamentlichen Autoren stand ein großes Reservoir von Traditionen zur Verfügung, die für uns an erster Stelle im Alten Testament zu greifen sind. Zeitgleich mit dem Neuen Testament oder kurz danach sind aber auch andere christliche Texte entstanden, die eng verwandte Überlieferungen aufweisen. Die ersten beiden Aufsätze in dieser Sektion beschäftigen sich – zum Teil anhand desselben Textes (Ps 22) – mit dem prekären Verhältnis zwischen dem Eigensinn alttestamentlicher Texte und ihrer Verarbeitung in neutestamentlichen Kontexten. Der folgende Beitrag fragt exemplarisch nach dem literarischen und inhaltlichen Zueinander von Texten des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter.

Anhand zweier Beispiele (Ps 118,21f. in Mt 21,42 und Ps 22,2 in Mk 15,34) geht *Walter Groß* der Frage nach: „In welchem Umfang darf/soll der alttestamentliche Quelltext über die in Zitat oder Anspielung direkt aufgenommenen Sätze hinaus zur Deutung herangezogen werden?“ (S. 377) Gegen Deutungen der neutestamentlichen Stellen, die deren Anstößigkeit – die Verwerfung der angesprochenen Führer des Volkes bei Matthäus und Jesu Schrei der Gottverlassenheit bei Markus – beseitigen, indem sie die Hoffnungsperspektiven der ganzen Psalmen 118 und 22 in die neuen Kontexte mitübertragen, verteidigt Groß den Eigensinn der einzelnen Texte. So kommt er zu dem Schluss: „Man kann den exegetisch erarbeiteten Sinn der alttestamentlichen Passagen in ihrem angestammten Kontext nicht gegen die neutestamentlichen Texte, die sie aufnehmen, ausspielen“ (S.393).

Zu einer anderen, teils gegenteiligen Sicht der Dinge gelangt *Tobias Nicklas* in seinem Beitrag. Er untersucht die Funktion des ganzen Ps 22 als

Zur Einleitung in den Band

Hintergrundtext verschiedener Passionserzählungen sowie im Barnabasbrief, den Oden Salomos und Justins Dialog mit Trypho. Seines Erachtens ist die ganze markinische Kreuzigungsszene (Mk 15,20–41) von einem Geflecht von Anspielungen auf Ps 22 durchzogen, das es rechtfertigt, auch die rettende Perspektive des Psalms in die Auslegung der Markusperikope miteinzubeziehen. Der Leser hört gleichsam im Hintergrund Ps 22 mit und erkennt dadurch schon beim Sterben Jesu österliche Signale. Diese Verwendung des Psalms durch den Evangelisten wirkt dann in den anderen Texten mehr oder weniger fort.

Noch vor der Frage, wie ein Text den anderen aufnimmt und verarbeitet, wirft *Marlis Gielen* im Fall des 1 Petr und des Polykarpbriefes die Frage auf, welcher von beiden überhaupt als der ältere anzusehen sei, oder anders gefragt: „Wer beruft sich hier auf wen?“ (S. 416) Der allgemeine Konsens, wonach Polykarp von Smyrna den 1 Petr benutzt habe, stützt sich hauptsächlich auf eine entsprechende Notiz bei Eusebius von Caesarea (h. e. IV 14,9). Dagegen führt ein sachlicher Vergleich der zentralen Querbezüge zwischen beiden Schreiben Gielen zu dem Schluss, dass die Annahme einer Priorität des Polykarpbriefes gegenüber dem 1 Petr mehr Plausibilität beanspruchen kann als die gegenteilige Hypothese.

4. Tradition – Bibelkritik und Fundamentaltheologie

Die Beiträge unserer Festschrift liefern bis hierher reichlich Anschauungsmaterial für die nun folgenden grundsätzlichen Überlegungen zu Fragen der Traditionsbildung und ihrer Kritik. Der überlieferungskritische Ansatz Michael Theobalds bedarf der fundamentaltheologischen Vergegenwärtigung, um seinen theologischen Nutzen für die lebendige Weitergabe der vielfältigen Tradition im Raum der Kirche zu erweisen. Die ersten beiden Aufsätze widmen sich diesen Fragen im ausdrücklichen Gespräch mit Theobalds eigenen Reflexionen über die fundamentaltheologischen Voraussetzungen seines exegetischen Schaffens. Der abschließende Beitrag versteht sich als komplementäre Abschlussbetrachtung zu dem auch ökumenisch nach wie vor brisanten Thema der Tradition und ihrem Stellenwert in Theologie und Kirche.

Die historisch-kritische Exegese findet ihre Berechtigung als theologische Wissenschaft allein in der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Dabei bleiben aber Fragen unausweichlich, die *Hubert Frankemölle* im Blick auf die Überlieferungskritik stellt: „Gibt es Grenzen bei Transformationen und wo liegen sie – nicht zuletzt bei theologischen Neuansätzen? Ändert sich bei einer *transformatio* nur die *forma*, die Gestalt, oder auch die Sache, die *substantia*, in Widerspruch zur Gestalt? Wer oder was entscheidet über die

Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann

Angemessenheit?“ (S. 452) Eine Grenze sieht Frankemölle mit der *intentio operis* von Texten gegeben: „Die Leselenkungen, die der Text freisetzt, binden neue Leser in ihrer Freiheit für Transformationen oder sollten es zumindest“ (S. 457). Im Folgenden stellt er exemplarisch dar, wie Paulus mögliche Transformationen je nach Situation vorantreibt bzw. verweigert und zieht daraus allgemeine hermeneutische Konsequenzen.

Denselben Problemen nähert sich *Christoph Theobald* in Auseinandersetzung mit wichtigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Theologie der Offenbarung und tritt dabei in eine „manche Grenzen überschreitende, brüderliche *conspiratio* zwischen dem Exegeten und dem Systematiker“ (S. 485) ein. Er sucht nach „Spuren kreativer Prozesse im Traditionsverständnis des Konzils“ (ebd.) und findet diese vor allem im 2. und 3. Kapitel der Offenbarungskonstitution (DV 7–13) in Verbindung mit weiteren Äußerungen zum Thema (GS 22; AG 22). Hinsichtlich der als irreversibel betrachteten dogmatischen Entscheidungen der Vergangenheit verlangt er, sie nötigenfalls „mit dem *einzig irreversiblen Ereignis der Geschichte*, dem mit, durch und in Jesus ankommenden Gottesreich“ (S. 501) neu zu konfrontieren.

Zum Abschluss bietet *Karl Lehmann* einen konzentrierten Durchgang vom Besonderen zum Allgemeinen der geschichtlichen Offenbarung und eine Besinnung auf den Traditionsbegriff und seine Implikationen. Er zeigt an den großen Propheten des Alten Testaments, dass Offenbarung von den einzelnen geschichtlichen Ereignissen her als lebendiges Gotteswort im Menschenwort verstanden werden muss. Dieses Wort Gottes, das in der Person Jesu Christi „in seinem Grund und in seiner Fülle zum Vorschein“ (S. 513) kommt, wird in den folgenden Generationen verschriftlicht und dadurch der Selbstentfremdung ausgesetzt. Die unwiederholbare Offenbarung Gottes ist abgeschlossen und muss doch stets neu entfaltet werden. Daran bemisst sich letztendlich, ob *traditio* den Weg der Selbsthingabe Jesu mitgeht oder ihn und seine Sache verrät.