

IV

Eschatologische Krise und (Neuer) Bund

Zum Stellenwert des *Bundes-Motivs* im Zusammenhang
neutestamentlicher Soteriologien

Von Karl Löning, Münster

Das Thema des Kongresses „Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments“ stellt die Frage nach dem Handeln Gottes an seinem Volk Israel in der geschichtlichen Vergangenheit und im Eschaton sowie – nach den Konsequenzen für das Verhältnis von Juden und Christen in der – entgegen urchristlichem Zeitverständnis – weitergegangenen Geschichte.

Der Begriff *Bund* spielt in diesem Zusammenhang eine ambivalente Rolle.¹ Er dient einerseits dazu, Gottes befreiendes und erwählendes Handeln als die Erfahrung zu begreifen, die Juden und Christen miteinander teilen. Die Kirche kann sich dabei als das Gottesvolk des *Neuen Bundes* verstehen, ohne damit genötigt zu sein, die andauernde Geltung „des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“² und die bleibende Würde des jüdischen Volkes als Gottesvolk des *Alten Bundes* in Frage zu stellen. Nach dieser Auffassung ist es naheliegend, das Verhältnis Gottes zu den Menschen als das Bestehen zweier „Bünde“ zu denken, die zwei Gottesvölker auch untereinander in gegenseitiger Achtung verbinden können und müssen.

Andererseits scheint die Kategorie *Neuer Bund* gerade in ihrer neutestamentlichen Verwendung den Ansatzpunkt für eine antithetische Bestimmung des Verhältnisses von Juden und Christen zu bieten. Es gibt im Neuen Testament jedenfalls keine Zwei-Bünde-Konzeption mit einem bilateralen Verhältnis Gottes zu zwei friedlich-schiedlich koexistierenden

¹ Vgl. E.Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 86-89.

² So die bekannte Formulierung in der Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Vertreter der Juden in Mainz vom 17. November 1980. Der veröffentlichte Text (Papst Johannes Paul II. in Deutschland, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25, Bonn 1980, 102-105) enthält an der zitierten Stelle in eckigen Klammern den Verweis: vgl. Röm 11,28. Vgl. die Dokumentation in: R.Rendtorff - H.H.Henrix, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn – München ²1989, 75.

und konkurrierenden Gottesvölkern (wie Israel und Juda in der Königszeit o.ä.); vielmehr findet sich im neutestamentlichen Sprachgebrauch die antithetische Gegenüberstellung von „erster“ bzw. „alter“ und „neuer“ *διαθήκη* (vgl. 2 Kor 3,6.14; Hebr 9,15). Stellt man diese Opposition in Beziehung zur paulinischen Antithese von Gesetz und Glaube, Gesetz und Evangelium bzw. mit dem Hebräerbrief zur Antithese „Schatten“ und „Wesen der himmlischen Dinge“ (vgl. Hebr 8,5; 10,1), scheint die Konsequenz unausweichlich, daß die Opposition „erste“/„alte“ und „neue“ *διαθήκη* nicht nur im Sinne einer Überbietung, sondern einer Ablösung des Alten durch das Neue aufzufassen ist. „Denn Christus ist das Ende (*τέλος*)³ des Gesetzes zur Gerechtigkeit für einen jeden, der glaubt“ (Röm 10,4). „Indem er [Gott in Jer 31,31-34] von einer neuen *διαθήκη* spricht, hat er die erste für veraltet erklärt. Was aber veraltet und überlebt ist, ist dem Verschwinden nahe“ (Hebr 8,13).

Die genannten Texte, vor allem der Hebräerbrief mit seiner folgenreichen Wirkungsgeschichte, scheinen dafür geschaffen, das tiefsitzende vulgärchristliche Vorurteil gegen das Judentum zu bestätigen, welches besagt, daß der durch Jesus von Nazaret gestiftete *Neue Bund* den *Alten Bund* abgelöst und ungültig gemacht habe. Da es nach diesem Verständnis den *Alten Bund* gar nicht mehr gibt, befänden sich nur die Christen in einem Bundesverhältnis mit Gott, während die heutigen Juden immer noch am *Alten Bund* festhielten in der irrigen Meinung, er gelte noch und sei überhaupt der einzige.⁴

Es ist nicht leicht, diesem kruden Mißverständnis unter Berufung auf neutestamentliche Texte entgegenzutreten. Der quantitative Befund an Aussagen zum Thema *Bund* im NT ist gering. Von den 33 Belegen für das Wort *διαθήκη* im NT, den profanen Gebrauch im Sinne von *Testament* eingeschlossen (vgl. Gal 3,15; Hebr 9,16f), findet sich gut die Hälfte (17) im Hebräerbrief. Der im NT überwiegende Sprachgebrauch von *διαθήκη* ist von der problematischen Alt-Neu-Antithetik geprägt. Der klassische Beleg für das Weiterbestehen „des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“, Röm 11,29, stammt aus der Feder desselben Paulus, der in 2 Kor 3,7 die Verlesung der Tora nach alter Weise als Todesliturgie (*διακονία τοῦ θανάτου*) bezeichnet und die entsprechende Schrifthermeneutik als Verstockung des Denkens (vgl. V 14), die das Verstehen der „alten *diatheke*“ verhüllt. Wie verhält sich dazu die These vom „nie gekündigten Alten Bund“?

³ Ich gebe hier eine gebräuchliche Übersetzung von *τέλος* wieder, ohne sie zu übernehmen; weiteres dazu unten im Abschnitt II.1.

⁴ Vgl. N.Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg 1989, 21f.

E. Grässer hat den weitgehend negativen Befund, die Spärlichkeit der Verwendung des Wortes *diatheke* und expliziter bundestheologischer Aussagen im NT, in eine besondere Art Sprachereignis umgemünzt, indem er es als „Bundesschweigen“ bezeichnet und diesem „Schweigen“ eine besondere Bedeutung beilegt. „Das Bundesschweigen Jesu ist kein Zufall. Jesus hat das Heil Gottes als nahe herbeigekommene Gottesherrschaft proklamiert. Diese im rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der frühjüdischen Apokalyptik stehende Verkündigung greift nach Form und Inhalt weit über das hinaus, was einer Bundestheologie zu sagen möglich ist. Sie ist *neuer* Wein in *neuen* Schläuchen!“ Das „Bundesschweigen“ Jesu hat sich nach Grässer in der Urgemeinde fortgesetzt. Im Unterschied zu Qumran und verwandten Gruppen habe „das um das Christuskerygma gescharte eschatologische Gottesvolk sich nicht in ähnlicher Weise als Gemeinschaft des erneuerten Bundes“ bezeichnet, wohl aber sich „als Anbruch der neuen Schöpfung“ verstanden. Dies habe „seinen Grund in der klaren Erkenntnis, daß das Christusereignis und seine soteriologischen Folgen bundestheologisch sich nicht mehr adäquat erfassen lassen.“ Was in den Abendmahlstexten „(Neuer) Bund“ genannt werde, sei „Umschreibung des in Tod und Auferweckung Jesu gründenden Heilsereignisses, in dem von der atl. Bundestheologie außer dem Begriff *Diatheke* nicht mehr viel übrig bleibt.“ Dies bedeute zwar „keine grundsätzliche Opposition gegen die Erwählungs- und Verheißungstreue Gottes. Aber daß sich dieselbe eschatologisch *anders* verwirklicht denn als Bund mit einem empirischen Volke, das gilt es zu sehen. Im NT ist der Neue Bund als eine radikal eschatologische Größe gedacht. Seine Stiftung ist nicht mehr wie die des Alten Bundes ein Ereignis der Geschichte Israels.“ Im Gegenteil rufe die im Tod Jesu gestiftete und durch Taufe und Teilnahme am Herrenmahl zugeeignete Zugehörigkeit zum Neuen Bund aus der Einbindung in die empirische Gemeinschaft des erwählten Volkes Israel gerade heraus.⁵ Dies wird nach Grässers Auffassung besonders dann deutlich, wenn das NT sein „Bundesschweigen“ ausnahmsweise breche. „Vom Hebr und der Abendmahlsparadosis abgesehen, ist nirgendwo im NT *Diatheke* ein zentrales Theologumenon. Wo es aber vorkommt – und das gilt ausnahmslos –, geht es nicht nur um typologische Entsprechung zur alttestamentlichen *berit*, sondern um Andersartigkeit, um Gegensatz.“⁶

⁵ E. Grässer, Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung, in: *Ders.*, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Tübingen 1985, 1-134 (126f; kursive Hervorhebungen im Original).

⁶ Ebd. 127.

Diese Interpretation, der ich mich im folgenden in wesentlichen Punkten nicht anschließen werde,⁷ zeigt in aller Deutlichkeit die Probleme auf, ohne deren Lösung gerade Neutestamentler im Prozeß der ökumenischen Verständigung zwischen Christen und Juden dazu prädestiniert wären, im letzten Waggon des Zuges, der schon unter kirchenamtlichem Dampf steht, den Platz des Bremsers einzunehmen. Ein Beitrag zum Thema dieses Kongresses aus neutestamentlicher Perspektive kann einer Auseinandersetzung speziell mit den neutestamentlichen Bundes-Aussagen nicht ausweichen. Ich werde mich deshalb im folgenden an den wenigen Belegen des Stichworts *διαθήκη* im NT orientieren, obwohl damit nicht alles berücksichtigt werden kann, was das NT zum Thema dieses Vortrags an Aussagen bietet.⁸ Ich beschränke mich auf die im engeren Sinn theologi-

⁷ Anfechtbar ist schon die Voraussetzung, Aussagen über Gottesherrschaft und (neue) Schöpfung gingen grundsätzlich über die Möglichkeiten einer Bundestheologie hinaus. Gerade die in der kanonischen Endgestalt des Pentateuch dominante Bundeskonzeption der Priesterschrift ist ein Beleg für den Zusammenhang, der hier bestritten wird. Zum entsprechenden Motivrepertoire und Themenprogramm vgl. *R.Murray*, *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of creation*, London 1992. Zur Korrelation von Gottesbund und Gottesherrschaft in Bezug auf das NT vgl. *K.Backhaus*, *Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?*, in: *ThGl* 86 (1996) 357-368 (355).

⁸ Weitgehend unberücksichtigt bleibt im folgenden der soziokulturelle Aspekt der Zugehörigkeit zum Gottesbund durch Geburt bzw. durch Beschneidung als Ritus ethnischer Initiation. Vgl. *E.J.Christiansen*, *The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (AGJU 27), Leiden u.a. 1995, sowie demnächst die im Druck befindliche Dissertation von *B.Jürgens*, *Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15*. In der Studie von *Christiansen* wird leider nicht eindeutig herausgearbeitet, daß der Zusammenhang von Bund und Beschneidung und damit die ethnisch-kulturelle Identität der Judenchristen im NT nicht in Frage gestellt wird, obwohl dort die judenchristliche Identität anders als durch die ethnische Zugehörigkeit zum Bundesvolk bestimmt wird. Mit dem Prinzip, soziale Identität nicht über Abstammung, sondern über Wissen zu definieren, hat sich das Frühjudentum in der Konfrontation mit der hellenistischen *Paideia*-Konzeption sehr viel früher als die neutestamentlichen Autoren auseinandergesetzt und dieses Prinzip auf unterschiedliche Weise rezipiert. Vgl. *M.Hengel*, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr.* (WUNT 10), Tübingen ²1973, 120-130. (Die Abgrenzung der Pharisäer vom Volk z.B. beruht auf Wissen, wie in Joh 7,49 richtig festgestellt wird.) *M.Vogel*, *Das Heils des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum*, Tübingen - Basel 1996, analysiert frühjüdische und frühchristliche Bundeskonzeptionen in ihrer religionsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit, wobei er die Befunde nach Sachaspekten, nicht nach dem Schema jüdisch - christlich anordnet. „Bund“ als Grundbegriff jüdischer Identität wird hier als einer von mehreren Aspekten des Themas in einem eigenen Hauptteil behandelt (223-350).

sche Vorstellung von Bund als durch Gott gestiftete föderale Beziehung zu seinem Volk.⁹ Es geht dabei insbesondere um folgende Fragen:

- Wird in neutestamentlichen Bundesaussagen das Verhältnis zwischen dem im AT gemeinten Bund und dem im NT gemeinten (Neuen) Bund als Andersartigkeit, als unüberbrückbare Gegensätzlichkeit bestimmt?
- Wird in neutestamentlichen Bundesaussagen eine Kontinuität zwischen Geschichte und Erlösung bestritten?
- Ist die Stiftung des (Neuen) Bundes nach neutestamentlichen Bundesaussagen kein Ereignis der jüdischen Geschichte?
- Gilt in neutestamentlichen Bundesaussagen der Bund Gottes mit den Vätern des jüdischen Volkes nicht mehr als grundlegend für das eschatologische Heilshandeln Gottes?
- Wird in neutestamentlichen Bundes-Aussagen behauptet, daß der Bund Gottes mit seinem Volk Israel für das jüdische Volk nicht mehr besteht, sondern durch einen anderen Bund abgelöst worden ist?
- Gibt es im NT Aussagen, nach welchen die Gemeinschaft der Glaubenden aus Juden und Heiden das jüdische Volk in seinem Bundesverhältnis mit Gott ablöst?
- Wird in neutestamentlichen Bundes-Aussagen aus der Erfahrung des eschatologischen Heilshandelns Gottes die Konsequenz abgeleitet, daß es eine Rettung nur gibt für solche, die um der neuen Heilswirklichkeit willen ihre Zugehörigkeit zum Judentum aufkündigen?
- Wird aus demselben Grund in neutestamentlichen Bundesaussagen das Verhältnis der nichtjüdischen Glaubenden zum Judentum nach dem Prinzip der Unvereinbarkeit definiert?

Ich versuche von drei Ansatzpunkten her, diese Fragen zu klären. Ich beginne im I. Abschnitt mit Überlegungen zum Bundes-Motiv in der Abendmahlsparadosis. Dabei geht es um den Aufweis seiner soteriologischen Relevanz im Zusammenhang der für neutestamentliche Soteriologien kennzeichnenden Einschätzung der Gegenwart als eschatologischer Krisensituation, implizit auch um den Aufweis der Analogie zwischen neu- und alttestamentlichem Verständnis des Theologumenons *Neuer Bund*. Der II. Abschnitt behandelt die Frage des Fortbestehens „des von

⁹ Dabei ist von vornherein zu beachten, daß nicht alle Belege für das Lexem *διαθήκη* im NT dieser Bedeutung entsprechen. Der Plural *διαθήκαι* in Röm 9,4 z.B. bezeichnet gerade nicht mehrere Gottesverhältnisse, sondern verschiedene Objektivierungen des exklusiven Gottesverhältnisses Israels; vgl. unten Anm. 35.

Gott nie gekündigten Alten Bundes“ aus der Sicht des Paulus (Röm 9–11) und des lukanischen Geschichtswerkes (Lk 1; Apg 3) auf dem Hintergrund dieser apokalyptischen Einschätzung der Gegenwart als Krisenzeit. Der III. Abschnitt versucht, die semantische und pragmatische Bedeutung der Antithese „alte“ – „neue“ *διαθήκη* zu präzisieren. Dabei wird sich zeigen, warum ich mich in diesem Zusammenhang bisher gehütet habe, *διαθήκη* mit „Bund“ zu übersetzen. Ich versuche nachzuweisen, daß sich die besagte Antithese im NT nicht auf das Verhältnis Gottes zu seinem Volk und auf das dieses Verhältnis begründende föderale Handeln Gottes bezieht, sondern auf konkurrierende Konzepte religiöser Kultur, von denen die „alten“ Formen aus der Sicht der betreffenden neutestamentlichen Autoren der Neuheit des Handelns Gottes nicht mehr entsprechen und insofern nicht mehr „gottgemäß“ (Röm 8,27) sind. Die Kritik an den „alten“ Konzeptionen betrifft vor allem die beiden klassischen Institutionen der jüdischen Religion in damaliger Zeit, die Tora und den Tempelkult.

*I. Das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.
Zum Bundes-Motiv in der Abendmahlsparedosis*

Das Wort *διαθήκη* findet sich im NT in der Tat nicht häufig. Aber allein sein Vorkommen in der Abendmahlsparedosis in ihren vier Varianten sichert ihm einen eminenten Stellenwert. Die Worte der Abendmahlüberlieferung sind für den wiederholten liturgischen Gebrauch bestimmt. Die Feier des Herrenmahls führt die urchristlichen Gemeinden als Gottesvolk zusammen auf der Grundlage des Bundesgedankens. Die Frage nach dem durch den Tod Jesu eröffneten neuen Gottesverhältnis, das in der Abendmahlsparedosis als durch Jesu „Bundesblut“ bzw. als „der Neue Bund in meinem Blut“ bezeichnet wird, ist also nicht peripher. Alle Varianten der Abendmahlsparedosis weisen das Bundes-Motiv auf. Dies besagt nach der Logik der diachronen Traditions kritik, daß das Bundesmotiv nicht spät eingetragen sein kann, sondern älter ist als die Aufspaltung der Überlieferung in ihre Varianten. Dies führt chronologisch mindestens zurück auf die Zeit ihrer Rezeption durch Paulus, d.h. etwa in die Mitte der dreißiger Jahre.¹⁰ Die überlieferungsgeschichtlich älteste Form der Deuteworte haben unabhängig voneinander *H. Merkley* und *H.-J. Klauck* mit einem hohen Maß an Übereinstimmung im Ergebnis zu rekonstruieren versucht. Danach gehört das Bundes-Motiv im Becherwort zu dieser ur-

¹⁰ Zur Chronologie vgl. *Backhaus*, Gottesbund (s. Anm. 7) 346.

sprünglichen Form.¹¹ Ob das Bundes-Motiv im Becherwort der Abendmahlsparadosis auf Jesus selbst zurückgeht, was von der Mehrheit der Exegeten bezweifelt wird, ist für die folgenden Überlegungen unerheblich.¹²

Die Abendmahlsdarstellungen der Synoptiker sind als erzählende Texte gegenüber der anamnetisch vergegenwärtigenden Form des vorpaulinisch-vorlukanischen Traditionstyps sekundär. Wenn ich im folgenden dennoch von der markinischen Abendmahlsdarstellung ausgehe, hat dies seinen besonderen Grund.

Das Markusevangelium ist etwa vierzig Jahre nach dem Tod Jesu entstanden. Vierzig Jahre sind die Zeitspanne, in der das identitätsstiftende spezifische Wissen der Urchristen durch die Erinnerung der „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (vgl. Lk 1,2) gesichert worden ist. Nach vierzig Jahren erreicht dieses „kommunikative Gedächtnis“¹³ mit seinen Vermittlungsformen die Grenzen seiner Reichweite. Die ursprünglich mündliche Jesus-Erinnerung muß jetzt in neue Formen, z.B. des schriftlichen Erzählens, umgegossen werden. Dabei geht es nicht nur um das Fixieren des bisher mündlich Tradierten,¹⁴ sondern um seine explizite Vermittlung mit dem Ganzen des kulturellen Wissens, ohne das eine auf religiöses Wissen gegründete Identität auf Dauer nicht trägt. Dieser Fundus war für die erste urchristliche Generation selbstverständlich eine – bestimmte – Ausprägung des kulturellen Gedächtnisses der jüdischen Religion. Die erste nachapostolische Generation steht vor der Aufgabe, das für ihre Gemeinschaft spezifische Wissen ausdrücklich in den Gesamtkontext eines fundierenden kulturellen Gedächtnisses zu stellen. Dieser grundle-

¹¹ Vgl. *H.Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: *BZ* 21 (1977) 88-101 (89-99); *H.-J.Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA 15), Münster ²1986, 304-314.

¹² Für die Authentie des Bundesmotivs plädiert *K.Backhaus*, Gottesbund (s. Anm.5) 351-356. Nach *H.Lichtenberger*, „Bund“ in der Abendmahlsüberlieferung, in: *F.Ave-marie - H.Lichtenberger* (Hrsg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Zeit* (WUNT 92), Tübingen 1996, 217-228, „erscheint es durchaus möglich, daß die Stiftung des Bundes für Jesus selbst Deute-kategorie seiner Lebenshingabe war“ (227). Den ursprünglichen Wortlaut des Becherwortes hält er allerdings für nicht rekonstruierbar.

¹³ Zum Verhältnis von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis als Formen kollektiver Erinnerung vgl. *J.Assmann*, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 48-66.

¹⁴ Das Markusevangelium kann ja keinesfalls als Versuch verstanden werden, einen erzählerischen Rahmen für die schriftliche Überlieferung der Jesusworte zu schaffen. In dieser Hinsicht hatte die Redenquelle Q bereits mehr geleistet.

gende Prozeß verlangt auch eine Klärung des Verhältnisses zur jüdischen Mutterkultur.

Diese kritische Phase des Übergangs in die nachapostolische Zeit fällt zeitgeschichtlich zusammen mit einem Epocheneinschnitt der jüdischen Geschichte, dem katastrophalen Ende der Periode des Zweiten Tempels. Der Jüdische Krieg, vor dessen Ausbruch die Urgemeinde Jerusalem verlassen hat, ist für die erste nachapostolische Generation ein Fixpunkt ihrer eigenen Positionsbestimmung. Das Markusevangelium, das am Ende des Jüdischen Krieges entstanden ist, stellt diesen Zusammenhang ausdrücklich her, indem es die Jerusalemer Streitgespräche, die Ankündigung des Untergangs der Stadt und des Tempels und die Darstellung des Todes Jesu kompositorisch miteinander verbindet.¹⁵ Im Kontext der mk Passionsgeschichte wird zudem der Tod Jesu ausdrücklich als eine Streitsache dargestellt, bei der das jüdische Volk und seine Repräsentanten als Prozeßpartei handeln.

Auf diesem Hintergrund ist es höchst aufschlußreich, wie Markus das in der liturgischen Tradition verankerte Bundesmotiv in seiner Darstellung des letzten Mahles Jesu gestaltet. Hier kann man überprüfen, ob das Markusevangelium, das Dokument einer in doppelter Hinsicht kritischen Phase der Geschichte des Urchristentums, die These *E. Grässers* bestätigt, daß die im Tod Jesu gestiftete und durch Taufe und Herrenmahl zugeeignete Zugehörigkeit zum Neuen Bund „aus der Einbindung in die empirische Gemeinschaft des erwählten Volkes Israels gerade herausruft.“¹⁶

1. Die Darstellung des letzten Mahles Jesu nach Markus

Die erzählerische Einheit, die ich zu berücksichtigen habe, beginnt mit Mk 14,12. Diese Abgrenzung ist durch die szenischen Gliederungssignale des Textes vorgegeben. Das Mahl findet statt am Abend (vgl. V 17) des „ersten Tages der ungesäuerten Brote“ (V 12). Die an diesem Tag spielende Handlung insgesamt ist der Kontext der markinischen Abendmahlsdarstellung. Die segmentierte Übersetzung veranschaulicht die Struktur der ersten Episode.

¹⁵ Vgl. *L. Gaston*, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970. Nach Gaston parallelisiert das Markusevangelium näherhin die in Mk 13 angekündigte Verfolgung der Jünger mit der Passion Jesu, die Kreuzigung Jesu mit der Tempelzerstörung und die (nicht erzählte) Auferstehung Jesu mit der Parusie des Menschensohnes.

¹⁶ Vgl. *Grässer*, *Bund* (s. Anm. 5), 127.

12 Und am ersten Tag der ungesäuerten Brote, als man das Pascha schlachtete, sagen ihm seine Schüler:

Wo willst du, daß wir hingehen und bereiten, daß du das Pascha essen kannst?

13 Und er schickt zwei seiner Schüler und sagt ihnen:

Geht hin in die Stadt,
und es wird euch ein Mensch begegnen, der einen Krug mit Wasser trägt.

Folgt ihm.

14 Und *wo* er hineingeht, da sagt dem Hausherrn:

Der Lehrer sagt:

Wo ist meine Herberge, *wo* ich das Pascha mit meinen Schülern essen kann ?

15 Und er wird euch ein großes Obergemach *zeigen*, mit Polstern ausgelegt, bereitet.

Und *dort* bereitet für uns.

<

16 Und die Schüler gingen hin,
und sie kamen in die Stadt,
und sie *finden*, wie er ihnen gesagt hatte,
und sie bereiteten das Pascha.

Die Struktur der Handlung ist einfach. In der Exposition wird nach einem Raum gefragt; in der folgenden Sequenz (Auftrag < Ausführung) wird dieser gefunden. Die Jünger sind es, die an diesem Tag die Handlung eröffnen mit ihrer Frage nach dem Ort, „wo“ (*ποϋ*) Jesus das Pascha essen kann. Die Antwort Jesu, die als Botenauftrag formuliert ist, intensiviert das Thema der Frage nach dem gesuchten Ort¹⁷ mit ungewöhnlichen Mitteln. Den gesuchten Ort kennt nur Jesus. Das Finden des Ortes wird dadurch ermöglicht, daß Jesus die Frage nach diesem Ort genau an den Ort überbringen läßt, nach dem gefragt wird. So wird der gesuchte Ort gezeigt und gefunden. Hier geht es nicht nur darum, Jesus als Träger besonderen Wissens zu charakterisieren, sondern zugleich den Schauplatz des folgenden Sederabendmahls als einen besonderen Ort zu kennzeichnen, an welchem geschieht, was dem besonderen Wissen Jesu um den Weg, den er

¹⁷ Das Motiv des gesuchten Ortes spielt auch im Markusschluß eine zentrale Rolle. Der Engel zeigt hier (V 6) den suchenden Frauen die *leere* Stelle, wo man den Auferweckten *nicht* findet. Mit der negativen Variante des Motivs wird zurückverwiesen auf die Orte der Passionsgeschichte, an denen man Jesus findet, besonders auf das Kreuz.

gehen muß, entspricht. Der Abendmahlssaal ist ein längst bereiteter und nur Jesus bekannter Ort, dazu bestimmt, Gemeinschaft zu stiften in neuer Weise unter dem Vorzeichen des Pascha.¹⁸

Die Handlung, die sich „am Abend“ an diesem Ort ereignet (VV 17-25), geschieht insgesamt und ausschließlich „bei Tisch“ während des Vollzugs des Paschamahls. Sie ist zweiteilig (VV 17-21: Vorhersage des Verrats des Judas; VV 22-25: die Zeichenhandlungen der Stiftung mit dem eschatologischen Verzichtswort). Dieser Zusammenhang, der durch die synchronisierenden Zeitangaben jeweils am Anfang (V 18: „Und als sie bei Tisch waren und aßen“; V 22: „Und als sie aßen“) vom Erzähler betont wird, ist für unser Thema von besonderem Interesse.

Eröffnet wird das Mahl damit, daß Jesus kraft seines höheren Wissens den Verrat des Judas vorhersagt. Das entsprechende Wort Jesu (V 18b.c) kündigt diesen Verrat an als das Zerschneiden der gerade sich vollziehenden Mahlgemeinschaft: „Einer von euch ..., der mit mir ißt“. Ausgelöst wird damit eine Frage-Antwort-Sequenz. In der betroffenen Frage „Bin ich es?“ äußert sich das Nichtwissen der Zwölf um ihre eigene Rolle in der Handlung, die sich hier ereignet. In der Antwort Jesu auf diese Frage äußert sich sein besonderes Wissen, das sich aber nicht vollständig mitteilt. Der Verräter wird nicht identifiziert. Im Gegenteil wird er in der Antwort Jesu gerade jetzt als Mitglied des Zwölfekreises und (erneut) als Mahlteilnehmer gekennzeichnet: „Einer von den Zwölfen, der mit mir seinen Bissen in die Schüssel taucht“ (V 20b), was auf alle zutreffen kann. Damit wird der Verrat als Zerschneiden der Mahlgemeinschaft der Zwölf mit dem Mahlherrn Jesus gewertet. Die folgende Erklärung (V 21) stellt die Krise der Mahlgemeinschaft in den Zusammenhang der endzeitlichen Krise. Die endzeitliche Krise tritt damit ein, daß der Menschensohn den Weg geht, den er nach der Schrift gehen muß. Das Geschehen wird ausgelöst dadurch, daß er durch einen Menschen in Menschenhände ausgeliefert wird.¹⁹ Daß diese seine Auslieferung durch einen Menschen (vgl. V 21b.c) durch einen aus dem Kreis der Zwölf geschieht, stellt den direkten Handlungszusammenhang her zwischen der endzeitlichen Krise und der Krise der Gemeinschaft der Zwölf mit dem Mahlherrn Jesus.²⁰

¹⁸ Interpretiert man das Motiv des gesuchten Ortes im Sinne der weisheitlichen (vgl. Ijob 28; Bar 3,15.29-31), genauer: der apokalyptisch-weisheitlichen Tradition (vgl. 1 Hen 32,1-6; 48,1 u.ä.), ist das Obergemach, in dem das letzte Mahl Jesu stattfindet, der Ort, an dem die verborgene Weisheit Gottes gefunden wird. An diesem Ort wird in verhüllter Weise der Sinn des Todes Jesu, der gemäß der Schrift als Menschensohn leiden muß, offenbar.

¹⁹ Am klarsten wird dies in der zweiten Leidensvorhersage (Mk 9,31) ausgesagt.

²⁰ Dieser Zusammenhang ist ein durchgehendes Thema der markinischen Passionsgeschichte. Der Tod Jesu wird verstanden als das Drama der Auslieferung des designier-

Die Aufdeckung der Wahrheit darüber, daß der vorhergesagte Verrat durch einen der Zwölf nichts anderes ist als die schriftgemäße Auslieferung des Menschensohns durch Menschenhand in die Hände von Menschen und damit die endzeitliche Konfrontation der göttlichen und der menschlichen Sphäre, ist der Hintergrund, auf dem sich im zweiten Teil der Szene die sinngebenden Zeichenhandlungen Jesu ereignen. Dabei kommt es zu spannungsvollen Entsprechungen zwischen den beiden Teilen der Mahlszene.

Im zweiten Teil geht die Handlungsinitiative wiederum von Jesus aus. Der um seine Auslieferung in Menschenhände durch einen Menschen aus dem Zwölferkreis wissende Jesus ist es, der das Brot nimmt, es bricht und es den Mahlteilnehmern gibt mit der Aufforderung: „Nehmt!“ Wenn dann im unmittelbar folgenden Deutewort das Brot als der Leib dessen identifiziert wird, der gerade das Brot gibt, hat Jesus als der Menschensohn seine Auslieferung in Menschenhände auf seine Weise durch seine eigene Hand antizipiert und diesem Geschehen den von ihm intendierten Sinn gegeben.

Daß die Zwölf das Brot nehmen und essen, wird nicht erzählt. Unmittelbar an das Brotwort schließt sich die Becherhandlung an, so daß die symbolischen Gesten der Dahingabe von Leib und Leben Jesu erzählerisch nicht durch Handlungen anderer unterbrochen werden. Erst nachdem Jesus den Becher genommen und an die Mahlteilnehmer gegeben hat, schließt der Erzähler die Handlung als Sequenz ab: „Und sie tranken alle daraus.“ Damit liegt auf diesem kurzen Satz besonderes Gewicht. Ich betone besonders zwei Aspekte: 1. Daß „alle“ aus dem Kelch trinken, bezieht den gesamten Kreis der Zwölf mit dem unidentifizierten Verräter in seiner Mitte in die Gemeinschaft ein, die durch den Genuß von Brot und Wein entsprechend der sinngebenden Intention Jesu neu bestimmt wird. 2. Dadurch daß der Erzähler den Vollzug der neuen Mahlgemeinschaft – mitten im Zerbrechen der alten – durch das Trinken „aller“ aus dem Becher darstellt, bekommt das Becherwort mit dem Bundesmotiv die Funktion einer Deutung des gesamten Vorgangs.²¹ Indem der Wein, den „alle“ getrunken haben, als das Bundesblut bezeichnet wird, das für „viele“ ver-

ten Weltenrichters (vgl. Mk 14,62) an die menschlichen Gerichte, durch deren Hand er das Schicksal der leidenden Gerechten erleidet, deren Gerechtigkeit er in seinem Gericht am Ende aufrichten wird, nachdem er selbst (wie der jesajanische Gottesknecht; vgl. Jes 53,12) aus dem Tod gerettet worden ist.

²¹ Das Becherwort und das eschatologische Verzichtswort rücken bei Markus erzählerisch zu *einer* sprachlichen Handlung zusammen. Erzähltechnisch bilden die Verse 24f den Schluß der Tischszene als ganzer. Als Schlußworte beziehen sie sich also auf den gesamten Handlungszusammenhang. Vgl. *H.-J. Klauck*, Herrenmahl (s. Anm. 11) 308.329; *H. Merklein*, Erwägungen (s. Anm. 11) 243f; *K. Backhaus*, Gottesbund (s. Anm. 7) 349f.

gossen wird, erklärt Jesus abschließend den Vollzug der neuen Mahlgemeinschaft durch die Zwölf – mit dem unidentifizierten Verräter in ihrer Mitte – als repräsentativ für die „vielen“. Die Zahlensymbolik der Zwölf bestimmt in diesem Zusammenhang textsemantisch, welche Gesamtgröße mit dem Ausdruck „für viele“ bezeichnet ist: ganz Israel in seiner letzten Krise.

Das sogenannte Verzichtswort V 25 besagt in diesem Zusammenhang, daß sich an die Dahingabe des Lebens Jesu zur eschatologischen Neustiftung des Bundes Gottes mit seinem durch die Zwölf repräsentierten Volk nur noch das messianische Festmahl in der Gottesherrschaft anschließen wird. Dies zu erzählen, ist nicht Sache des Evangelisten. Er muß die Handlung der Passion weiterführen, deren Ende hier antizipiert wurde. Sie setzt sich fort mit der Vorhersage der Verleugnung des Petrus, mit der nach Flucht aller Jünger bei der Verhaftung Jesu der Zerfall des Zwölferkreises vollständig ist. Dies wird von Jesus auf dem Weg zum Ort der Auslieferung des Menschensohnes durch einen aus diesem Kreis mit einem Wort der Schrift (Sach 13,7), dem kanonisch definierten Offenbarungswissen der jüdischen Religion, vorausgesagt.

Insgesamt ergibt sich damit, daß die symbolische Neustiftung der Gemeinschaft der Zwölf durch das durch Jesus dahingegebene, vergossene Blut des Bundes die Errettung der „vielen“ aus der eschatologischen Krise zeichenhaft realisiert. Wie Markus diesen ihm wahrscheinlich durch seine Tradition vorgegebenen Zusammenhang seinerseits versteht, ist jetzt zu fragen.

2. Die Darstellung des Todes Jesu nach Markus

In den gemeinschaftsstiftenden Zeichenhandlungen Jesu am Ende seines letzten Mahles wird der Tod Jesu *symbolisch* antizipiert. Es ist zu erwarten, daß Markus den *realen* Tod Jesu entsprechend darstellt, so daß sich von dort her weitere Aspekte der Bundesrelevanz der Lebenshingabe Jesu ergeben.

Das Markusevangelium ist, wie gesagt, am Ende des Jüdischen Krieges entstanden. Dies ist vor allem daran feststellbar, daß Markus kompositionell einen Zusammenhang herstellt zwischen dem Tod Jesu und der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im Jüdischen Krieg, und zwar dadurch, daß er zwischen die Jerusalemer Streitgespräche und die Passion die Endzeitrede stellt, in der die Zerstörung des Tempels vorhergesagt wird. Nach Mk 13,7b sind Kriege zwar nicht das „Ende“ im apokalyptischen Sinn; sie gehören aber zu den Ereignissen, die geschehen „müssen“, d.h. zu den im göttlichen Heilsplan vorausbestimmten Endzeit-

ereignissen. Daß speziell an den Jüdischen Krieg und die Zerstörung des Zweiten Tempels gedacht ist, ergibt sich aus der unmißverständlichen Ankündigung in 13,2.²² Dasselbe höhere Wissen, mit dem der markinische Jesus in den Leidensvorhersagen seinen Tod ankündigt und mit dem er in Mk 14,18.20.27.30 den Zerfall des Zwölferkreises voraussagt, äußert er demnach unmittelbar vor dem Beginn der Leidensgeschichte als Wissen um diese Katastrophe der jüdischen Geschichte. Damit sieht der Leser im Text drei Ereignisebenen aufeinander bezogen: den gegenwärtigen Jüdischen Krieg, den damaligen Zerfall des engsten Kreises um Jesus und die universale eschatologische Krise der Welt beim Anbruch der Gottes-herrschaft.²³ Wenn Markus den Tod Jesu – ohne Rücksicht auf die reale Topographie Jerusalems – gegenüber dem Tempel lokalisiert (vgl. 15,38f), wird dieser Zusammenhang erneut aufgerufen. Im folgenden ist zu fragen, wie dieser Zusammenhang in der markinischen Darstellung des realen Todes Jesu zum Tragen kommt, nachdem sich herausgestellt hat, daß die Bundesthematik in der markinischen Abendmahlserzählung eben diesen Zusammenhang voraussetzt bzw. herstellt.

szenische Eröffnung 15,33 Und als die sechste Stunde gekommen war, entstand Finsternis über die ganze Erde bis zur neunten Stunde.

1. Sequenz 34 Und in der neunten Stunde schrie Jesus mit lauter Stimme:

Eloi, Eloi, lema sabachthani?

– Das heißt übersetzt:

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? –

²² Die Zerstörung des Tempels scheint als solche aber noch nicht die Tage der äußersten letzten Bedrängnis vor dem „Ende“ einzuleiten, sondern ist ein Ereignis in einer sich zuspitzenden Krise. Der „Greuel der Verwüstung“ (Mk 13,13 nach Dan 9,27; 11,31; 12,11), der als das „Zeichen“ gilt, mit dem die letzte Drangsal vor der Parusie beginnt, wird nicht eindeutig mit der Zerstörung des Tempels in Verbindung gebracht. Vgl. zu den damit zusammenhängenden Problemen P. *Dschnulnigg*, Die Zerstörung des Tempels in den synoptischen Evangelien, in: S.Lauer - H.Ernst (Hrsg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.) (Judaica et Christiana 15 = FS. C.Thoma), Bern u.a. 1995, 167-187 (168f).

²³ Formal handelt es sich dabei um eine für apokalyptische Texte charakteristische Zeitstruktur. Das Zeitempfinden ist bestimmt durch die zurückliegende Stiftung des Wissens, durch die Wahrnehmung der Gegenwart als Zeit nach der Trennung vom Stifter und durch deren Interpretation im Licht des gestifteten Wissens als letzte Krise vor dem Ende.

<

35 Und einige, die dabeistanden, als sie es hörten, sprachen:

Sieh (*ἴδε*), Elia ruft er.

2. Sequenz

36 Laufend und einen Schwamm mit Essig füllend und ihn auf ein Rohr steckend, gab ihm einer zu trinken mit den Worten:

Laßt (*ἄφετε*)!

Wir wollen sehen (*ἰδωμεν*), ob Elia kommt, ihn herabzunehmen!

<

37 Jesus aber, einen lauten Schrei ausstoßend (*ἄφείζ*), verhauchte.

3. Sequenz

38 Und der Vorhang des Tempels wurde gespalten in zwei Stücke von oben bis unten.

<

39 Es sehend (*ιδών*) aber, daß er so verhauchte, sprach der Hauptmann, der dabeistand, ihm gegenüber:

Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn!

Die Todesszene wird eröffnet mit einer dreistündigen kosmischen Finsternis, die den Tod Jesu (erneut) als das Ereignis der endzeitlichen Krise der Menschenwelt („Erde“) ins Bild setzt. In der 1. Sequenz macht der Erzähler durch das Zitat des Anfangs von Ps 22 im Munde Jesu deutlich, daß der sterbende Jesus selbst diese Krise als seine eigene Gottesferne erleidet. Das gebrochene Verhältnis der Menschenwelt zu Gott wird vom Gekreuzigten ausgetragen. Das Mißverständnis der Dabeistehenden, Jesus habe nach dem Nothelfer bzw. Seelengeleiter Elia gerufen, zeigt dabei Jesus zunächst als den allein um die universale Bedeutung seines Todes Wissenden. Aber die in der Szene anwesenden Nebenfiguren werden auf derselben Ebene, nämlich unter dem Aspekt des Nichtwissens und des Mißverstehens des Todes Jesu, an der Handlung beteiligt, wie vor allem

durch das Stichwort „sehen“ angezeigt wird. Der Mann, der den Essigschwamm holt, äußert die Erwartung, man werde Elia zu sehen bekommen; diese Erwartung wird frustriert. Zu beachten ist hier auch die Stichwortverbindung *ἀφ'ετε* – *ἀφ'εις*, die diese Beziehung ironisierend hervorhebt. Während aber der Tod Jesu eintritt, geschieht etwas von den erwartungsvollen Spöttern nicht Erwartetes. Erzählt wird aber nicht, daß sie es sind, die statt des Erwarteten etwas Unerwartetes sehen, sondern daß ein anderer das Unerwartete sieht. Der Vorhang des Tempels zerreißt; und „so“ sieht der Hauptmann, der die Hinrichtung kommandiert, wie Jesus stirbt.²⁴ Das Wort des Hauptmanns ist im Kontrast zu den Worten der Spötter (entgegen jeder psychologischen und historischen Wahrscheinlichkeit, der diese Darstellung insgesamt nicht verpflichtet ist) als Ausdruck des Erkennens zu verstehen. Indem der Hauptmann den sterbenden Jesus vor dem gespaltenen Tempelvorhang erkennt als den, der (in der Erzählung) Gottes Sohn war, macht der Erzähler Markus die Stunde des Todes Jesu zur Stunde der Wahrheit für einen Heiden. Mit dem Zerreißen ist zwar auf die Zerstörung des Tempels angespielt. Aber die Art, wie dies erzählerisch geschieht, zeigt, daß der Zerstörung des Tempels ebenso ein verborgener Sinn abgewonnen wird wie dem Tod Jesu.²⁵ Noch in seiner Zerstörung öffnet sich der Tempel²⁶ der Bestimmung, die ihm Jesus in der

²⁴ Die Herstellung der Verbindung zwischen den verschiedenen Motiven, dem des Sterbens Jesu in V 37 und dem des Zerreißen des Tempelvorhangs in V 38, überläßt der Erzähler hier nicht dem Leser, sondern stellt sie selbst explizit dadurch her, daß er das „Verhauchen“ in V 39 rekapituliert und mit „so“ auf V 38 zurückverweist. Das vom Erzähler so montierte Bild „sieht“ der Hauptmann. Vgl. *R. Feldmeier*, *Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“*. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M. Philonenko (Hrsg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 213-232 (217.229).

²⁵ Damit verbietet sich eine Interpretation, die das Zerreißen des Tempelvorhangs einseitig als Hinweis darauf versteht, daß der Tempelkult durch den Sühnetod seine Bedeutung verliert und der Tempel deshalb der Zerstörung preisgegeben wird; gegen *E. Lohmeyer*, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), Göttingen ¹⁶1963, 347; als „Gerichts- und Strafzeichen“ interpretiert den Vorgang *R. Pesch*, *Das Markusevangelium* (HTHK II/2), Freiburg u.a. 1977, 498, als „Profanierung“ *W. Schenk*, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974, 47.

²⁶ Der positive Aspekt der Öffnung wird besonders betont durch *R. Feldmeier*, *Der Gekreuzigte* (s. Anm. 24) 217f, 227-229, der die Parallelität zur Taufperikope geltend macht. Der Tempelvorhang – m.E. ist eher an den vor dem Allerheiligsten gedacht – trennt zwischen Himmel und Erde, göttlicher und menschlicher Welt, ebenso wie das Firmament, das sich bei der Taufe Jesu öffnet; vgl. auch *J. Gnifka*, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Zürich u.a. 1979, 324; *O. Hofius*, Art. *καταπέτασμα*, in: EWNT 2, 1981, 657. Daß diese Öffnung primär als Offenbarung zu verstehen ist, erst sekundär als kultersetzend, ergibt sich aus der Qualität der von Markus erzählten *Handlung*, vor allem aus den Gegensätzen *Finsternis* – *sehen* und *sehen wollen* (= *nicht sehen*) – *sehen*.

sogenannten Tempelreinigung gegeben hat. Diese Zeichenhandlung reklamiert den auch für Heiden zugänglichen Bereich des Tempelareals als heilig. Der Tempel soll ein Ort der Gottesverehrung werden auch für die Heiden. Obwohl der Tempel zerstört wird, wird dies durch den Tod Jesu Wirklichkeit, indem sein Bundesblut für die „vielen“ vergossen wird. Wie man jetzt sieht, ist dabei auch an die Heidenwelt gedacht, die mit dem nicht zuletzt durch die Zwölf repräsentierten geretteten Israel Zugang zu Gott erhält.²⁷

Was ich am Beispiel des Mk aufzuweisen versuche, gilt mutatis mutandis auch für die übrigen Varianten der Abendmahlsparadosis. In jedem Fall läßt sich zeigen, daß die Neubegründung des Gottesverhältnisses durch die Lebenshingabe Jesu als die Rettung aus der endzeitlichen Krise verstanden wird. In jeder der vier Varianten ist es die „christliche“ Seite, die sich selbst in der Krise sieht.²⁸ Paulus kann in 1 Kor 11 nach Lage der Zeitverhältnisse natürlich nicht auf den Jüdischen Krieg Bezug nehmen. Dennoch stellt auch er einen Bezug zum Tempel her, nennt die Gemeinde kultmetaphorisch „Gottes Bau“ (3,9) und „Gottes Tempel“ (3,16f) und sieht diesen geistigen Tempel zur letzten Bewährung dem läuternden Feuer des eschatologischen Gerichts ausgesetzt.²⁹

Das Verständnis des Todes Jesu als Rettung aus der eschatologischen Krise ist also älter als die Konfrontation mit der Krise des Jüdischen Krieges. Diese hat das schon vorhandene kritische Zeitverständnis der Urchristenheit lediglich neu aktualisiert. Dabei ist der Jüdische Krieg, wie am Markusevangelium ablesbar, nicht als das Problem anderer empfunden worden, mit dem sich auseinanderzusetzen sich für Jesuanhänger erübrigt. Im Gegenteil stellen wir fest, daß die urchristliche Autoren – trotz aller Bereitschaft zur grundsätzlichen Kritik am Tempel, an der Priester-

²⁷ Als Hintergrund ist hier vor allem Sach 14,16-21 zu beachten. Mk 11,15f spielt auf Sach 14,21 an. Der Schluß des Buches wird auch in VP 15,5 eschatologisch interpretiert, d.h. auf „das End(geschick) der Völker und Israels und des Tempels“ bezogen. (Text nach der Übersetzung von A.M.Schwemer, *Vitae Prophetarum* (JSRZ 1/7), Gütersloh 1997, 633.) In der eschatologischen Interpretation von Sach 14 in VP 15,5 ist nach Schwemer die Zerstörung des Zweiten Tempels „die Voraussetzung für die Errichtung des eschatologischen Tempels“ (ebd. Anm. 5d mit Verweis auf Mk 11,15 par).

²⁸ Besonders markant zeigt sich dies in der Zitation von Sach 13,7 in Mk 14,27.

²⁹ Vgl. das Gerichtsmotiv im Kontext der Abendmahlsparadosis (11,19.27-32) und in 1 Kor 3,12-15. Die Vorstellung, daß das Gericht Gottes zuerst am Haus Gottes selbst vollzogen wird, ist ein Topos, der nicht nur im NT vorkommt (vgl. noch 1 Petr 4,17), sondern auch in zeitgenössischen jüdischen Texten; vgl. die Sacharja-Vita (VP 15,5); syrBar 20,1f; Sib 4,125-135 u.ä. Nach Josephus (bell 6,110.250) wurde der Tempel im Jüdischen Krieg nicht durch die Römer, sondern durch das läuternde Feuer des Gerichts Gottes verbrannt; vgl. syrBar 6,4-8,5.

schaft und am Sühneverständnis des levitischen Opferkults³⁰ – das Ende des Zweiten Tempels und den Untergang der Stadt Jerusalem als sie selbst betreffendes Krisenereignis angesehen und sich deshalb damit auseinandergesetzt hat.

Wenn es die Zeit erlaubte, würde ich dies als besonderes Anliegen des lukanischen Geschichtswerks aufweisen. Ich komme im folgenden Punkt zumindest ansatzweise dazu.³¹ Zunächst halte ich als Zwischenergebnis fest, daß die markinische Interpretation der Abendmahlsüberlieferung in ihrem Kontext, der Passionsgeschichte, der These widerspricht, die Stiftung des Neuen Bundes sei kein Ereignis der jüdischen Geschichte. Die Grundüberzeugung, daß der Tod Jesu die „vielen“ aus der eschatologischen Krise rettet und in die Gottesherrschaft hinein befreit, liefert vielmehr das Motiv für die Wahrnehmung des Jüdischen Krieges als zur endzeitlichen Krise gehörendes Geschehen, nach dessen Sinn aus urchristlicher Sicht gefragt wird. Das Ende der Stadt und des Tempels und die Rettung der „vielen“ gehören nach Markus in ein und denselben eschatologischen Geschehenszusammenhang.

II. Geliebt um der Väter willen. Die Erwählung der Väter des jüdischen Volkes als Motiv des eschatologischen Handelns Gottes nach Paulus und Lukas

Die Abendmahlsparadosis erinnert an die Stiftung des Neuen Bundes als eschatologische Rettung. Der Bezug zur Geschichte Israels wird in den synoptischen Berichten durch die Einbindung der Zeichenhandlungen Jesu in ein Paschamahl hergestellt. Der Neue Bund bzw. der im Blut Jesu gestiftete Bund ist, in diesem Kontext der Exodusvergegenwärtigung verstanden, die endzeitliche Befreiung, der Exodus in die Gottesherrschaft, durch Jesu Tod und Errettung antizipiert und durch das letzte Paschamahl den Zwölfen als Repräsentanten des geretteten Volkes Israel zugeeignet.

Ausdrückliche Reflexionen über den Zusammenhang der kanonisch erinnerten Geschichte Israels mit der Rolle des jüdischen Volkes im

³⁰ Nach Sach 14 gibt es im eschatologischen Tempel keinen Priesterdienst mehr. Zur Kritik an der levitischen Priesterschaft in jüdischen Texten vgl. bes. TestLev 14-17.

³¹ Zur matthäischen Konzeption vgl. *M. Gielen*, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998, mit wertvollen Differenzierungen zur matthäischen Beurteilung des Zusammenhangs zwischen der Passion Jesu und dem Jüdischen Krieg. Die Prozeß-Szene vor Pilatus mit dem Blut-Ruf Mt 27,25 stelle nicht die gesamte zukünftige Geschichte Israels in Frage, sondern weise die Schuld am Jüdischen Krieg der Generation zu, die Jesus abgewiesen habe. Mit dem Jüdischen Krieg sei der Blut-Ruf „blutige Realität geworden, damit aber auch abgegolten“ (519; vgl. 553ff, 557f).

eschatologischen Umbruch finden sich in Röm 9–11 und an verschiedenen Stellen des lukanischen Geschichtswerks. Dabei spielt auch das Bundes-Motiv eine Rolle, und zwar sowohl als Kategorie zur Interpretation des Handelns Gottes an den Vätern wie als Kategorie zur Interpretation des Handelns Gottes in der gegenwärtigen endzeitlichen Krise.

1. Das Bundes-Motiv in Röm 9-11

Das Thema von Röm 9-11, Israels Rolle in der Geschichte und im Eschaton, stellt sich als Rückfrage im Anschluß an die Aussagen des Paulus im vorangehenden Kontext des Briefs (Röm 5-8) über die Überwindung der Herrschaft des Todes (Röm 5) und der Sünde (Röm 6), über die Befreiung aus dem alten Zwang zum Tun der Werke des Gesetzes (Röm 7,1-8,11) und über die Hoffnung auf Vollendung der Schöpfung (8,12-39). Nicht zuletzt die radikale Bezweiflung der Möglichkeit, durch das Tun der Werke des Gesetzes dem in der Tora geoffenbarten heiligen Willen Gottes folgen zu können (vgl. Röm 7,14-24), löst die Frage aus, wie aus der Perspektive einer Soteriologie, die mit wesentlichen Errungenschaften der religiösen Kultur des Judentums in Spannung steht, die Zukunft der jüdischen Mehrheit im Zusammenhang des eschatologischen Krisen- und Scheidungsprozesses zu beurteilen sei. Schon daß diese Frage im Kontext der paulinischen Soteriologie gestellt wird, zeigt, daß es sich dabei um ein Problem des Paulus handelt. Er zerbricht sich hier nicht die Köpfe anderer, wenn er sich dem Problem stellt, ob diese Soteriologie nicht letztlich unvereinbar sei mit der Tora als Offenbarung Gottes und mit dem kanonischen Potential der geschichtlichen Erinnerung des jüdischen Volkes.

Im Zentrum der Israel-Reflexionen steht daher nicht zufällig eine erneute Auseinandersetzung über die Tragfähigkeit der Toraobservanz als Weg zur Gerechtigkeit, diesmal mit Blick auf die jüdische Mehrheit und ihre religiöse Position. Paulus bestätigt der Majorität „Eifer“, aber spricht ihr „Erkenntnis“ ab (vgl. Röm 10,1-3). Damit wird der Mehrheitsweg der Toraobservanz auf der Wissensebene als defizitär bezeichnet. Auf derselben Ebene führt Paulus die Diskussion weiter. Röm 10,4 wird dazu die zentrale These formuliert: „Christus ist das *τέλος* der Tora“. Sie wird ausgeführt in der Form einer christologischen Paraphrase von Dtn 30,11-14, einer Tora-Paränese in deuteronomischem Geist. Die Tora wird dort gepriesen als das dem Herzen des Menschen nahe Gesetz, dem zu folgen leicht und lebensförderlich ist. Die christologische *rélecture* dieser Aussage besagt, daß nach Paulus erst das in Christus eröffnete Gottesverhältnis erfüllt, was dem Deuteronomium als Ziel vorschwebt, nämlich eine Beziehung, die die Personmitte des Menschen unmittelbar mit Gott in

Verbindung setzt. Dieses Ideal sieht Paulus in der „Gerechtigkeit aus Glauben“ verwirklicht.

Daß damit aber nicht die Tora in Frage gestellt ist, sondern ein bestimmtes Verständnis derselben und eine diesem Verständnis entsprechende Praxis, ist bereits daran abzulesen, daß Paulus die personifizierte Glaubensgerechtigkeit (vgl. V 6a) ebenso mit dem Wort der Tora reden läßt (Dtn 30,11-14 in Röm 10,6b-7), wie er zuvor die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, mit dem zu Wort kommen läßt, was Mose geschrieben hat (Zitat von Lev 18,5 in Röm 10,5). Die in Christus personifizierte rettende Weisheit Gottes bzw. die als Person redende Glaubensgerechtigkeit lösen also die Tora nicht ab, sondern der Glaube erschließt aufgrund der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit in Christus den Sinn der Tora neu, anders als der Eifer der Mehrheit der Juden ihn bisher gesucht hat.³²

Paulus versteht „Glaube“ als durch Gottes Offenbarung in Christus gegebenes Wissen, durch das der glaubende Mensch auf einer von Gott selbst geschaffenen Grundlage neu zu existieren beginnt, so wie es die Tora eigentlich ermöglichen könnte, wäre der Mensch nicht fleischlich und unter die widergöttlichen Gewalten versklavt, von denen in Röm 7,14 ff die Rede ist. So ist also nicht das Tun, mit dem der Mensch der Tora zu folgen bestrebt ist, der Weg zur Gerechtigkeit, sondern aus der von Gott selbst auf der Wissensebene geschaffenen Beziehung der „Gerechtigkeit aus Glauben“ folgt umgekehrt ein Tun, das dem in der Tora offenbarten Willen Gottes vollkommen entspricht. Das Leben „in Christus“ vollzieht sich nicht mehr so, daß alle Äußerungen des Menschen von seiner geschöpflichen *σάρξ* ausgehen und infolge des Einflusses der einander widerstrebenden Prinzipien Geist und Fleisch gespalten sind, sondern alle Antriebe gehen vom Geist Gottes aus, der in den Herzen der Glaubenden den Primat des Geistes und damit die Maßgeblichkeit des Willens Gottes für alles menschliche Tun gewährleistet (vgl. Röm 8,2-4). So ist im Glauben bzw. in der vom Geist geleiteten Existenz der Glaubenden *ἐν Χριστῷ* der deuteronomische Traum von der Herzensunmittelbarkeit der Tora in Erfüllung gegangen. Die Tora kommt an ihr „Endziel“.³³ Was Paulus als

³² Vgl. *G.S.Oegema*, Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit, in: F.Avemarie - H.Lichtenberger (Hrsg.), *Bund und Tora* (WUNT 92), Tübingen 1996, 229-261 (bes. 249-251.253-255). Auf den weisheitlichen Aspekt in diesem Zusammenhang verweist *H.Lichtenberger*, Paulus und das Gesetz, in: M.Hengel - U.Heckel (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938) (WUNT 58), Tübingen 1991, 361-378 (367f).

³³ Diese Übersetzung von *τέλος* nach *R.Bring*, Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus, Leiden

Glaubensgerechtigkeit beschreibt, entspricht hinsichtlich der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses dem, was nach Jer 31,31-34 die Befähigung des Menschen zur Gotteserkenntnis im Neuen Bund ausmacht. Der Neue Bund wird nach Jer 31,33 dadurch geschlossen, daß Gott sein Gesetz unmittelbar dort installiert, wo nach Paulus der existenzbegründende Glaube eingestiftet ist.

Daß damit ein Diskontinuitätsproblem entsteht, ergibt sich nach Paulus daraus, daß durch die Neubegründung des Gottesverhältnisses „in Christus“ der glaubende Mensch von innen her, sozusagen unter Umgehung der von Sünde und Tod beherrschten menschlichen *σάρξ*, zu einem neuen Geschöpf wird (vgl. 2 Kor 5,17).³⁴ Dies aber ist keine religiös-kulturelle Errungenschaft, die dem Eifer für das Gesetz entspringt, sondern verdankt sich nach Paulus allein dem neuschaffenden Handeln Gottes im Wort des Glaubens, das Paulus verkündigt. Die von Gott bewirkte Gerechtigkeit aus Glauben läßt also alles, was die jüdische Mehrheit an religiösem Eifer in der Suche nach der Gerechtigkeit aufgrund des Tuns der Tora zeigt, als vergeblich erscheinen (vgl. Röm 11,7). Andererseits ist die Erkenntnis des „Endziels“ der Tora aufgrund der Christusoffenbarung nach Paulus an keinerlei religiös-kulturelle Bedingungen geknüpft. „In Christus“ zur Gerechtigkeit aus Glauben und zur Freiheit der Kinder Gottes in der befreiten Schöpfung zu gelangen, ist allein Gottes offenbarem und neuschaffendem Handeln zu verdanken. Die Intensivierung der Gottesbeziehung „in Christus“ (vgl. Röm 10,5-10) ist daher zugleich die Ermöglichung ihrer Universalisierung. Sie eröffnet sich jedem, der glaubt. Juden und Heiden haben einander auf dieser Ebene nichts mehr voraus (vgl. 10,11-13), obwohl nach Paulus die religiöse Kultur des Judentums allen anderen Kulturen unvergleichlich überlegen ist aufgrund des Wissensschatzes der Tora (vgl. Röm 2,17-20). Ist dies noch vereinbar mit Gottes Treue zu seinem auserwählten Volk, dem er in der Tora sein Wort anvertraut hat (vgl. Röm 3,1)?

Auf diesem Hintergrund und in diesem Zusammenhang macht Paulus seine bundestheologischen Aussagen. Dabei ist von vornherein klar, daß er die Vorzüge der Juden als Israeliten als normative Voraussetzung be-

1969, 35ff; *M.Theobald*, Römerbrief. Kapitel 1-11 (SKK NT 6/1), Stuttgart 1992, 284. Vgl. den instruktiven Durchblick durch die neuere Forschung zu Röm 10,4 bei *G.S.Oegema*, Versöhnung (s. Anm. 32), 239-245.

³⁴ Der Schöpfungsaspekt wird in Röm 8,18ff entfaltet entsprechend der Eröffnung der Analyse der Unheilssituation in Röm 1,18ff. Zu diesem Zusammenhang vgl. *K.Löning - E.Zenger*, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 220-230. Das Thema Neuschöpfung ist in Röm 10,5-12 repräsentiert durch das Motiv der Erweckung aus dem Tod (10,7,9).

trachtet, von der auszugehen ist (vgl. Röm 9,1-5)³⁵ und die am Ende (vgl. Röm 11,25-29) in eschatologischer Perspektive voll bestätigt wird. Daran, daß Paulus an dieser Stelle die Schrift zitiert („mein Bund mit ihnen“ aus Jes 27,9),³⁶ wird deutlich, daß die kanonische Kategorie Bund normativ ist gerade unter dem uns hier interessierenden Aspekt der Kontinuität. Es gibt demnach für Paulus keinen neuen eschatologischen Bund, der das jüdische Volk ausschließt.

Das Diskontinuitätsproblem löst Paulus im Ansatz damit, daß er die Diskontinuität als ein Charakteristikum der Heilsgeschichte von Anfang an aufweist. Gott handelt nach dem Prinzip der Wahl (*κατ' ἐκλογήν*; vgl. Röm 9,11; 11,5.28.). So wie er zwischen den Brüderpaaren Ismael und Isaak, Esau und Jakob wählt (vgl. Röm 9,7.11), so handelt er auch in der eschatologischen Krise (vgl. V 8).³⁷ Dadurch daß er den eschatologisch erwählten Teil („die Erwählung“ Röm 11,7), die judenchristliche Minorität, zur Gerechtigkeit gelangen läßt, verstößt er nicht sein Volk (vgl. 11,1). Die Majorität strauchelt nicht, damit sie fällt (vgl. 11,11). Vielmehr gehört die „Verhärtung“ (11,25) der Majorität zum Plan Gottes zur Rettung der Heiden, gemäß dem am Ende auch ganz Israel gerettet wird, nachdem durch seine zeitweilige „Minderung“ (11,12)³⁸ für die Vollzahl der Heiden der Weg zu Gott geöffnet worden ist.

Die Geschichte Israels wird dabei als ausschließlich durch Gottes Wort (der Erwählung, Verheißung) begründet, bestimmt und vollendet gedacht. Als menschliche Geschichte scheint sie keine Bedeutung zu haben. Als Suche nach der Gerechtigkeit gilt sie Paulus als gescheitert; und sogar das Verfehlen des Ziels scheint im Erbarmen Gottes am Ende völlig aufzugehen. Was ist dann überhaupt die soteriologische Relevanz der Geschichte Israels mit Gott?

Die Antwort auf diese Frage gibt Paulus am deutlichsten im paränetischen Abschnitt Röm 11,11-24.³⁹ Die Formulierung der Mahnung an die heidenchristlichen Leser des Briefes, sich nicht über die ausgehauenen

³⁵ Der Plural *διαθήκαι* in V 4 läßt sich innerhalb der Aufzählung der Vorzüge Israels als zusammenfassende Bezeichnung der beiden nachfolgend genannten Ordnungselemente, Gesetzgebung und Kult, auffassen. Entscheidend für das Bundesverständnis ist das erste Glied der ganzen Reihe (Sohnschaft), mit dem das besondere Gottesverhältnis Israels gemeint ist. Es gilt hier als bestehend für das Judentum *κατὰ σάρκα* (V 3).

³⁶ Auch der Bezug auf Jer 31,33 f ist hier gegeben; vgl. H.Lichtenberger, *Alter Bund und Neuer Bund*, in: NTS 41 (1995) 400-414 (412f).

³⁷ Röm 9,8 leitet die Erwählung der Glaubenden („Kinder Gottes“) aus der Erwählung Isaaks ab.

³⁸ Zur Übersetzung vgl. F. Mußner, *Fehl- und Falschübersetzungen von Röm 11 in der »Einheitsübersetzung«*, in: TThQ 170 (1990) 137-139 (137).

³⁹ Vgl. F. Mußner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg u.a. 1987, 153-159.

Zweige des Ölbaums zu erheben (VV 17-24), arbeitet nicht nur mit einem organischen Anschauungsmodell (Baum und Wurzel, Baum und Zweige), sondern Paulus argumentiert hier sogar ausdrücklich mit der Opposition „natürlich“ – „wider die Natur“ (V 24). Dabei ist „Natur“ eine Metapher für Geschichte.⁴⁰ Das Gottesverhältnis Israels gilt hier als lebendig gewachsen in der Geschichte des jüdischen Volkes. Entsprechend versteht Paulus das scheinbar willkürliche Handeln Gottes an seinem Volk als Ausdruck der bleibenden Liebe, die er zuerst den Vätern erwiesen hat: „Nach dem Evangelium sind sie [die jüdische Majorität] Feinde euret wegen, nach der Erwählung aber Geliebte der Väter wegen“ (11,28). Auch die Erwählung des minoritären Restes im Sinne von Röm 11,7 schließt demnach die übrigen Juden von der Erwählung der Väter nicht aus. Dies ist die letzte These des Paulus in dieser Sache. Die nachfolgende Begründung besteht aus dem bekannten Satz, auf den das Thema dieses Kongresses Bezug nimmt: „Denn unbereubar sind die Gnadengaben und der Ruf Gottes“ (V 29).

Wenn Paulus abschließend vom „Bund“ spricht (im Mischzitat aus Jes 59,20f; Jes 27,9), so nicht mehr argumentierend, sondern im Sinne der Mitteilung unverfügbaren Offenbarungswissens (*μυστήριον*, V 25). Der – sinngemäß – Neue Bund⁴¹ beruht auf der vollkommenen Entsühnung „Jakobs“. Die Bundesidee erweist sich damit bei Paulus gerade im Kontext seiner eschatologischen Soteriologie als grundlegend für die Behauptung der Kontinuität der Geschichte Gottes mit dem jüdischen Volk.

2. Das Bundesmotiv im lukanischen Geschichtswerk

Die paulinischen Aussagen zur Unverbrüchlichkeit der Zusagen Gottes an sein Volk Israel sind verknüpft mit einer radikalen Kritik an der religiösen Kultur des Judentums, speziell an der von einem bestimmten Toraverständnis geleiteten Torافرömmigkeit der Mehrheit der Juden, wie Paulus dies aus seiner eigenen minoritären Perspektive sieht. Für die lukanische Soteriologie läßt sich etwas Analoges sagen: Das Bundesmotiv ist auch hier eine normative kanonische Kategorie, die verlangt, Gottes Handeln an seinem Volk letztlich als Kontinuum zu verstehen. Das Diskontinuitätsproblem, das jede Soteriologie aufwirft, bezieht sich nach lukanischem Verständnis aber nicht auf den Eifer für die Tora (vgl. Apg 20,21), son-

⁴⁰ Vgl. A. Demandt, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978, 25.

⁴¹ Vgl. F. Mußner, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg u.a. 1991, 39-49 (bes. 45ff).

dem auf den Tempel und seine ihm zuge dachte Bedeutung im eschatologischen Prozeß der Erneuerung der Schöpfung im Geist.

Dies wird schon am Anfang des Doppelwerks deutlich. Ein Engel überbringt einem diensttuenden Priester am *θυσιαστήριον* die Botschaft von der eschatologischen Zuwendung Gottes zu seiner Kultgemeinde: „Dein Gebet ist erhört...“. Aber der Priester glaubt die Botschaft nicht. Deshalb erfährt das im Gebet „draußen“ erwartungsvoll versammelte Volk von Gottes Zuwendung nichts. Der Priester hat verhindert, daß der Tempel zum Ort der Offenbarung für das Volk wird.

Daß dieser als Diener des Wortes versagende Priester kein anderer ist als der Vater des Täufers Johannes, stellt dessen Mission von vornherein in den Zusammenhang der Erwartung der endzeitlichen Wiederherstellung des Zwölf-Stämme-Volkes als Tempelgemeinde (vgl. Lk 1,17). Dieser Hintergrund wird am Ende der Kindheitsgeschichte des Täufers Johannes im Lobgesang des Zacharias erneut deutlich: Die Rolle des Täufers ist es, den Weg zu bereiten für einen Retter, der das Volk aus Feindeshand befreit, wodurch Gott dem Volk gewährt, ihm „ohne Furcht zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht alle unsere Tage“ (Lk 1,74). Diese Zurüstung des Volkes zur idealen Kultgemeinde geschieht aus Erbarmen Gottes an den Vätern Israels, mit dem Gott seines heiligen Bundes mit Abraham gedenkt (vgl. V 72f). Das Motiv der eschatologischen Zuwendung Gottes zu seinem Volk, der Kultgemeinde des Zweiten Tempels, ist also der Bund mit den Vätern, dessen Kontinuität im Gedenken Gottes begründet ist.

Mit der Kindheitsgeschichte des Täufers hat Lukas einen bestimmten Hauptaspekt seines Geschichtswerks im Kern skizziert – dazu dienen ja Kindheitsgeschichten –, den er vor allem am Anfang der Apostelgeschichte wieder aufnimmt und im Maßstab der realen Geschichte darstellt.⁴² Die Frage der Apostel: „Herr, stellst du in dieser Zeit die Königsherrschaft für Israel wieder her?“ (Apg 1,6) wird vom Auferstandenen nicht als töricht zurückgewiesen. Die Antwort Jesu besagt zwar negativ, daß die Antwort auf die Frage, wann Israels Wiederherstellung sich ereignen wird, zu den Geheimnissen des göttlichen Heilsplans gehört; sie besagt aber positiv, daß der Geist, der den Aposteln verheißen wird, sie befähigen wird zu einer Zeugenrolle, mit der sie ihren Teil zur Wiederher-

⁴² Zum folgenden ausführlicher *K.Löning*, Neuschöpfung und religiöse Kultur. Zur Begründung christlicher Identität im Geschichtswerk des Lukas, in: R.Albertz (Hrsg.), Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients (AZERKAVO), Bd. 1 (AOAT 248), Münster 1997, 203-215.

stellung Israels beitragen werden. Die Apostelgeschichte zeigt in ihrem ganzen Handlungsablauf, wie Lukas dies versteht und modifiziert.

Uns interessiert dabei vor allem die idealisierte Anfangsphase der nachösterlichen Ereignisse, in denen Lukas wie am Beginn des ersten Buches seines Doppelwerks von normativen Vorstellungen bezüglich der Erfüllung der Verheißungen Israels ausgeht. Die hier aufgerufenen Maximalvorstellungen über die Restituierung der Königsherrschaft für Israel werden von Lukas nicht als Spielmaterial betrachtet, das nur dazu dient, als illusorische Erwartung enttäuscht zu werden. In der Kindheitsgeschichte wird angekündigt, Gott der Herr werde den Messias Jesus auf den Thron seines Vaters David setzen zu ewiger Herrschaft über das Haus Jakob (vgl. Lk 1,32). Den Zwölfen wird in den lukanischen Abschiedsreden das Amt von Richtern über die Zwölf Stämme Israels verheißt (Lk 22,28-30). Die Frage nach der Wiederherstellung der Königsherrschaft Apg 1,6 ist also erzählerisch fundiert und gilt damit als sachgerecht.

Der erste Schritt zur *ἀποκατάστασις* des Zwölf-Stämme-Volkes⁴³ ist die Wiederherstellung des Zwölf-Apostel-Kreises durch die Nachwahl des Matthias.⁴⁴ Der zweite Schritt ist die Ausgießung des Geistes, von Lukas dargestellt als Ereignis der Eröffnung des freien Wortes der Zeugen Jesu an die Völkerwelt, die hier bereits durch *Juden aus der Diaspora* („aus allen Völkern unter dem Himmel“) repräsentiert ist (vgl. Apg 2,5). In diesem Zusammenhang deutet Lukas an, wie er sich im Ideal die Vollendung der Geschichte Israels vorstellt: Wenn das jüdische Volk, inspiriert im Sinne des lukanischen Verständnisses von Joel 3, seine Rolle als Vermittler zwischen Gott und der Menschenwelt wahrnimmt, dann wird seine Herrlichkeit zum Licht für die Völker werden. Das Pfingstereignis schildert Lukas mit dem Sprachenwunder so, daß für diese ideale Mittlerrolle des jüdischen Volkes bei der Erneuerung der Schöpfung durch Gottes Geist alle Voraussetzungen erfüllt sind.

Im folgenden dritten Handlungsschritt läßt Lukas diese ideale Möglichkeit scheitern, und zwar am Widerstand der Tempelpriesterschaft. Der Tempel hätte sich als Institution in den Dienst des Wortes stellen müssen. Weil dies nicht geschieht,⁴⁵ kommt es zum Konflikt zwischen Aposteln und Tempelaristokratie, der zur Verfolgung und Vertreibung der Urge-

⁴³ Vgl. F. Mußner, Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, in: *Ders., Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, 223-234.

⁴⁴ Der Gedanke, daß die eschatologische Krise im Zwölferteil exemplarisch in Erscheinung tritt (vgl. zu Mk Teil I oben), ist gerade auch für Lukas von zentraler Bedeutung (vgl. Lk 22,31-34). Mit der Restitution dieses Kreises beginnt also nach lukanischem Verständnis die Wiederherstellung Israels.

⁴⁵ Darauf weist Lukas bereits mit der ersten Tempelszene hin: Lk 1,8-22.

meinde eskaliert und damit zur diskontinuierlichen weiteren Entwicklung der nachösterlichen Verkündigung des Wortes. Trotz dieser Diskontinuität⁴⁶ bleibt es aber für Lukas prinzipiell dabei, daß die Erneuerung der Schöpfung im Geist nicht ohne die Vermittlung des wiederhergestellten Judentums mit seiner religiösen Kultur, insbesondere ihrem Hoffnungswissen, realisiert wird. In der lukanischen Interpretation der nachösterlichen Geschichte des Wortes Gottes ist die Jerusalemer Urgemeinde der Ort, wo Gott sich durch die übrigen Menschen suchen und finden läßt.⁴⁷ Daß die Urgemeinde ausschließlich aus gläubig gewordenen Juden besteht, ist dabei ein wichtiger Aspekt.

Bevor es zu dieser problematischen Entwicklung kommt, sozusagen im letzten Augenblick vor dem Einschreiten der Tempelaristokratie mit ihrer Polizei (Apg 4,1-3), beschwört Petrus in seiner ersten und einzigen Tempelrede seine Zuhörer: „Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit euren Vätern geschlossen hat, als er zu Abraham sprach: Und in deiner Nachkommenschaft werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (3,25 mit Zitaten von Gen 22,18; 26,4). Hier wird das Wort „Nachkommenschaft“ (*σπέρμα*) im Unterschied zu Röm 9,8 nicht metaphorisch auf die Glaubenden, sondern im wörtlichen Sinn auf die jüdischen Hörer der Rede des Petrus im Tempel bezogen. Diese werden als Söhne der Propheten und des Bundes beschworen, ihrer charismatischen Rolle als Segensvermittler an die Völker entsprechend jetzt im Tempel das Wort des Zeugen Petrus anzunehmen.⁴⁸

Die Kategorie Bund erweist sich damit auch im lukanischen Doppelwerk als für die Verarbeitung der *eigenen* geschichtlichen Erfahrung nor-

⁴⁶ Das Verstockungszitat Jes 6,9f (G) am Ende der Apostelgeschichte (Apg 28,26f) bestätigt gerade, daß trotz der Diskontinuität der historischen Abläufe alle Ereignisse nach Gottes Plan eintreffen, der die Wiederherstellung Israels vorsieht.

⁴⁷ Vgl. Apg 2,1 gegenüber 2,44.47. Mit dieser *inclusio* wird anspielend vorweggenommen, was im Zusammenhang des „Apostelkonzils“ expliziert wird. Die Jakobusrede interpretiert die Heidenmission als das Hinfinden der Völker zum wiederhergestellten „Zelt Davids“ (vgl. Apg 15,14-18). Der hier zitierte Text Am 9,11f (G) bezieht sich auf die Wiedererrichtung des Tempels, dessen Zerstörung in Am 9,1-8 vorhergesagt wird. Lukas, der diese Verheißung auf die Jerusalemer Urgemeinde bzw. die Judenchristenheit bezieht und in ihrer Erfüllung die Kompensation für die inzwischen tatsächlich eingetretenen Zerstörung des Jerusalemer Tempels sieht, interpretiert also die Heidenmission als die in der exilisch-nachexilischen Prophetie angekündigte Völkerwallfahrt, die stattfindet, obwohl der Tempel als Zielort der Suche der Völker nach Gott nicht mehr zur Verfügung steht.

⁴⁸ Dieser Bezug auf die erzählte Handlung wird vernachlässigt von *K.Backhaus*, Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums, in: R. Kampling - Th. Söding (Hrsg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (FS K.Kertelge), Freiburg u.a. 1996, 31-55 (37 f).

matives Theologumenon. Nach Lk 1,72 ist die Barmherzigkeit, mit der Gott seines Bundes mit den Vätern gedenkt, das Movers seines eschatologischen Handelns zur Rettung seines Volkes. Nach Apg 3,25 scheitert die *bruchlose* Wiederherstellung Israels im verheißenen Glanz zuerst an der religiösen Institution, die nach der apokalyptisch-weisheitlichen Messianologie des Lukas der Ausgangspunkt der Erneuerung der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung hätte sein sollen: am Tempel auf dem Zion.⁴⁹

Lukas schreibt für eine heidenchristliche Leserschaft, die Fragen bezüglich ihrer eigenen christlichen Identität hat. Lukas beantwortet diese Fragen, indem er seine Leserschaft an den Ursprung der Christenheit erinnert, an dem die Fundierung der christlichen Identität in der jüdischen Geschichte noch offenkundig war. Dieser Ursprung ist durch die historischen Entwicklungen, die Lukas darstellt und zugleich theologisch analysiert, inzwischen verschüttet. Der Jerusalemer Tempel ist zerstört; die Jerusalemer Urgemeinde existiert nicht mehr. Die Vergegenwärtigung der Anfänge ist nur noch möglich in der Form einer historischen Monographie, wie sie Lukas als einziger neutestamentlicher Autor realisiert. Die gegen alle Diskontinuität der Geschichte aufgebotene historische Erinnerung an die für die christliche Identität grundlegenden Ursprünge ist deshalb nach Lukas die unverzichtbare Grundlage für eine christliche Standortbestimmung im Kontext der Geschichte, die mit dem Abrahambund begonnen hat.

Bei aller Verschiedenheit lassen sich die Positionen des Paulus und des Lukas bezüglich der Normativität der Bundes-Idee für die theologische Beurteilung der Rolle des jüdischen Volkes in der kritischen eschatologischen Phase seiner Geschichte mit Gott doch vergleichen. Die Kategorie *Bund* formuliert jeweils das Prinzip der Kontinuität aufgrund der Treue Gottes, das problematisch durchkreuzt wird durch ein Prinzip der Diskontinuität auf der Seite des menschlichen Partners Gottes. Nach Paulus manifestiert sich dieses Prinzip bei der Majorität seines Volkes in dem nach seinem Urteil defizitären Verständnis der Tora als Weg zur Gerechtigkeit aufgrund von Werken des Gesetzes. Nach Lukas ist der Widerstand der Tempelaristokratie symptomatisch für die Unwissenheit, die die Wahrnehmung der Offenbarung Gottes inmitten seines Volkes auf dem Zion durchkreuzt. Gesetz und Kult werden dabei – vor allem durch Lukas –

⁴⁹ Damit verbindet Lukas keine Kultkritik. Das im Kult versammelte Zwölfstämmevolk bleibt für ihn der Hoffnungsträger aufgrund der Verheißungen Gottes an die Väter. In der letzten Apologie des Paulus wird dies festgehalten gerade angesichts der Paradoxie, daß Paulus wegen eben dieser Hoffnung von Juden angeklagt wird (vgl. Apg 26,6f).

nicht als göttliche Ordnungen in Frage gestellt.⁵⁰ Die Kritik richtet sich bei Paulus gegen die Vorstellung, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch ein menschliches Tun erreicht wird, bei Lukas – weniger ausgeprägt – gegen eine traditionelle Auffassung von der Funktion des Tempels. Der Ansatzpunkt einer Distanzierung der beiden Autoren von der jüdischen Majorität ist also gerade nicht das von Gott garantierte und eschatologisch vollendete Bundesverhältnis, sondern die Kritik an traditionellen Standards bzw. Institutionen der religiösen Kultur des Judentums, die unter den Bedingungen der eschatologischen Krise relativiert werden, im lukanischen Doppelwerk weniger radikal als bei Paulus.

III. Der Dienst des Geistes und der vollkommenen Sühne. Zum Sinn des Gegensatzes „alte“ – „neue“ διαθήκη in 2 Kor 3 und Hebr 8-10

Im dritten Teil dieses Referats versuche ich zu zeigen, wie die Rede von der „alten“ διαθήκη im Gegensatz zur „neuen“ auf diesem Hintergrund zu verstehen ist.⁵¹ Das Wort „alt“ in Verbindung mit διαθήκη bezieht sich im NT nie auf das Handeln Gottes zur Stiftung, Durchsetzung und Wahrung seines besonderen Verhältnisses zum jüdischen Volk und seinen Vätern, so als hätte Gott sich am Ende auf einen neuen Bund mit einem anderen Gottesvolk eingelassen und damit zugleich den alten Bund für den bisherigen Bundespartner aufgekündigt. Das Wort „alt“ in Verbin-

⁵⁰ Anders als Paulus (vgl. bes. Gal 3,6) scheut sich der Verfasser des lukanischen Doppelwerks nicht, den Bund Gottes mit Abraham als Beschneidungsbund zu bezeichnen (vgl. Apg 7,8). Die Beschneidung wird auf dem Apostelkonvent im Blick auf die Heidenchristen zwar soteriologisch eindeutig relativiert (vgl. Apg 15,1.5 gegenüber der folgenden Petrusrede). Die damit zusammenhängende Reinheitsvorstellung wird aber gerade nicht aufgegeben, sondern in der Petrusrede neu definiert (vgl. 15,8), und zwar so, daß auch die Heidenchristen aufgrund des Glaubens Anteil an der Reinheit Israels haben. Die Rede des Jakobus zieht daraus mit der Formulierung der Jakobusklauseln die notwendigen disziplinären Konsequenzen (vgl. 15,20), und zwar unter expliziter Berufung auf Mose (vgl. V 21). Vgl. demnächst dazu die Dissertation von B. Jürgens (s. Anm. 8).

⁵¹ H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119), Göttingen 1978, nimmt für die Theologie des Paulus eine Entwicklung in der Zeit zwischen der Abfassung des Gal und der des Röm an. Inkompatibilitäten zwischen den als authentisch geltenden paulinischen Texten werden damit diachron erklärbar. Die Behauptung sachlicher Differenzen innerhalb der Theologie paulinischer Briefe wird mit dieser Hypothese aber überhaupt erst wissenschaftlich hoffähig gemacht. Diese biographisch unwahrscheinliche Konstruktion, die trotzdem viel Zustimmung gefunden hat, wird im folgenden nicht vorausgesetzt. Die Homogenität der Aussagen über die Tora im Römerbrief und im 2. Korintherbrief betont P. v. d. Osten-Sacken, Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus, München 1989, 39f.99-105.

dung mit *διαθήκη* meint ein als defizitär geltendes religiöses Niveau. Wenn dies zutrifft, ist damit zugleich Einspruch dagegen erhoben, daß das Wort *διαθήκη* im Zusammenhang der Antithese „alte“ – „neue“ *diatheke* mit „Bund“ übersetzt wird, weil damit unvermeidlich die Vorstellung der *Substitution* des Bundes Gottes mit Israel durch einen neuen Bund Gottes mit der Kirche Jesu Christi evoziert wird.

1. Paulus

Paulus distanziert sich in Gal 1,13f von seiner eigenen Vergangenheit. Seine ehemalige Position bezeichnet er als *Ἰουδαισμός*. Gemeint ist damit nicht das Judentum, sondern – im Gegensatz zu *Ἑλληνισμός* – der „Eifer“ für die Väterüberlieferungen. Mit dem „Judaismus“ in diesem Sinn setzt sich Paulus auch in Röm 10,1ff auseinander. In Phil 3,5f wird dieser „Eifer“ näherhin mit dem Pharisäismus in Beziehung gesetzt. In Gal 1,13-16 und Phil 3,4-11 wird die gemeinte Position als ein defizienter Modus von Wissen gegenüber der eschatologischen Offenbarung (Gal 1,16) bzw. der Erkenntnis Jesu Christi (Phil 3,8) in harten Antithesen abgewertet. Auf diesem Hintergrund ist auch die Gegenüberstellung von „alter“ und „neuer“ *διαθήκη* in 2 Kor 3,1-18 zu verstehen. Dies soll im folgenden in der hier gebotenen Kürze begründet werden.

Die Einheitsübersetzung bietet für den entscheidenden Satz 2 Kor 3,14b eine Übersetzung, die eindeutig eine harte Substitutionsaussage beinhaltet: „Bis zum heutigen Tag liegt die gleiche Hülle auf dem Alten Bund, wenn daraus vorgelesen wird, und es bleibt verhüllt, daß er in Christus ein Ende nimmt.“⁵² Diese Übersetzung ist syntaktisch problematisch und semantisch unhaltbar. Die revidierte Luther-Übersetzung übersetzt: „Denn bis auf den heutigen Tag bleibt diese Decke unafgedeckt über dem alten Testament, wenn sie es lesen, weil sie nur in Christus abgetan wird.“ Von der Satzkonstruktion her wird hier genügend deutlich, daß es nicht die alte *diatheke* ist, deren Vergehen oder Unwirksamwerden konstatiert wird, sondern die *Decke*, die auf deren Verlesung

⁵² Diese Übersetzung entspricht der Analyse des Textes bei R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther (KEK-Sonderband, hg. v. E. Dinkler), Göttingen 1976, 89-92, die auf einem zwischen 1940 und 1952 entstandenen Vorlesungsmanuskript fußt. Bultmann vertritt hier eine extreme Substitutionstheorie. Das Münchener NT bietet im Haupttext eine Übersetzung, die ebenfalls das *unbemerkte Ende* des alten Bundes aussagt. In einer Fußnote wird immerhin die heute in der neutestamentlichen Forschung mehrheitlich vertretene Alternative angeboten, das Verb *καταργεῖται* nicht auf *διαθήκη* zu beziehen, sondern auf *καταλυμμα*.

liegt.⁵³ Diese Interpretation entspricht textsemantisch auch erst dem Zitat aus Ex 34,34 in V 16: „Aber sobald (er = Mose oder es = das Herz der Israeliten) sich hinwendet zum Kyrios, wird die Decke fortgenommen.“

Semantisch ist sodann von entscheidender Bedeutung, daß mit dem Wort *διαθήκη* in 3,14 ein *Text* gemeint ist, der deshalb als „alt“ bezeichnet werden kann, weil Mose ihn vor langer Zeit *geschrieben* hat, eben den Text, der „bis heute“ immer noch *gelesen* wird (V 15), nämlich der Pentateuch. Die Sinnlinie *Schreiben und Lesen* durchzieht den gesamten Textzusammenhang.⁵⁴ Sie läßt deutlich werden, daß von der Tora in diesem Zusammenhang als von einem *geschriebenen Text*, einem Phänomen der religiösen Kultur die Rede ist. Die Übersetzung „altes Testament“ ist insofern sachgerecht, auch wenn dabei der spezielle Bezug auf den Pentateuch nicht zum Ausdruck kommt. (Dabei ist allerdings die Kleinschreibung „altes“ erforderlich, weil es das Neue Testament für Paulus noch nicht gibt.) In dieser Übersetzung wird jedenfalls einigermaßen deutlich, daß 2 Kor 3 nicht im Sinne der Substitutionstheorie von zwei Bundesschlüssen spricht.

Aber auch wenn akzeptiert ist, daß der Text nicht im Sinne der Substitutionstheorie gelesen werden kann und darf, bleibt die Frage, ob er in seiner Polemik gegen Mose und die Mose-Lektüre⁵⁵ nicht doch der Ausdruck einer antijüdischen Position ist. Dazu einige Überlegungen, die ich hier für angebracht halte, auch wenn sie über die engere Fragestellung dieses Vortrags hinausgehen:

Die schwierige Passage⁵⁶ steht im Zusammenhang einer polemischen Invektive gegen judenchristliche Konkurrenten des Paulus in Korinth.⁵⁷

⁵³ Zur Übersetzung von *καταργεῖν* in V 14 vgl. *W.Feneberg*, »Vernichten« oder »entmachten«? Bemerkungen zu dem paulinischen Vorzugswort *καταργεῖν*, in: *Kul 6* (1991) 53-60 (57f). Die destruktive Übersetzung ist weder etymologisch noch textsemantisch naheliegend. Das Motiv der Decke ist eine Metapher für das *Wissensdefizit*, das in Christus seine *Wirkung* verliert.

⁵⁴ Vgl. die Stichwörter Brief (VV 1.2.3), einschreiben (VV 2.3), in Steine einmeißeln (7), lesen, das Lesen (VV 2.14.15), Buchstabe (V 6 zweimal, V 7), Tinte (V 3), Tafeln (V 3 zweimal). Dazu ist anzumerken, daß die Antithese Buchstabe – Geist, die sich durch die gesamte Sinnlinie hindurchzieht, den Anschauungsbereich *Kulturtechniken* sprengt.

⁵⁵ Die metonymische Substitution („Mose“ statt *diatheke*) verweist auf den kulturellen Aspekt (vgl. Röm 10,5 gegenüber 10,6; ferner Apg 15,21).

⁵⁶ Der Text ist einer der tragenden Pfeiler des jahrhundertealten christlichen Antijudaismus. Zu seiner Wirkungsgeschichte gehört insbesondere die Ausbildung der allegorischen Gegenüberstellung von blinder Synagoge und triumphierenden Ekklesia in der bildenden Kunst. Vgl. *P.v.d.Osten-Sacken*, Heiligkeit (s. Anm. 51), 87-89; *J.Kremer*, „Denn der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig“. Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3,6b, in: *J.Zmijewski - E.Nellessen* (Hrsg.), *Begegnung mit dem Wort* (FS H.Zimmermann) (BBB 53), Bonn 1980, 219-250.

(Entsprechendes gilt übrigens auch für Gal 1,13f und Phil 3,2-11.) Sie scheint sich allerdings von der aktuellen Polemik zu lösen und sich als Midrasch⁵⁸ zu einer prinzipiellen Gegenüberstellung von Christentum und Judentum zu entwickeln. Diese Aussagen werden in der Form einer provozierenden typologischen Interpretation von Ex 34,29-35 formuliert. Im Bezugstext ist vom Glanz auf dem Angesicht des Mose die Rede, der Mose als den Übermittler der *Worte* Gottes charakterisiert. Immer wenn Mose sein Reden zu Aaron, den Ältesten, den Israeliten beendet hat, legt er wegen des Glanzes, den anzuschauen die Kindes Israels nicht ertragen können, eine Decke auf sein Gesicht (vgl. Ex 34,33.34.35) und nimmt sie wieder ab, wenn er erneut mit Gott redet. Dieses Motiv verfremdet der paulinische Text polemisch zu einer Ätiologie der hermeneutisch unzureichenden Tora-Interpretation. Die Decke legt Mose auf, um die Israeliten über das *Verschwinden* des Glanzes hinwegzutäuschen, den die Tora als Gotteswort hat, der aber im menschlichen „Dienst“ verblaßt.⁵⁹ Dieselbe Decke ist nach 3,14f dafür verantwortlich, daß die Verlesung der Tora bis zum heutigen Tag unter dem Vorzeichen der „Verstockung“ gelesen wird. Erst wenn Mose/Israel sich zum Kyrios Christus hinwendet, wird die Decke fortgenommen (vgl. V 16). Geht es hier also insgesamt darum, die blinde Synagoge der wissenden christlichen Gemeinde gegenüberzustellen?

Zunächst ist festzustellen, daß von der Gesamtheit der Glaubenden („wir alle“) erst in V 18 die Rede ist. Dort geht es aber nicht um die rich-

⁵⁷ Zur Literarkritik vgl. die Analyse von *A. de Oliveira*, Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes (NTA 21), Münster 1990, 6-10. Der hier zu besprechende Textzusammenhang umfaßt 2 Kor 3,1-4,6. Daß der nähere Kontext 2 Kor 2,14-7,4 literarkritisch auch dann als Einheit zu sehen ist, wenn man die Einheitlichkeit des Briefes insgesamt nicht akzeptiert, entspricht einem weitgehenden Konsens in der Forschung. Der Gattung nach ist 2 Kor 2,14-7,4 eine Apologie.

⁵⁸ Vgl. *H. Windisch*, Der zweite Korintherbrief (KEK 6), Göttingen 1924, 112 u.ö. Dagegen mit Recht *D.A. Koch*, Abraham und Mose im Streit der Meinungen. Beobachtungen und Hypothesen zur Debatte zwischen Paulus und seinen Gegnern in 2 Kor 11,22-23 und 3,7-18, in: R. Bieringer (Hrsg.), *The Corinthian Correspondence* (BETHL 125), Leuven 1996, 305-324 (316f).

⁵⁹ Anders *E. Stegemann*, Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in II Kor 3, in: ThZ 42 (1986) 97-114. Der Text richte sich insgesamt nicht gegen konkurrierende Lehrer, sondern diene im positiven Sinn der Verteidigung des Paulus gegen den Vorwurf der Glanzlosigkeit im eigenen Auftreten (vgl. 110). Das Verbergen des Endes (*τέλος*) durch die Decke des Mose sei keine Täuschung, sondern solle die Kinder Israels davon abhalten, nur auf den herrlichen Ausgang zu starren statt auf die Tora, in deren relativem Glanz dieser Ausgang schon sichtbar werde. Der Glanz des Mose höre nicht auf, bis das Bleibende komme. Mose auf der Erde verweise also auf Christus im Himmel (vgl. 112). Es ist aber zu fragen, ob diese Interpretation der von V 6 ausgehenden Antithetik (töten - lebendig machen) gerecht wird.

tige Tora-Lektüre ohne die alte Decke, sondern um die künftige Verwandlung derer, die jetzt schon im Spiegel des *Evangeliums*⁶⁰ den Glanz des Kyrios sehen, in dessen Bild. Zu einer Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche kommt es dabei gerade nicht.⁶¹

Die Antithetik im Gesamtzusammenhang von 2 Kor 3,1-4,6 ist anders konstruiert. Dem „Dienst“ des Buchstabens mit seinem verschwindenden Glanz stellt Paulus keine bessere christliche Schrifthermeneutik gegenüber, sondern den Dienst der apostolischen Verkündigung. Dieser ist nach V 6 ein Dienst des lebendigmachenden Geistes und insofern ein Dienst neuer Qualität. Die apostolische Redekompetenz, die „Redefreiheit“ (vgl. V 12), ist deshalb nach Paulus keine menschliche Befähigung (vgl. V 5), die apostolische *Rede* keine Hervorbringung religiöser Kultur. Die auf die Gemeinde bezogenen Aussagen auf der Sinnlinie *Schreiben und Lesen* (V 2f) sind Metaphern, anders als die auf Mose und die Verlesung der Tora bezogenen Aussagen. Das Evangelium gilt hier gerade nicht als ein durch Kulturtechniken hervorgebrachter oder transformierter Text, dies im Gegensatz zum Pentateuch als von Mose *geschriebenem* Text, der „bis heute“ als „Mose“ *gelesen* wird. Das (mündlich) verkündete Evangelium gilt Paulus dagegen als Gottes eigenes Wort.⁶² Das Evangelium ist „Kraft Gottes“, die rettet, nicht nur Rede über Rettung (vgl. Röm 1,16). Es werden also einander gegenübergestellt die Verkündigung des Evangeliums als Instrumentarium des versöhnenden Handelns Gottes selbst und der geschriebene Text des Pentateuch als Instrumentarium einer religiösen Kultur.⁶³ Daß dies eine schiefe Schlachtordnung ist, ist nicht zu übersehen. Die Gegenüberstellung wäre anders zu konstruieren gewesen, wenn es in 2 Kor 3 letztlich um den Gegensatz zweier religiöser Kulturen ginge.⁶⁴ Dies aber ist nicht der Fall. Paulus verhält sich in 2 Kor 3 nicht als Repräsentant einer überlegenen christlichen Religion im Sinne der Gegenüberstellung von (blinder) Synagoge und (glaubend triumphierender) Kirche.

⁶⁰ Vgl. *A.deOliveira*, Diakonie (s. Anm. 57), 224.

⁶¹ Wenn *ἡμεῖς πάντες* in Opposition zu den Israeliten gemeint wäre, würde man erwarten, daß der Unterschied nicht in der Enthüllung des Gesichts, sondern der *καρδία* gesehen würde; vgl. *A.deOliveira*, Diakonie (s. Anm. 57), 216f.

⁶² Strukturell zu vergleichen ist die Gegenüberstellung von Mose und Glaubensgerechtigkeit in Röm 10,5.6ff. Mose *schreibt*, die Glaubensgerechtigkeit *spricht*.

⁶³ Anders *J.Schroeter*, Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 1,14-7,4 (TANZ 10), Tübingen 1993, 84. Paulus konstruiere eine Entsprechung zwischen den Empfehlungsschreiben der Gegner und dem Buchstaben der alten *diatheke*. Kritisch dazu *D.A.Koch*, Abraham und Mose (s. Anm. 58), 317.

⁶⁴ Die Sinnlinie *Schreiben und Lesen*, die im übrigen weite Passagen des Textes durchzieht, wird in V 18 gerade vermieden.

Die semantische Inkongruenz der Antithetik von 2 Kor 3, nach der nicht der Briefautor Paulus, sondern der im Evangelium wirkende lebendigmachende Geist mit dem steinmeißelnd buchstabierenden Mose konkurriert, ist ein deutliches Indiz dafür, daß es sich bei diesem Text nicht um einen Paulus in irgendeiner Weise vorgegebenen Midrasch über Ex 34 handelt, der sich im paulinischen Gedankengang zu einer Gegenüberstellung von Judentum und Christentum verselbständigt.⁶⁵ Die Aussagen über Mose und seinen „Dienst“ sind vielmehr integraler Bestandteil der paulinischen Polemik gegen die Gegner, mit der der Textausschnitt einsetzt.⁶⁶ Der weitergehende Kontext läßt dies deutlich werden.⁶⁷ Hier setzt sich Paulus von seinen judenchristlichen Konkurrenten ab, indem er die Motive des Mose-Paradigmas auf die Ebene der direkten Auseinandersetzung überträgt: Er, Paulus, jedenfalls meide schändliche *Heimlichkeit*, *List* und *Verfälschung* des Wortes Gottes (vgl. V 2), er empfehle sich vielmehr durch Offenbarmachung der Wahrheit. Sein Evangelium sei verdeckt allenfalls für die, „bei denen der Gott dieser Welt die Gedanken *geblendet* hat“. Im weiteren führt Paulus aus, inwiefern sein apostolischer Dienst vom *Tod* gezeichnet ist (ab V 7).

Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit judenchristlichen Konkurrenten gelesen, erweist sich das negative Mosebild von 2 Kor 3 als Element der Polemik, mit der Paulus in seiner Apologie seine Gegner herabsetzt. Der Mose, der mit der Decke auf seinem Gesicht die Kinder Israels über das Verschwinden des Glanzes auf seinem Gesicht hinwegtäuscht, ist das Gegenbild der idealen Gestalt, dessen Glanz nach dem Anspruch dieser mit Paulus konkurrierenden Lehrer in ihrer christlichen Tora-Auslegung aufleuchtet.⁶⁸ Es ergibt sich damit nicht zuletzt auch aus der Analyse des Textes unter dem Aspekt sprachlichen Handelns (Pragmatik), daß sich die Antithese „alte“ – „neue“ *diatheke* in 2 Kor 3 nicht auf das *Nacheinander* zweier einander *ablösender* Bünde Gottes mit ver-

⁶⁵ Vgl. O.Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2 Kor 3, in: JBTh 4 (1989), 105-149 (116f).

⁶⁶ Vgl. D.A.Koch, Abraham und Mose (s. Anm. 58), 314ff.

⁶⁷ Nach A.deOliviera, Diakonie (s. Anm. 57), 245, ist 4,5 die Pointe des mit 3,1 beginnenden Sinnabschnitts.

⁶⁸ Vgl. D.Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, Neukirchen - Vluyn 1964, 258-265.271f; P.v.d.Osten-Sacken, Heiligkeit (s. Anm. 51); 95f; A. de Oliveira, Diakonie (s. Anm. 57), passim; J.Schroeter, Versöhner (s. Anm. 63), 6f. Zurückhaltender D.A.Koch, Abraham und Mose (s. Anm. 58), 317f. Die paulinische Polemik beziehe sich nicht direkt auf gegnerische Äußerungen, sei aber als ganze eine gezielte Antwort auf die deutlich anders gelagerte Position der Gegner. Koch hält es aber für nicht unwahrscheinlich, daß sich die positiven Aussagen über den in Christus eröffneten neuen Zugang zur Schrift in 2 Kor 3,12-18 kritisch auf den Ansatz beziehen, mit dem die Gegner den Pentateuch lesen (vgl. 323f).

schiedenen Partnern bezieht, sondern auf die *gleichzeitige Konkurrenz* unterschiedlicher Auffassungen über den Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes.⁶⁹

Der Streit wird im Zusammenhang von 2 Kor 3 zwischen Judenchristen geführt. Für die Frage der Genese des christlichen Antijudaismus ist die von *H. Schreckenberg* vorgeschlagene Grenzziehung zwischen innerjüdischen Gruppendiskussionen im Neuen Testament und antijüdischen Feindbildern in der patristischen Literatur hilfreich.⁷⁰ Die zur innerjüdischen Streitkultur gehörenden, im Sinne von Gal 1,13 anti-judaistischen Polemiken des Paulus bekommen einen antijüdischen Sinn, wenn sie aus der Perspektive nichtjüdischer Christen ohne Rücksicht auf die Ursprungssituation als Äußerungen über das Verhältnis von Kirche und Synagoge verwendet werden. Dieser perspektivische Mechanismus ist die Decke auf der Verlesung des Paulus in der Kirche, der ohne die permanente Anstrengung historischer Aufarbeitung kaum in seiner fatalen Wirkung zu unterbinden ist.

2. Der Hebräerbrief

Strukturell vergleichbar mit der paulinischen Antithese „alte“ – „neue“ *διαθήκη* ist die entsprechende Terminologie des Hebräerbriefs. Der Unterschied ist, daß der Hebräerbrief nicht bestimmte Ausprägungen jüdenchristlichen Tora-Eifers der apostolischen Verkündigung gegenüberstellt, sondern den stellvertretenden Sühnetod Jesu dem levitischen Kult. Dies hat die Habilitationsschrift von *K. Backhaus* gut herausgearbeitet.⁷¹

⁶⁹ Aus denselben Gründen schließe ich für Gal 4,21-31 eine Interpretation im Sinne einer Zwei-Bünde-Konzeption aus, auch wenn hier die Antithese nicht im Schema „alte“ – „neue“ *diatheke* formuliert ist. Die allegorische Gegenüberstellung der beiden *διαθήκαι*, von denen die eine, die dem jetzigen Jerusalem entspricht, zur Sklaverei gebiert, ist nicht im Sinne einer heilsgeschichtlichen Theorie zu lesen. Es widerspricht nicht nur Röm 9,7, sondern ergibt auch in sich keinen Sinn, das jetzige Jerusalem auf einen Bund Gottes mit Hagar bzw. mit Ismael zurückzuführen. (Oder möchte vielleicht jemand das irdische Jerusalem mit Ismaelia am heutigen Suezkanal identifizieren?) Die mit Gen 21,10 (G) formulierte Aufforderung, die Sklavin samt ihrem Sohn hinauszuerwerfen (Gal 4,31), bezieht sich auf die Leser und die von Paulus in Galatien vorausgesetzte Anwesenheit judaisierender Konkurrenten. Zugleich besagt dies, daß eine kirchliche Vereinnahmung der Gestalt der Sara als Gegenfigur zur unfreien Hagar als Allegorie des Judentums nicht funktioniert. Vgl. *H. Merklein*, Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, in: ThQ 176(1996) 290-308 (302).

⁷⁰ Vgl. *H. Schreckenberg*, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt/M. u.a. ³1995, 82-86.

⁷¹ *K. Backhaus*, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA 29), Münster

Der für unseren Zusammenhang entscheidende Schlußabschnitt der argumentatio (4,14-10,18), der als *κεφάλαιον* (8,1) eingeleitete Teil Hebr 8,1–10,18, bezeichnet den erhöhten Christus als „Hohenpriester“ und „Kultdiener“ (*λειτουργός*), der im „wahren Zelt“, dem himmlischen Allerheiligsten, das Gott selbst errichtet hat, den Dienst der vollkommenen Sühne vollzogen hat (vgl. 8,1f). Der irdische Tempel wird dem himmlischen gegenübergestellt, und zwar im Gegensatz zur klassischen levitischen Kulttheologie⁷² nicht als dem himmlischen Urbild wesentlich (platonisch formuliert: durch *μέθεξις*) entsprechendes Abbild, in dem die Herrlichkeit Gottes wohnt (vgl. Ex 25,40), sondern als dessen „Schatten“ (vgl. 8,5). Das traditionelle Urbild-Abbild-Schema ist hier überlagert durch das mittelplatonische Schema „Wesen“ (*εἰκῶν*) – „Schatten“ (*σκιά*); vgl. 10,1.

Damit wiederum verbindet sich das apokalyptische Schema „alt“ – „neu“. Das irdische Abbild des himmlischen Heiligtums, der Jerusalemer Tempel, bildet das Verhältnis von „altem“ und „neuem“ Sühnekult ab in der Anlage seines inneren Bereichs. Das Heiligtum mit den täglich dort dargebrachten Opfern wird als die *πρώτη σκηνή* bezeichnet und dem Allerheiligsten, in dem die jährlich einmalige Liturgie des Jom Kippur zur Entsühnung des Sühneortes stattfindet, als der *δευτέρα σκηνή* gegenübergestellt (vgl. 9,2f.6f). Dies deutet der Hebräerbrief als *παραβολή* (9,9), d.h. als Sinnbild im apokalyptischen Sinn. Die Anlage des Tempels, in dem der levitische Kult sich vollzieht, verweist also sinnbildlich auf das Verhältnis von „erster“ und „zweiter“ *διαθήκη*. Der tägliche Opferdienst im Heiligtum, dem „ersten Zelt“, entspricht typologisch der „ersten“ *διαθήκη*, d.h. dem realen levitischen Kult am Jerusalemer Tempel; der jährlich einmal am Jom Kippur im Allerheiligsten, dem „zweiten Zelt“, vollzogene Ritus der Entsühnung des Tempels und der Priester-

1996. Die Antithese „erste/alte“ – „neue“ *διαθήκη* ist nach *Backhaus* nicht im Sinne einer Substitution des Sinai-Bundes Gottes mit Israel durch einen anderen Bund zu verstehen, sondern bezieht sich auf das Verhältnis von levitischem Sühnekult und der durch den Tod Jesu erwirkten Sühne. Wesentliche Voraussetzung für diese Konzeption ist die *semantische Transformation* der Sprachkonvention *Bund* bereits in der urchristlichen Traditionsentwicklung vor dem Hebr und dort selbst. Diese Transformation „besteht wesentlich darin, daß das determinierende semantische Zentrum reorganisiert wird: an die Stelle der Basis der Tora tritt die soteriologische Bindung an Sühnetod und himmlische Erhöhung Christi“ (327f; dort hervorgehoben). Statt von Substitution eines „ersten/alten“ durch einen „neuen“ Bund ist demnach von der „partiellen Neuorganisation des Wortfelds von *διαθήκη*“ zu reden (328).

⁷² Die Errichtung des Kultes ist nach der priesterlichen Sicht im Pentateuch (vgl. Ex 19,3ff; 29,45f) die eigentliche Stiftung des Gottesverhältnisses Israels. Mit dieser Konzeption wird im Hebräerbrief allerdings gebrochen, wenn die Kultordnung des Zweiten Tempels als „alte“ *diateke* bezeichnet wird.

schaft, entspricht typologisch der „zweiten“ *διαθήκη*, dem Eintreten des Hohenpriesters Christus in das wahre himmlische Zelt mit seinem eigenen Blut.

Im ganzen aber gehört der zweiteilige innere Bereich des realen irdischen Tempels nur der Welt der Schatten an. Der Kult, der sich dort vollzieht, auch der einmal jährlich begangene Jom Kippur, der das schattenhafte Sinnbild des Kultes der wahren Sühne ist, die Christus als Hoherpriester ein für allemal erwirkt hat, hat nach Hebr 10,4 keine wirkliche Sühnekraft. Der jährlich einmalige Gang des Hohenpriesters hinter den zweiten Vorhang in das Allerheiligste hinein wird vielmehr als sinnbildlich dafür interpretiert, daß der wirkliche Weg an den Sühneort noch nicht offenbar geworden ist, solange das erste Zelt Bestand hat (vgl. 9,8). Erst der Tod Jesu hat ein für allemal Sühne gebracht und macht in Zukunft jedes Opfer alter Ordnung überflüssig.⁷³

Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, in welchem Sinn Hebr 8,7-13 unter Berufung auf Jer 31,31-34 erklärt, Gott habe mit der Stiftung der „neuen“ *διαθήκη* die „erste“ für „veraltet“ erklärt (V 13). Der „erste“, der levitische Opferkult wird durch die Sühnekraft des Todes Jesu deshalb abgelöst, weil der Sühnetod Jesu ein für allemal eingelöst hat, was der levitische Kult nur dargestellt hat. Die Frage der Schuld an den Mängeln der „ersten“ diatheke spielt dabei keine Rolle.⁷⁴ Das Nacheinander der Ordnungen geht ebenso auf die Souveränität Gottes zurück wie die Garantie der Kontinuität der Bundesgeschichte im Wandel der Ordnungen.⁷⁵

Daß der levitische Opferkult seinem Ende nahe sei, ist aus der Sicht des Hebräerbriefes keine polemische These, sondern entspricht dem historischen Faktum der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Um so wichtiger ist es, zu betonen, daß der inzwischen zerstörte Jerusalemer Tempel mit seinem Opferkult immer noch als Metaphern spendendes *υπόδειγμα* (vgl. 8,5; 9,23) für die christliche Soteriologie benötigt wird.⁷⁶ Denn auch für die christliche Seite gilt, daß es den klassischen Opferkult nicht mehr

⁷³ Vgl. 10,18, die Schlußaussage der Argumentation.

⁷⁴ Darin unterscheidet sich die Position des Hebräerbriefes grundsätzlich von der des Barnabasbriefes. Dort wird ausdrücklich die Frage nach der Dignität Israels gestellt; in der Retrospektive wird diese explizit bestritten, und damit werden Bund und Schrift ausschließlich für das Christentum reklamiert. Der Barnabasbrief bestreitet jede heilsgeschichtliche Kontinuität. Vgl. *K.Backhaus*, Bund (s. Anm. 71), 314.

⁷⁵ Vgl. *M.Theobald*, Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefes im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in: ThQ 176 (1996) 307-325 (314).

⁷⁶ So jedenfalls stellt sich der Sachverhalt aus heutiger Sicht dar. Der Hebräerbrief selbst sieht umgekehrt den realen levitischen Kult als Metapher für den himmlischen. Zur Funktion der Kultmetaphern im Hebräerbrief vgl. *S.Lehne*, The New Covenant in Hebrews (JSNT.S 44), Sheffield 1990, 108-117.

gibt.⁷⁷ Die christlichen Gemeindeversammlungen lassen anscheinend in dieser Hinsicht etwas vermissen (vgl. 10,25). Sie sind keine klassische Liturgie, keine göttliche *διαθήκη*. Auch in diesem Punkt entspricht die Antithese von „erster“/„alter“ und „neuer“ *διαθήκη* strukturell der paulinischen. Den auf die Gemeinde bezogenen Metaphern der Sinnlinie *Schreiben und Lesen* in 2 Kor 3,2f entsprechen im Hebräerbrieff die *Kult*-Metaphern. In beiden Fällen, auch im Hebräerbrieff, fungieren die Metaphern im Zusammenhang offenbarungstheologischer Aussagen (vgl. Hebr 1,1f). Die „neue“ Ordnung ist auch nach dem Hebräerbrieff nicht die bessere religiöse Kultur, die dem levitischen Kult überlegen ist. Letztlich ist der Sühnetod des himmlischen Hohenpriesters das Ende jeden Kultes.

Auf einen letzten Punkt ist hinzuweisen: Der Hebräerbrieff spricht zwar von „erster“ und „neuer“ *διαθήκη* im Sinne nicht nur der Überbietung, sondern (ab 10,1) im Sinne der Ablösung. Abgelöst wird aber nicht das Bundesverhältnis Gottes zu seinem Volk. Der Hebräerbrieff kennt nur ein Gottesvolk, das damals wie heute den Weg des Exodus geht. Die Glaubenden (Adressaten des Briefes) werden ermahnt, sich in den Zug dieses einen wandernden Gottesvolkes einzureihen. Zusammen mit der „Wolke“ der Zeugen geht die Gemeinde der eigentlichen Erprobung ihres Glaubens in der eschatologischen Krise erst noch entgegen (vgl. 12,4). Die „Zeugen“ vor ihnen sind nach Abraham, Mose und anderen Gestalten der kanonischen Erinnerung nicht zuletzt die Märtyrer der jüdischen Glaubensgeschichte (vgl. 11,35-38), deren Glaube vorbehaltlos anerkannt wird.⁷⁸ Insofern vertritt der Hebräerbrieff eine Ein-Bund-Konzeption. Die Antithese der zwei *diathekai* bezieht sich auf den Wandel der Ordnungen im Verhältnis Gottes zu demselben Bundespartner.⁷⁹

⁷⁷ Vgl. Hebr 10,26-31. Dieser Abschnitt zeigt auch, daß sich die *Kult*metaphern des Hebräerbrieffes auf *offenbarungstheologische* Aussagen beziehen. Das soteriologisch-eschatologisch entscheidende Ereignis, das die Wende vom Alten zum Neuen einleitet, ist in pragmatischer Sicht der Empfang der *Erkenntnis* der Wahrheit. Zur Sühne für das Verfehlen dieser Erkenntnis gibt es kein *Opfer* mehr.

⁷⁸ *M.Theobald*, Bünde (s. Anm. 75), betont dies mit Recht. Die Dialektik von Hebr 11,39f liege darin begründet, daß die Verheißung Gottes hinsichtlich ihrer christologischen Fundierung erst durch das eschatologische Offenbarungsgeschehen aufgedeckt worden sei. Insofern gelte einerseits, daß die Zeugen des Glaubens vor Christus die Verheißung *nicht* erlangt haben (vgl. 11,13), andererseits aber, daß sie „nicht ohne uns vollendet werden“ (11,40). Dies besagt nach *Theobald* positiv, daß sie also doch auf dem durch Christus eröffneten Weg in die verheißene himmlische Stadt gelangen werden (vgl. 321).

⁷⁹ „Wenn im Schlußteil des Schreibens in Anlehnung an Ex 24,8 vom »Blut des Bundes« (10,29) bzw. unter gleichzeitiger Reminiszenz an Sach 9,11 vom »Blut eines ewigen Bundes« (13,20) die Rede ist, so als ob es nur diesen einen in Jesu Tod gestifteten Bund gäbe, dann entspricht das ... dem Konzept des Schreibens insgesamt, das die »neue

Fazit:

Das Wort *διαθήκη* wird in neutestamentlichen Texten in verschiedenen Bedeutungen verwendet:

1. In der Abendmahlsparedosis bezeichnet *διαθήκη* die aus der endzeitlichen Krise rettende Neustiftung des Gottesverhältnisses durch den Tod Jesu für die vielen. Dieser Bedeutungszusammenhang wird im Markusevangelium auf dem Hintergrund der Erfahrung des Jüdischen Krieges aktualisiert. Gerade das älteste Evangelium ist insofern ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, daß nach urchristlichem Verständnis die eschatologische Neustiftung des Bundes Gottes mit seinem Volk nicht losgelöst von der jüdischen Geschichte verwirklicht wird.

2. Auf dem Hintergrund des Verständnisses der eigenen Gegenwart als der endzeitlichen Krise stellt sich für Paulus und Lukas die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der jüdischen Geschichte. Dabei erweist sich die Kategorie *Bund* als normative kanonische Größe. Beide Autoren verstehen den Bund Gottes mit Abraham als grundlegend für Gottes endzeitliches Handeln, betonen also die Einheit des Handelns Gottes am heilsgeschichtlichen Anfang und am eschatologischen Ende. Beide sehen Gottes Bund mit Abraham als unkündbare Verheißung, die in der eschatologischen Krise geltend gemacht wird. Gott verwirklicht am eschatologischen Ende, was er am heilsgeschichtlichen Anfang Abraham zugesagt hat. Ziel und Motiv des Handelns Gottes in der eschatologischen Krise sind von seiner anfänglichen Hinwendung zu den Vätern des jüdischen Volkes nicht zu lösen. Beide Autoren behaupten deshalb mit unterschiedlicher Akzentuierung die Kontinuität dieses Bundesverhältnisses gegen die offenkundigen Gegensätze, die sich zwischen den im urchristlichen Sinn Glaubenden und der Mehrheit des jüdischen Volkes auftun. Die Gegensätze als solche betrachten beide Autoren als Phänomene der eschatologischen Krise, nicht als auf Dauer zementiertes Gegenüber von Judentum und Christentum.

3. Die Antithese „alte“ – „neue“ *διαθήκη* hat mit diesen Gegensätzen zu tun, nicht unmittelbar mit Gottes beziehungsstiftendem Handeln an

διαθήκη« als die einzig wahre Heilsordnung, die erste dagegen nur als deren »Schatten« begreift. So gesehen tendiert die förmliche *Zwei-Bünde-Theologie* des Schreibens zu einer Ein-Bund-Theologie ...“; so *M.Theobald*, *Bünde* (s. Anm. 75), 319. Dieser Formulierung kann ich folgen – abgesehen von der *Zwei-Bünde-Terminologie*. Sie erweist sich gerade hier als ungeeignet zur Kennzeichnung der Konzeption des Hebräerbriefes.

Menschen. Das Wort *διαθήκη* bezeichnet in der Verbindung mit dem Adjektiv „alte“ nicht ein inzwischen aufgekündigtes Verhältnis Gottes zu einem ehemaligen Bundespartner, an dessen Stelle durch einen neuen Bundesschluß ein anderer Bundespartner getreten ist. Das Wort *διαθήκη* kann daher in der antithetischen Verwendung nicht mit dem deutschen Wort „Bund“ übersetzt werden. Der Ausdruck „alte *diatheke*“ bezieht sich vielmehr auf bisherige religiöse Institutionen und Vollzüge, die im Sinne dieser Antithese deshalb als alt gelten, weil sie einem neu erfahrenen Handeln Gottes nicht entsprechen. Es ist ein besonders glücklicher Umstand, daß Paulus, der die fragliche Antithese in scharfer polemischer Zuspitzung – gegen seine judenchristlichen Konkurrenten, nicht gegen die Synagoge – verwendet, zugleich derjenige neutestamentliche Autor ist, der unmißverständlich die These der Unkündbarkeit der Bundeszusagen Gottes für das jüdische Volk formuliert. Am paulinischen Sprachgebrauch wird am deutlichsten sichtbar, welche semantischen Differenzen in der neutestamentlichen Verwendung des Wortes *διαθήκη* zu beachten sind. Im Neuen Testament gibt es also weder eine Grundlage für das Substitutionsmodell noch für ein Überbietungsmodell hinsichtlich des Verhältnisses von Christentum und Judentum. Die neutestamentlichen Bundesaussagen variieren vielmehr auf unterschiedliche Weise das Modell der Partizipation der Heidenchristen am ungekündigten, eschatologisch erneuerten Bund Gottes mit Israel.

Hält man die Spannung zwischen diesen Aussagen durch, wird man mit Paulus und Lukas die Überzeugung teilen, daß die Gemeinschaft derer, die ihr Verhältnis zu Gott in der neuen Offenbarung der Treue Gottes in Jesus Christus begründet sehen, dieser neuen Erfahrung nicht entsprechen kann, ohne zugleich ihre besondere Beziehung zum jüdischen Volk als dem um der Väter willen geliebten Bundespartner Gottes zu sehen und mit Leben zu erfüllen.

Für die theologische Beschreibung dieses Verhältnisses heute bietet das Neue Testament keine fertigen Lösungen. Das Verhältnis Christen – Juden ist entgegen der Einschätzung des Paulus nicht nur für die kurze Dauer der eschatologischen Krise problematisch geworden. Auch die langfristiger rechnende lukanische Lösung – Partizipation der Heidenchristen am Bund Israels durch ekklesiale Einheit mit einem idealen Judenchristentum als maßgeblicher Größe innerhalb der Christenheit – entspricht der weiteren historischen Entwicklung nicht. Das klassische rabbinische Judentum hat nach dem Jüdischen Krieg mit guten Gründen am Prinzip der Einheit von ethnischer Identität und religiöser Kultur des Judentums festgehalten. Daß die Urchristenheit diese Einheit sehr früh prinzipiell aufgelöst hat, ist ebenfalls kein Zufall, sondern liegt in der Konse-

quenz ihrer Soteriologie. Daß neutestamentliche Autoren in der Konsequenz eben dieser Soteriologie aber nicht unterstellen, der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk sei obsolet geworden, ist ein eindeutiger Anhaltspunkt dafür, wie das Verhältnis der Kirche zum Judentum unter Berufung auf das Neue Testament zu bestimmen ist.