

ERICH
GRÄSSER

**Der
Alte Bund
im Neuen**



Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel
Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

35

Der Alte Bund
im Neuen

Exegetische Studien zur Israelfrage
im Neuen Testament

von

Erich Gräßer



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Grässer, Erich:

Der Alte Bund im Neuen: exeget. Studien zur
Israelfrage im Neuen Testament / von Erich Grässer. –
Tübingen: Mohr, 1985.

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum
Neuen Testament; 35)

ISBN 3-16-144938-X kart.

ISBN 3-16-144939-8 geb.

ISSN 0512-1604

NE: GT

978-3-16-157324-8 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985. Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany. Satz und Druck von Gulde-Druck GmbH in Tübingen. Bindung von
Heinrich Koch in Tübingen.

Helmut Merklein

Dem Freund und Weggefährten
in Bonn und in Jerusalem

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung	1
Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium	135
Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37–47	154
Nachfolge und Anfechtung bei den Synoptikern	168
Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. „Individualisierung des Heils“	183
Antijudaismus bei Bultmann? Eine Erwiderung	201
Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche	212
„Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus	231
Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11	259
Christen und Juden. Neutestamentliche Erwägungen zu einem aktuellen Thema	271

Mose und Jesus.	
Zur Auslegung von Hebr 3,1–6.	290
Nachwort	312
Nachweis der Erstveröffentlichungen	316
Stellenregister	317
Namenregister	339

Vorwort

Als Martin Hengel diesen Aufsatzband anregte und mir dafür die von ihm und Otfried Hofius herausgegebene Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ anbot, zögerte ich nicht lange. Ich konnte mich Hengels Argument nicht verschließen, daß die im Zusammenhang mit dem christlich-jüdischen Dialog innerhalb der evangelischen Theologie in Deutschland aufgebrochene Diskussion unbedingt weitergeführt werden sollte, weil die Unsicherheit bei Studenten und Pfarrern immer größer wird.

Um dem Wunsch nach Weiterführung der Diskussion in etwa zu entsprechen, habe ich dieser Aufsatzsammlung eine bisher unveröffentlichte Studie vorangestellt, die dem Band den Titel gibt: *Der Alte Bund im Neuen*. Diese Studie geht auf eine Vorlesung zurück, die ich auf Einladung der Theologischen Fakultät der Dormition Abbey in Jerusalem während des Studienjahres 1979/80 unter dem Thema „Bund im Neuen Testament“ halten konnte. Sie wurde für den Druck von Grund auf überarbeitet und um die in den Anmerkungen geführte Diskussion erweitert. Gleichwohl habe ich den Vorlesungscharakter weitgehend beibehalten. Das erklärt die vielen Zitate sowie die gelegentliche Darstellung solcher Sachverhalte, die dem Fachmann keineswegs neu sind.

Bei den anderen Aufsätzen handelt es sich um bereits früher veröffentlichte Arbeiten. Sie sind chronologisch geordnet und greifen entweder vom Thema her direkt in den christlich-jüdischen Dialog ein oder sie tun es indirekt dadurch, daß sie solche Sachverhalte thematisieren, die das *Neue* des neutestamentlichen Heilsverständnisses betreffen. Einige Aufsätze wurden durch Literaturnachträge ergänzt.

Mir ist viel Hilfe zuteil geworden. Vor allen anderen gilt mein Dank Martin Hengel. Er hat nicht nur die Anregung zu diesem Band gegeben, sondern auch das Manuskript der Jerusalemer Vorlesung Seite für Seite kritisch durchgearbeitet. Die sich daraus entwickelnde Korrespondenz war mir wertvoll und hat in nicht wenigen Fällen dazu geführt, daß ich meine exegetischen Urteile überprüfte, präziserte und korrigierte. Daß trotz sachlichen Widerspruchs, der sich in einigen Fällen nicht ausräumen ließ, Martin Hengel die Arbeit schließlich doch akzeptierte, sei ihm besonders gedankt.

Weiteren Dank schulde ich Georg Siebeck und seinen Mitarbeitern für die solide Verlagsarbeit. Es tut einem Autor wohl, wenn ihm auch von Verlegerseite Aufgeschlossenheit und sachliches Interesse entgegengebracht werden.

Schließlich danke ich meinem Assistenten Martin Evang. Er hat in der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit Korrektur gelesen, unterstützt von stud. theol. Josef Groß.

Die Widmung sei der Dank für eine Freundschaft, die mir im Menschlichen und Theologischen viel bedeutet. Die mit Helmut Merklein zusammen abgehaltenen Bonner Oberseminare sind inzwischen Tradition geworden, ebenso die stets gleichzeitig wahrgenommenen Lehraufträge in Jerusalem mit den dort und auf dem Sinai gemeinsam gestalteten Gottesdiensten.

Bonn, im Februar 1985

Erich Gräßer

Der Alte Bund im Neuen

Eine exegetische Vorlesung

Inhalt

<i>I. Der Alte Bund im Neuen Testament – etymologisch gesehen</i>	1
<i>II. Das Vorkommen des Begriffes Diatheke im NT</i>	8
1. Der statistische Befund	8
2. Der sachliche Befund	9
<i>III. Einzelbelege: Die göttlichen διαθήκαι im NT</i>	16
1. Römer 9,4	17
2. Römer 11,27	20
3. Epheser 2,12	25
4. Weitere Einzelvorkommen	34
a) Lukas 1,72	34
b) Apostelgeschichte 3,25; 7,8	38
c) Hebräer 9,4 und Johannes-Apokalypse 11,19	47
<i>IV. Die expliziten Diatheke-Stellen bei Paulus</i>	55
1. Galater 3,15.17	56
2. Galater 4,24	69
3. 2Korinther 3,6.14	77
<i>V. Diatheke im Hebräerbrief</i>	95
<i>VI. Diatheke in den Abendmahlstexten</i>	115
1. 1Korinther 11,25	117
2. Markus 14,24	122
3. Ergebnis	123
<i>VII. Schluß</i>	127

I. Der Alte Bund im Neuen Testament – etymologisch gesehen

Literatur: J. BEHM/G. QUELL, Art. *διαθήκη, διαθήκη*: ThWNT II (105–137) 105–109.127–131. – W. BERNSDORF (Hg.), Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1969. – O. DAVIDSEN, Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur: Ling Bibl 48, 1980, 49–96. – K. A. KITCHEN, Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant: UF 11, 1979, 453–464. – E. KUTSCH, Neues Testament, Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert. Neukirchen-Vluyn 1978, 49–87. – F. O. NORTON, A Lexicographical and Historical Study of *διαθήκη* from the Earliest Times to the End of the Classical Period (HSLNT II 1,6) 1908. – G. OESTREICH, Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag, in: Geschichte und

Problematik der Demokratie. Festgabe für Hans Herzfeld. Berlin 1958, 11. – M. WEINFELD, *Covenant Terminology in the Ancient Near East and its Influence on the West*: JAOS 93, 1973, 190–199.

Die in unserer deutschen Sprache gebräuchlichen Wörter „Testament“ und „Bund“ haben etymologisch überhaupt nichts miteinander zu tun. „Bund“, mittelhochdeutsch „bunt“ = „Fessel“, „Bündnis“ ist Bildung zu dem gemeinermanischen Wort „binden“ mit der Grundbedeutung „Bindendes“ oder „Gebundenes“ im wörtlichen wie im übertragenen Sinne¹. „Bund“ ist primär eine soziologische Kategorie. Wichtigste Merkmale eines Bundes unter soziologischem Gesichtspunkt sind „die gemeinsame ideologische Orientierung der Bundesmitglieder, ihre personale Intimbeziehung (face-to-face relation), die mehr oder weniger weitgehende Abschließung gegen Nichtmitglieder und die unabdingbare Unterordnung unter die Führungsinstanzen des Bundes“².

„Testament“ dagegen kommt vom Lateinischen *testamentum* = „der letzte Wille“, von *testari*, etwas bezeugen, Zeuge von etwas sein, etwas bekunden, an den Tag legen, versichern. *Testamentum* ist primär eine juristische Kategorie. *Testamentum facere* bzw. *conscribere* meint das Rechtsgeschäft des Erblassers, mit dem er das rechtliche Schicksal des Nachlasses bestimmt (*aliquid testamento cavere*), also eine letztwillige Verfügung, eine einseitige Verfügung von Todes wegen³. Es gab zu allen Zeiten und es gibt Klauseln, wonach ein abgefaßtes Testament zu Lebzeiten des Testators verändert werden kann. Mit seinem Ableben ist das Testament jedoch rechtsgültig und unabänderbar. „Niemand setzt das rechtsgültig festgelegte Testament (*κεκυρωμένη διαθήκη*) außer Kraft oder versieht es mit einem Zusatz“ (Gal 3,15). Das gilt sowohl für das jüdische wie für das hellenistische Rechtsdenken⁴. Wie kommt es dann aber, daß wir die beiden Wörter „Testament“ und „Bund“, die von Hause aus nichts miteinander zu tun haben, theologisch dennoch promiscue gebrauchen? Nur die Übersetzungsgeschichte gibt auf diese Frage eine Antwort.

Das erste, worauf es in diesem Zusammenhang zu achten gilt, ist die Tatsache, daß die lateinischen Wörter *testamentum/testari* inhaltlich den

¹ MEL 5, 65; vgl. E. WASSERZIEHER, *Woher? Ableitendes Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin 1952, 138.

² MEL 5, 65.

³ MEL 23, 353; vgl. K. E. GEORGES, *Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch*. Deutsch-lateinischer Theil. Gotha 1880, 2476f.

⁴ Für das hellenistische Recht vgl. O. EGER, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen*: ZNW 18, 1917/18, 84–108. Für das jüdische Rechtsdenken vgl. E. BÄMMEL, *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ* (Gal III. 15–17) und das jüdische Rechtsdenken: NTS 6, 1959/60, 313–319. – Zur Diskussion s. E. KUTSCH, *Neues Testament* 136–142.

griechischen Wörtern *διαθήκη/διατίθεμαι* entsprechen. Und zwar kommt allein die mediale Form des Verbs in ihren mannigfachen Bedeutungen in Frage, nicht jedoch das Activum *διατίθημι* = „auseinanderlegen“, „hier- und dorthin stellen“, „verteilen“, „einrichten“, „bestimmen“, „verfügen“, „in einen Zustand versetzen“, „behandeln“ (lateinisch: *dispono*)⁵. Von den vielfachen Bedeutungen, die das Medium *διατίθεμαι* hat, kommen vor allen Dingen folgende in Betracht: „nach freiem Belieben verfügen über“, z. B. über Menschen (Xenoph Cyrop V 2,7) und Sachen (Xenoph Mem I 6,13), dann auch „Anordnungen, Bestimmungen treffen“. Für uns wichtig ist jedoch vor allem die seit Plato belegte Bedeutung, die *διατίθεμαι* als ein terminus technicus des Privatrechtes hat: „letztwillig, von Todes wegen verfügen, testamentarisch bestimmen, vermachen“⁶. Klassischen Ausdruck findet dieser juristische Sachverhalt innerhalb des NT in Hebr 9,16f.: „Wo ein Testament (*διαθήκη*, Vulg.: *testamentum*) vorliegt, muß der Tod des Erblassers (*διαθέμενος*, Vulg.: *testator*) nachgewiesen werden; denn ein Testament wird erst im Todesfall rechtskräftig und gilt nicht, solange der Erblasser noch lebt.“ Vgl. auch Gal 3,15.

Als termini technici der Rechtssprache treffen sich also hinsichtlich der Wortbedeutung lateinisches *testamentum* mit griechischem *διαθήκη*, letzteres erstmals bei Aristophanes, Aves 440 und auf privatrechtlichen Papyri belegt⁷. Danach ist auch mit *διαθήκη* eine unumstößliche, von niemandem rückgängig zu machende Bestimmung gemeint. Voraussetzung ihrer Rechtswirksamkeit ist der Tod des Verfügenden. Die einseitige Rechtssetzung des Testators und die Rechtsverbindlichkeit seines Testaments, das von niemandem ungültig gemacht oder verändert werden darf, stehen dabei ganz deutlich im Vordergrund.

In der griechischsprachigen Umwelt des NT kann *διαθήκη* aber auch literarische Bezeichnung des Philosophentestamentes sein, des geistigen Vermächnisses eines Weisen also (Menipp: Diog L VI 101; Apollonius: Philostr Vit App VII 35). „Letzte Anordnungen, Lehren und Mahnungen eines solchen Mannes haben höchste verpflichtende Kraft.“⁸ Die Testamente der zwölf Patriarchen gehören hierher, aber in gewisser Weise auch die Abschiedsreden Jesu Joh 14–17^{8a}.

⁵ J. BEHM, ThWNT II 105, 6ff.

⁶ Zu den Belegen aus der klassischen Gräzität vgl. J. BEHM, ThWNT II 105.

⁷ E. KUTSCH, Neues Testament 51.53 (mit weiteren Belegen). Zum folgenden vgl. bes. J. BEHM, ThWNT II 127ff.

⁸ J. BEHM, ThWNT II 127, 21ff.

^{8a} Den Begriff Diatheke haben die TestXII freilich nur in der Überschrift (als t.t. für Abschiedsrede), die joh Schriften gar nicht. Vgl. J. BECKER, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1) ²1980, 32.

In der allgemeinen Bedeutung „Anordnung, Verfügung“ erstarrt das Wort *διαθήκη* im außerneutestamentlichen Sprachbereich schließlich zur engeren juristischen Bedeutung von „Testamentsverfügung“. Auch das rabbinische Judentum hatte Wort und Begriff *διαθήκη* in seine Rechtssprache übernommen⁹.

Blicken wir von hier aus auf die Septuaginta, so stellen wir fest, daß sie das Nomen *διαθήκη* in der überwiegenden Mehrzahl, genauer gesagt: in 260 von 287 Fällen, als Entsprechung des hebräischen *bʿrit* gebraucht. Nur in vereinzelten Fällen setzt sie es auch für andere hebräische Wörter ein: für *ʾabʿwāh* „Bruderschaft“ (Sach 11,14); *ʿedut* „Bezeugung“ = Verpflichtung (Ex 27,21; 31,7; 39,35; Jos 4,16); *tôrāh* „Gesetz“ (Dan 9,13); *dābār* „Wort“ (Dtn 9,5); *kātūb* „Geschriebenes“ (2Chr 25,4). Das heißt: Die Septuaginta sieht den Sinngehalt von *bʿrit* im Wesentlichen durch *διαθήκη* umschrieben. Auch wenn sie an einigen Stellen an einen Bund oder Rechtsvertrag denkt (z. B. Gen 21,27.32), so ist doch ganz eindeutig nicht der Vertragsabschluß zwischen zwei Partnern der Leitgedanke, sondern die Idee der einseitigen Verfügung oder autoritativen, eine Ordnung setzenden Anordnung. So z. B. Num 25,12f.: „Siehe, ich gebe ihm eine Verfügung, die ihm Heil bringt.“ So wird *διαθήκη* vor allem zur Bezeichnung für die göttliche Willenskundgebung am Sinai – die Gottesverfügung oder Gottesordnung des Alten Testaments (Ex 34,27; Dtn 4,13; 5,2ff.) – und für deren urkundliche Niederschrift auf den zwei Steintafeln (Dtn 9,9ff.; Ex 31,18), die in der *κιβωτὸς τῆς διαθήκης*, der Bundeslade also aufbewahrt werden (Ex 31,7; 39,14 LXX; Dtn 31,25; Hebr 9,4; Apk 11,19). Der Gedanke der Verfügung Gottes ist der beherrschende¹⁰.

Die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Philo und das rabbinische Judentum variieren den Befund der Septuaginta kaum. *Διαθήκη* als autoritative Willenskundgebung, als Verfügung betont besonders die Qumrangemeinde. Ihre Glieder führen ihr streng gesetzesgemäßes Leben nach den Satzungen des Bundes, „in ihnen zu wandeln in der ganzen Zeit des Frevels, und außer diesen sollen sie nichts sinnen, bis dann auftritt der Lehrer der Gerechtigkeit am Ende der Tage“ (CD 6,10f.). Hier zeigt sich, daß die Idee des Neuen Bundes aus Jer 31,31ff. im Judentum mit messianischen Erwartungen verknüpft worden ist.

Wenn Philo von einem „Vertrag“ oder „Bund“ spricht, wählt er immer den Begriff *συνθήκη* (Congr 78; LegGai 37). Dagegen hebt er mit dem ihm von der Septuaginta vorgegebenen religiösen Begriff *διαθήκη θεοῦ* (Det 68;

⁹ BILL III 545ff.

¹⁰ J. SCHARBERT, *Bʿrit* im Pentateuch, in: *De la Tôrah au Messie. Mélanges H. Cazelles*. Paris 1981, 163–170.

Som II 224) aufs schärfste „das Moment der absoluten Einseitigkeit der Willensäußerung des gnädigen Gottes“ hervor¹¹.

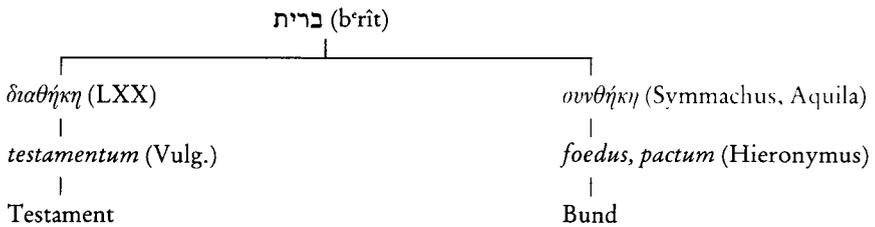
Schließlich ist auf das rabbinische Judentum zu verweisen. Es hält die gesetzliche Seite der *b'rit*-Vorstellungen fest. Grundsatz ist: „Es gibt keine *b'rit* außer dem Gesetze“ (MEx 12,6). Die Vielzahl der Bündnisse im AT mit Noah, Abraham etc. werden reflektiert. Meist aber versteht man unter *b'rit* prägnant die *Beschneidung*, und zwar aufgrund von Gen 17,10: „Das ist meine *b'rit* . . . zwischen mir und euch . . ., daß bei euch alles Männliche beschnitten sein soll.“ Insofern wird der Begriff „Söhne der Beschneidung“ zur Kennzeichnung der Israeliten. Wenn wir die paulinischen Stellen behandeln, werden wir uns daran zu erinnern haben.

Ehe wir zu unserer Übersetzungsgeschichte zurückkehren, halten wir also zum Sprachgebrauch von *διαθήκη* in der griechischen Umwelt der Urchristenheit fest: das Wort hat hier natürlich auch die profane Bedeutung von menschlichem Testament. Überwiegend aber ist die religiöse: Gott als absoluter Souverän verfügt seinen Willen. *Διαθήκη* muß deshalb klar unterschieden werden von *συνθήκη* = „Übereinkunft“, „Verabredung“, „Vertrag“, dem die Vorstellung gemeinsamen Handelns mit wechselseitiger Verpflichtung zweier Partner zugrunde liegt. Die Septuaginta übersetzt daher auch nur ein einziges Mal – IV Bap 17,15 A – *b'rit* mit *συνθήκη*. Das NT hat den Begriff gar nicht.

Doch nun zurück zu unserer Übersetzungsgeschichte, die uns allein erklären kann, warum in der kirchlichen Tradition „Bund“ und „Testament“ in gleicher Bedeutung nebeneinander stehen. Die Vetus Latina, die altlateinische Übersetzung der Septuaginta also, hat das dort vorgefundene Wort *διαθήκη* korrekt wiedergegeben, indem sie dafür *testamentum* eingesetzt hat. Hieronymus jedoch (347–420) gab *b'rit* mit *foedus* oder *pactum* wieder und

¹¹ J. BEHM, ThWNT II 131. – Für Philo ist der Begriff „unzentral“ (H. BRAUN, An die Hebräer [HNT 14] 1984, 217: „öfter in atlichen Zitaten, nie mit *καθή*“), für Qumran dagegen ist er wichtig. Vgl. H. BRAUN, Qumran und das Neue Testament I 1966, 211f.261f.; K. G. KUHN, Konkordanz zu den Qumranschriften, 1960, 36f. notiert rund 140 Belege für *b'rit*. „Neuer Bund“ freilich beschränkt sich fast nur auf CD (Ausnahme: 1QpHab 2,3). Vgl. H. BARUN, aaO. 212. – Auffällig ist das starke Zurücktreten des Begriffes Diatheke in der hell.-jüd. Literatur (M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. [WUNT 10] ²1973, Register s.v. „Bund“). Ganz erstaunlich ist, daß Josephus, „der größte Apologet des Judentums“ (M. HENGEL, brieflich), die theol. Bedeutung des Begriffes Diatheke überhaupt nicht kennt. Natürlich drückt sich in diesem „Bundesschweigen“ keine Opposition gegen das atl. Judentum aus. Vielmehr mag es seine Gründe darin haben, „daß der Begriff Diatheke im Sinn von ‚Testament‘, Verfügung als letzter Wille, in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für den Griechen und Römer schwer verständlich war, sie konnten wenig damit anfangen. Hier spielt die auf die Schöpfung bezogene Argumentation bzw. die Hervorhebung Moses als Gesetzgeber eine viel größere Rolle“ (M. HENGEL, brieflich).

hat damit an die jüngeren griechischen Übersetzungen des Symmachus und vor allem des Aquila angeknüpft, die für *b'rit* in erster Linie (wenn auch wohl nicht durchgehend) *συνθήκη* gesetzt haben¹². Hieronymus ist also der Mann, der der abendländisch-christlichen Theologie das Verständnis des hebräischen Wortes *b'rit* in der autoritativen Übersetzung mit „Bund“ vermittelt hat. Schematisch dargestellt sieht das folgendermaßen aus:



Mit Ernst Kutsch gesagt bedeutet das: „Die in der Bezeichnung der beiden Teile der Bibel nebeneinanderstehenden termini ‚Testament‘ und ‚Bund‘ gehen also auf zwei unterschiedliche Übersetzungstraditionen zurück. Beide haben ihren Ausgangspunkt bei dem hebräischen Wort *b'rit*; die eine führt über griech. *διαθήκη* zu lat. *testamentum* und deutsch ‚Testament‘, die andere über griech. *συνθήκη* zu lat. *foedus/pactum* und deutsch ‚Bund‘.“¹³

Damit stehen wir vor dem Problem, welche der beiden Übersetzungstraditionen den Aussagegehalt von hebräisch *b'rit* richtig bewahrt hat. Terminologisch hat sich das NT, und zwar veranlaßt durch die Septuaginta, jenen griechischen Übersetzern des Alten Testaments angeschlossen, die der Meinung waren, den Bedeutungsgehalt von *b'rit* am adäquatesten mit dem terminus *διαθήκη* wiedergeben zu können. Das erscheint in der Tat als überraschend angesichts des Sachverhaltes, daß in der Umwelt der Übersetzer *διαθήκη* im Sinne von „Testament“, „letztwillige Verfügung“, die mit dem Tod des Testators in Kraft tritt, verwendet wurde. „Diesen Sinn hat das hebr. *b'rit* nie und nirgends gehabt, weder im Alten Testament noch in irgendeinem anderen hebräischen Text.“¹⁴ Wie aber konnte ein Wort *dieser* Bedeutung gleichwohl als Äquivalent für *b'rit* verwendet werden?

Zur Erklärung dieses Vorganges macht sich Ernst Kutsch m. R. die Beobachtung zunutze, daß in dem Begriff „Testament“ (*διαθήκη*) ja zwei Momente vereinigt sind, nämlich einmal die eigentliche Grundbedeutung „Anordnung“, „Verfügung“ (*dispositio*), also das Moment der einseitigen Setzung,

¹² M. WEINFELD, ThWAT I 785; E. KUTSCH, Neues Testament 1.

¹³ E. KUTSCH, Neues Testament 1f.

¹⁴ Ebd. 58.

bei dem der Testator allein bestimmt, was in einer gewissen Angelegenheit geschehen soll. Sodann enthält der Begriff das Moment des Letztwilligen, also das, was der Testator für den Fall seines Todes als seine letzte Entscheidung festsetzt. Im klassischen wie im hellenistischen Griechisch wurde das Substantiv *διαθήκη* allein in dieser Bedeutung verwendet. Für die Übersetzer der Septuaginta jedoch dürfte für die Wiedergabe von *b'rit* durch *διαθήκη* ausschlaggebend gewesen sein, daß das erste der beiden oben genannten Momente der Grundbedeutung des hebräischen Wortes entsprach, nämlich das Moment der einseitigen Setzung, Bestimmung, Verfügung. Das zweite Moment, das Moment des Letztwilligen, trat für sie zurück. „Mit anderen Worten: *διαθήκη* wurde von den Übersetzern der Septuaginta in dem ursprünglichen Sinn des Wortes gebraucht.“¹⁵

Ob die geläufige deutsche Übersetzung „Bund“ diesen ursprünglichen Sinn verfehlt, wird kontrovers diskutiert. Schon Emil Kautzsch nannte sie „irreführend“¹⁶, und Ernst Kutsch spricht von einer „Fehlübersetzung“¹⁷. Demgegenüber hält M. Weinfeld für „die wahrscheinlichste Erklärung“ die Verbindung von *b'rit* mit akkadisch *birītu* = „Band“, „Fessel“. Seiner Meinung nach könnte diese Etymologie die seit langem vorgeschlagene Lesart in Ez 20,37 („Ich will euch in das Band des Bundes eintreten lassen“) stützen. Der *b'rit* läge dann also die Vorstellung von einem *bindenden Abkommen* zugrunde, und die deutsche Übersetzung mit „Bund“ wäre durchaus sachgemäß¹⁸. Nun, wenn es richtig ist, daß in den theologischen *b'rit*-Aussagen des AT mit den zunächst einseitigen Verpflichtungshandlungen eine zweiseitige Verbindlichkeit gesetzt wird, wie sie im Lehnsherr-Verhältnis vorgebildet ist¹⁹, dann ist die Übersetzung mit „Bund“ nicht nur möglich, sondern sie sollte festgehalten werden „und im geeigneten Fall durch differenzierende Komposita wie ‚Verheißungsbund‘, ‚Verpflichtungsbund‘ präzisiert werden.“²⁰

¹⁵ Ebd. 58, vgl. auch 85–87.

¹⁶ E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Tübingen 1911, 60.

¹⁷ Im Untertitel seines Buches „Neues Testament“.

¹⁸ M. WEINFELD, *ThWAT* I 783.

¹⁹ Ebd. 797.

²⁰ H. HEGERMANN, *EWNT* I 720. Den Bundesbegriff verteidigen gegen E. KUTSCH W. EICHRODT, *Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?*: *ThZ* 30, 1974, 193–206; C. WESTERMANN, *Genesis 17 und die Bedeutung von b'rit*: *ThLZ* 101, 1976, 161–170; J. SCHARBERT, „B'rit“ im Pentateuch, in: *De la Tôrah au Messie. Mélanges H. Cazelles*. Paris 1981, 163–170.

II. Das Vorkommen des Begriffes *διαθήκη* im Neuen Testament

1. Der statistische Befund

Literatur: K. ALAND (Hrsg.), Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament I,1 (ANTT IV/1/1) Berlin-New York 1983. II. Spezialübersichten (ANTT IV/2) Berlin-New York 1978. – J. BEHM, Der Begriff *ΔΙΑΘΗΚΗ* im Neuen Testament. Leipzig 1912. – E. KUTSCH, Neues Testament – Neuer Bund? – DERS., Art. Bund: TRE 7, 397–410 (Lit.!). – E. LOHMEYER, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des ntl. Begriffes (UNT 2) 1913. – R. MORGENTHALER, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. Zürich-Frankfurt am Main 1958.

Bʿrît ist zwar nicht eines der häufigsten Wörter des Alten Testaments (287 Belege), aber eines der charakteristischsten, und es ist zutreffend, daß die Gedanken, die es in sich faßt, „die gesamte Geschichte Israels“ durchziehen²¹. Ganz anders verhält es sich mit dem neutestamentlichen Äquivalent *διαθήκη*. Es kommt relativ selten (33mal) im Neuen Testament vor und hat nur auf den Hebr prägend gewirkt. Als ein anderes Wort für dieselbe Sache steht „Eid“ (*ᾠρκος*) in Lk 1,73. Andere Synonyma fehlen^{21a}.

Aufschlußreich ist die Streuung des nur wenig gebrauchten Begriffes: 4mal Synoptiker, 2mal Apostelgeschichte, 8mal Paulus, 1mal Epheserbrief, 17mal Hebräerbrief und 1mal Johannes-Apokalypse. Nennenswert ist das Vorkommen (statistisch gesehen!) also nur im Hebräerbrief und bei Paulus. Schlüsselte man es noch weiter auf, so ergibt sich folgendes Bild: 1mal Matthäus (26,28), 1mal Markus (14,24), 2mal Lukas (1,72; 22,20), 2mal Apostelgeschichte (3,25; 7,8), 2mal Römerbrief (9,4; 11,27), 1mal 1.Korintherbrief (11,25), 2mal 2.Korintherbrief (3,6.14), 3mal Galaterbrief (3,15.17; 4,24), 1mal Epheserbrief (2,12), 17mal Hebräerbrief (7,22; 8,6.8.9[2×].10; 9,4[2×].15[2×].16.17.20; 10,16.29; 12,24; 13,20) und 1mal Johannes-Apokalypse (11,19). Das besagt: Mehr als die Hälfte aller Belege im Neuen Testament – 17 von 33 – entfallen auf den Hebr, davon das Gros, nämlich 14 Vorkommen, auf den zentralen christologischen Mittelteil 7,1–10,18. Bei Paulus ist das Vorkommen dünn über die wichtigsten seiner Briefe gestreut; nur Phil, 1Thess und Phlm melden Fehlanzeige.

Bemerkenswert ist sodann, daß fast die Hälfte des geringen Vorkommens

²¹ E. LOHMEYER, Diatheke 41. Siehe auch J. M. SCHMIDT, Biblische Vorstellungen von „Bund“ als Grundlage und Orientierung für das jüdisch-christliche Gespräch, in: „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ FS H.-J. Kraus. Neukirchen-Vluyn 1983, 153–168.

^{21a} H. HEGERMANN, EWNT I 720 sieht in der göttlichen „Zusage“ Hebr 8,6, die durch den göttlichen *Eid* zusätzlich unverbrüchlich gemacht sei (Hebr 6,13–17), einen „synonymen Begriff“. Aber Hebr 8,6 stehen gar nicht zwei Synonyma einander gegenüber. Der „höhere Bund“ (*κρείττων διαθήκη*) wird vielmehr durch die „höheren Verheißungen“, durch die er „gesetzlich festgelegt“ ist, genauer qualifiziert.

von *διαθήκη* im Neuen Testament auf Zitate aus dem Alten Testament entfällt. Fünf weitere Belege sind Anspielungen auf alttestamentliche Aussagen. Das verbleibende *eigenständige* Drittel aller Belege finden wir nur im Hebr und bei Paulus.

Auch das Verb *διατίθεμαι* = *anordnen, verfügen* kommt – jeweils in deutlichem Rückverweis auf das Alte Testament – insgesamt nur 7mal vor, und zwar 4mal im Hebr (8,10; 9,16.17; 10,16) und 3mal bei Lukas (22,29[2×]; Apg 3,25).

Diese Statistik besagt: Unter den 27 Schriften des neutestamentlichen Kanons zeigt allein der Hebräerbrief eine gewisse Prägung durch den Begriff *διαθήκη* und seine Inhalte. Im übrigen Neuen Testament kommt er hier und da und insgesamt – läßt man die Belege aus 2Kor und Gal einmal beiseite – eher beiläufig vor.

2. Der sachliche Befund

Das Ergebnis der Statistik wird nachhaltig unterstrichen, wenn man den Befund unter sachlichen Gesichtspunkten ordnet. Bei einer vorläufigen Grobsortierung des Wortfeldes *διαθήκη* ergibt sich der nicht weiter verwunderliche Tatbestand, daß die Masse der Belege – 31 von 33 – in der *theologischen* Tradition des atl. Zentralbegriffes *b'rit* steht, den die LXX-Übersetzer regelmäßig²² mit *διαθήκη* wiedergeben. Nur an zwei Stellen (Gal 3,15; Hebr 9,16f.) hat *διαθήκη* die erbrechtliche Bedeutung „letztwillige Verfügung, Testament“ und folgt damit dem profangriechischen Sprachgebrauch, der fast durchgehend *διαθήκη* nur als Rechtsterminus kennt²³.

Nimmt man den theologischen *διαθήκη*-Begriff des Neuen Testamentes unter sachlichen Gesichtspunkten näher in Augenschein, so springt vor allem die *Fehlannonce* in breiten Teilen der neutestamentlichen Überlieferung in die Augen.

Am auffälligsten ist zweifellos – sieht man einmal vom Kelchwort in der Abendmahlsparadosis Mk 14,24par; 1Kor 11,25 ab – das völlige Fehlen von *διαθήκη* in der *Verkündigung Jesu*. Nun ist das Phänomen als solches nicht neu. Über das sogenannte „Bundesschweigen“ bei den Propheten des 8. Jahrhunderts vor Christus z. B. gibt es eine umfangliche Diskussion²⁴. Und in den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes ist

²² Nach E. KUTSCH, TRE 7, 397 „in 90% der Belege“ („rund 260 von 287 hebr Belegen“, 401).

²³ Belege bei J. BEHM, Art. *διαθήκη*: ThWNT II 105ff. Doch siehe auch E. BAMMEL, Gottes *ΔΙΑΘΗΚΗ* (Gal III. 15–17) und das jüdische Rechtsdenken: NTS 6, 1959/60, 313–319.

²⁴ L. PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36) 1969, 129ff.

nicht gerade häufig vom „Bund“ die Rede²⁵. Auch in der Apokalyptik tritt der Begriff zurück²⁶. Solches Schweigen muß nicht immer ein bewußtes Verschweigen und also eine Kritik der Bundestheologie bedeuten. Und so wenig wie bei den Propheten des 8. Jahrhunderts vor Christus darf man bei Jesus daraus eine Traditionsfreiheit im Geiste eines Individualitätskults folgern²⁷. Gleichwohl hat solches „Bundesschweigen“ jeweils seine Gründe, die wir im Blick auf die Verkündigung Jesu in unserem letzten Kapitel sorgfältig zu bedenken haben werden.

Da wir unterscheiden gelernt haben zwischen der *ipsissima vox* bzw. *intentio Jesu* und der Redaktion der Evangelisten, ist auch das „Bundesschweigen“ im jeweiligen theologischen Entwurf der einzelnen synoptischen Evangelien (und der Logienquelle) außerordentlich bedenkenswert. Und zwar vor allem deswegen, weil dieselben vor dem Hintergrund einer geschichtlichen Entwicklung zu sehen sind, in der z. B. Kirche und Gesetz (Matthäus) oder Kirche und Israel (lukanisches Doppelwerk) zunehmend als Problem empfunden werden.

Die von H. Frankemölle vorgenommene sachliche Parallelisierung von Jahwe-Bund und Christus-Kirche – die Struktur des atl. Bundesformulars soll angeblich auch die Struktur des Evangelienchlusses bei Mt sein bzw. Mt soll vor allem am Anfang und Ende seines Evangeliums der Christologie starke Züge der atl. Bundestheologie aufgeprägt haben – scheint mir künstlich zu sein²⁸. Es mag richtig sein, daß Mt bei seinem Bemühen, „das AT theologisch in die universal orientierte Kirche“ zu integrieren (VII), auf „Denkmodelle“ (19) zurückgreift, die das chronistische und dt-dtr Geschichtswerk ihm geliefert haben. Aber daß dazu *zentral* auch die *Bundestheologie* gehört haben soll, ist zu bezweifeln. Denn wenn es richtig ist (und ich denke, es ist richtig), daß Mt an kontinuierlichen Geschichtsabläufen uninteressiert ist, daß es ihm vielmehr darauf ankommt, „den geschichtlichen Wandel von Israel als Gottesvolk zur Kirche als Anwärterin der Basileia (13,43) von Jahwes Treue her und von der Bedeutung Jesu für Israel und die Kirche her zu deuten“ (XI), dann scheint mir der Redaktor des MtEv nur konsequent zu sein, wenn er nicht nur auf den Begriff Diatheke, sondern auch auf die mit ihm vorgegebenen alttestamentlichen Inhalte, genauer: auf die Konstitutiva des Bundes wie z. B. die Erwählung eines empirisch-nationalen Volkes mitsamt dem Erwählungszeichen der Beschneidung verzichtet. Nach Mt 16,18 läßt sich Ekklesia bei Mt nicht einfach mit dem traditionellen Gottes-

²⁵ E. LOHMEYER, Diatheke 115.

²⁶ K. MÜLLER, Art. Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale: TRE 3, 202ff. – Freilich ist die Bedeutung der Diatheke für Dan nicht zu übersehen (9,4.27; 11,22). Und auch der Volksgedanke spielt hier eine wichtige Rolle (7,27; 10,14; 12,1.7). Vgl. J. LEBRAM, Art. Daniel/Danielbuch: TRE 8, 325–349.

²⁷ L. PERLITT, Bundestheologie 154.

²⁸ Gegen H. FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA NS 10) ²1984, 42–72, bes. 59 und 72; vgl. auch das „Vorwort zur zweiten Auflage“ IX–XIII.

volk-Gedanken erfassen. Daß sie „das neue Bundesvolk Jesu aus allen Völkern“ sei (16f. mit Verweis auf Mt 1,21b und 28,19), läßt sich nur behaupten, wenn man den Diathekebegriff so weitgehend formalisiert, daß das bloße Mitsein (Jahwes bzw. Christi) und die Verpflichtung der Gemeinde („lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe“) schon als „Bundesstruktur“ gelten können. Aber dann hat jede ntl. Schrift Bundesstruktur! Im übrigen stammt das theologische *Leitzitat* des MtEv aus Jes 7,14 LXX (in 1,23) und nicht aus einem bundestheologischen Kontext des deuteronomistischen oder chronistischen Geschichtswerkes. Das hat vielleicht doch mehr Gewicht, als Frankemölle zugesteht (X).

Doch selbst wenn es zutreffend sein sollte, daß „bei $\mu\epsilon\theta' \acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ im atl, nicht weniger aber im mt Kontext die gesamte Bundeterminologie und Bundestheologie impliziert“ ist (18), bleibt doch der Tatbestand, daß Mt sehr „unauffällig auf den Bund“ hinweist, den Jahwe „auch in ntl Zeit“, nämlich in der Kirche, „durchhält“ (17). Wenn das das mt *Hauptthema* ist, warum dann die Unauffälligkeit? Warum kommt dann Diatheke nur einmal, im Abendmahlswort Mt 26,28, vor? Darauf bleibt das sonst so vorzügliche Buch von Frankemölle die Antwort schuldig. Vielleicht haben die bisherigen Untersuchungen zur Kirche im MtEv die bundestheologische Struktur doch nicht bloß übersehen, sondern darum nicht gefunden, weil es sie nicht gibt. Die gegenwärtige Kirche ist für Mt die Basilea des Menschensohnes (13,36ff.). Und obwohl Mt wie kein anderes Evangelium vom Kirchengedanken geprägt ist, ist die „Ekklesiologie, orientiert an der Kirche als einer selbständigen, empirisch umgrenzten Größe, nur in sparsamsten Anfängen zu erkennen . . . Der Fülle christologischer Titel und Aussagen entspricht in keiner Weise eine ebensolche Zahl ekklesiologischer Begriffe und Worte. Niemals heißt es: ihr seid ‚das wahre Israel‘, die ‚Heiligen‘, die ‚Erwählten‘, die ‚Gemeinde des Neuen Bundes‘“²⁹. Im übrigen hat Frankemölle die Schwierigkeit selbst gesehen, wenn er – seine These schwächend – sagt, es sei „das umfassende mt Anliegen, atl Bundeterminologie ntl zu transformieren, wie es sich bereits in der Kurzformel $\mu\epsilon\theta' \acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ mit seiner das atl Verständnis übersteigenden christologischen Tendenz dokumentierte“ (245f.).

Daß für die Ausprägung der theologischen Entwürfe der Synoptiker die Bundestheologie keine Rolle spielt, kann man nicht als zufällig bezeichnen. Das von Jesus als *βασιλεία τοῦ θεοῦ* angesagte Heil Gottes, das die Synoptiker bei aller Verschiedenheit der Motive und Zielsetzungen ihrer Entwürfe doch übereinstimmend *christologisch*, d. h. von der Auferstehung Jesu her reflektieren, ist möglicherweise von der Sache her als so „neu“ empfunden worden, daß es sich unbeschadet der Tatsache, daß Jesus sich zu Gesamtisrael gesandt wußte, nicht mehr mit den traditionellen Denkfiguren einer wie auch immer gearteten Bundestheologie adäquat beschreiben ließ³⁰.

Dasselbe wird man vom *Johannesevangelium* sagen dürfen. Auch hier

²⁹ G. BORNKAMM, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: DERS.-G. BARTH-H. J. HELD, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1) ⁷1975, 36.

³⁰ Dieses Problem ist in der Forschung bisher noch kaum behandelt worden. Eine genaue Untersuchung ist ein dringendes Desiderat. Siehe H. CONZELMANN, Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit (BHT 62) 1981, 240–242 sowie unser Schlußkapitel (u. S. 127 ff.).

fehlt der Begriff *διαθήκη* und mit ihm jeder Bezug auf Elemente der alttestamentlichen Bundestheologie, obwohl die Auseinandersetzung mit „den Juden“ die Darstellung durchzieht und Joh 1,17 in diesem Zusammenhang das Leitthema ist:

Das Gesetz ist durch Mose gegeben,
die Gnade und die Wahrheit kam durch Jesus Christus.

Wenn es sich dabei gar nicht um einen *antithetischen* (Rudolf Bultmann)³¹, sondern um einen *synthetischen* Parallelismus handeln sollte³², wenn also nicht Kontradiktorik, sondern „die *Überbietung* der bisherigen Gesetzesordnung durch die Gnadenwirklichkeit Jesu Christi“ herausgestellt werden soll³³, dann ist das „Bundesschweigen“ im 4. Evangelium auffällig. Unerklärlich ist es freilich nicht. Denn wenn die Inbeziehungsetzung der Christuswirklichkeit zur Bundeswirklichkeit, des Christentums zum Judentum heilsgeschichtliches Denken voraussetzt, und das tut es zweifellos, dann wird das Schweigen verständlich. Denn die Abfolge vom Alten zum Neuen Bund ist – anders als bei Paulus – kein Thema des 4. Evangelisten. Ihm fehlt mit der heilsgeschichtlichen Terminologie auch die „heilsgeschichtliche Perspektive“. „Wohl beruft sich der joh. Jesus den Juden gegenüber auf Abraham und bestreitet ihnen die Abrahamskindschaft (8,33–58); auch weiß er im Streit mit den Juden Mose auf seiner Seite (5,45f.; vgl. 1,45). Aber der Gedanke des Bundes Gottes mit Israel bzw. des neuen Bundes, die Erwählung Israels und die Führung des Volkes spielen keine Rolle.“³⁴ Der Grund ist sehr deutlich von Eduard Schweizer gesehen worden: „Hier ist nicht mehr heilsgeschichtlich gedacht. Freilich wird das Verhältnis Jesu zum Israel des A.T. durchs ganze Evangelium hindurch behandelt. Aber eine Analogie zu Röm. 9–11 fehlt. Und die nicht glaubenden Juden sind ja nur die Repräsentanten der Welt überhaupt. Andererseits ist auch der Glaubende von 4,46ff. kein Heide mehr, der einen Kontrast zum glaubenslosen Israel bildete (Matth. 8,10!). Glaube und Unglaube sind Möglichkeiten eines jeden. So wird denn auch die Erwählung Israels, die nicht geleugnet wird, eigentlich nur darin sichtbar, daß sein Unglaube der typische Unglaube, die Ablehnung *κατ' ἐξοχήν* ist. Es ist immer der Gegensatz zwischen dem Glauben, der sich Gottes Anrede aufschließt, und dem Unglauben, der sich ihr verschließt. In diesem Sinn wird Nikodemus als ‚der Lehrer Israels‘ angesprochen (3,10),

³¹ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK 2) ¹¹1950, 53. Siehe auch meinen Aufsatz unten S. 135 ff.

³² J. JEREMIAS, ThWNT IV 877, 9ff.

³³ R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (HThK IV/1) ³1972, 253.

³⁴ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments (NTG) ⁹1984, 360.

Jesus als ‚König Israels‘ begrüßt (1,49; vgl. 19,19–22) und das Heil als ‚von den Juden kommend‘ bekannt (4,22). Es ist darum auch nie die Rede von dem speziell für Israel typischen Gegensatz von Glaube und Werk, Gnade und Gesetz, der bei Paulus im Mittelpunkt steht . . . Das heißt aber, daß im ‚wahren Weinstock‘ nicht einfach das neue dem alten Israel im Sinne zweier heilsgeschichtlicher Perioden auf dem Wege Gottes entgegengestellt wird, sondern die Kirche der Welt, der Raum Gottes dem Raum des Teufels, die Sphäre des Lichts der Sphäre der Finsternis. Wer abgeschnitten wird vom Weinstock, dem bleibt nur noch die Vernichtung.“³⁵

Ein solches Verständnis von Gott und Welt, Heil und Unheil läßt sich offensichtlich nicht mehr mit der Terminologie einer Bundestheologie adäquat erfassen. Vielmehr ist sie durch das eschatologisch verstandene Christusgeschehen endgültig überholt.

Die jüngst von Johannes Beutler^{35a} gegebene traditionsgeschichtliche Interpretation von Joh 14,15–24 auf dem Hintergrund der atl Verheißungen vom „Neuen Bund“, wie wir sie Jer 31,31 ff. und in verwandter Form Ez 36,26 ff.; 37,26 ff.; vgl. 11,19–21 finden bzw. seine Behauptung, Joh 14,15–24 sei „einheitlich und durchgängig geprägt von der alttestamentlichen Bundestheologie“ (83), stößt bei mir auf ähnliche methodische Vorbehalte, wie ich sie oben gegenüber Hubert Frankemölles ähnlichem Versuch hinsichtlich des Matthäusevangeliums geäußert habe. Natürlich sind die Aufforderung der Liebe zu Gott/Jesus und zum Halten seiner Gebote, die Verheißung Jesu vom Kommen des Vaters, von seinem eigenen Kommen, die Verheißung der Gabe des Geistes, der Liebe, des Lebens, der Erkenntnis und der Schau *Motive*, die sich so oder ähnlich auch in der Bundestheologie des Dtn finden. Aber in diesen Motiven zugleich den bewußten Rückgriff auf einen „in der Bundestheologie des Deuteronomiums“ vorliegenden „Motivkomplex“ zu sehen, heißt eine Traditionsgeschichte in Rechnung stellen, deren Nachweis mir im Blick auf Joh 14 nicht erbracht zu sein scheint. Auch hier gilt: Analogien sind noch keine Genealogien! Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn nach Ez 37,28 die Völker *erkennen* werden, daß Jahwe der Herr ist, weil er in der Mitte seines Volkes wohnt, nach Joh 14,17b die „Welt“ den Beistand aber gerade nicht erkennt, so ist das keineswegs eine *Variation* eines vorgegebenen Elementes der dtn Bundestheologie (64), sondern wie Joh 1,10f. Ausdruck einer in ganz andere religionsgeschichtliche Zusammenhänge gehörenden Offenbarungstheologie. Überhaupt ist auffällig, wie oft es heißt: „scheint von der alttestamentlichen Bundestheologie her zu verstehen zu sein“ (62); „in gewisser Weise vorgegeben“ (64); „es ist zumindest möglich“ (81); „es liegt nahe“ (82); „vermutliche traditionsgeschichtliche Wurzeln“ (83); „Johannes 14,16b könnte aus der Verheißung von der bleibenden Gegenwart Gottes bei den Israeliten nach Ez 37,26 ff. herausentwickelt sein“ (84) usw. Das aber zeigt den hypothetischen – um nicht zu sagen: spekulativen – Charakter der ganzen Argumentation. Sie widerlegt jedenfalls nicht, daß der vierte Evangelist neuen Wein in neue Schläuche füllt.

³⁵ E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*. Zürich 1963, 260f.

^{35a} J. BEUTLER, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14) (SBS 116)* 1984.

Ähnliches ist im Blick auf das „Bundesschweigen“ der Johannesbriefe, der Pastoralbriefe und der Katholischen Briefe zu sagen. Dagegen die Fehlanzeige in der Johannes-Offenbarung beweist nur, daß wir es hier mit einer klassischen Apokalypse jüdischer Provenienz zu tun haben. Zum theologischen Basiswissen der jüdischen Apokalypse gehört aber „die dem Grundaxiom von der wesentlichen Beziehungslosigkeit zwischen Geschichte und Erlösung implizite theologische Überzeugung, daß allein Gott die aus der Vergangenheit nicht mehr absehbare Macht hat, die Gegenwart aus ihrer vorletzten Stunde in ihre letzte hinüberzuführen“³⁶. In dem Maße, wie die „Eschatologisierung des Geschichtsdenkens“ „die Gültigkeit der alten Heilsordnungen im überkommenen Credo Israels“ ausschaltet, verliert „Israel seine zentrale und bewegende Rolle in der Geschichte“³⁷. Ungerechtigkeit und Selbstverschulden Israels sind so groß, daß der Rückgriff auf die heilsgeschichtliche Vergangenheit keine heilvolle Zukunft mehr garantieren kann. Diese hängt vielmehr allein – wie besonders die Zehnwochenapokalypse äthHen 93; 91,12–17 zeigt – von einem neuen erwählenden Handeln Gottes an den „auserwählten Gerechten“ (nicht am Gesamtvolk Israel!) ab. „Das einzige, woran sich ‚Israel‘ noch halten kann, ist ein gänzlich neu ansetzendes Erlösungshandeln Gottes, das sich nicht mehr in Analogie zu den klassischen Rettungstaten realisieren wird, von denen die kanonischen Überlieferungen sprachen. Vielmehr ist der Geschehenszusammenhang, der sich auf dem Fundament des ‚kanonischen Schemas der Heilsgeschichte‘ erhob, unglaublich geworden und zerrissen, so daß die asidäischen Verkündiger des apokalyptischen Glaubens den neuen Heilsgrund in ein kommandes Handeln Gottes ‚am Ende der Tage‘ und jenseits der kanonischen Geschichtsdaten hinausverlagern, für welches den Propheten noch jede Vorstellungsmöglichkeit fehlte und für dessen Einzelheiten die ersten Apokalyptiker eine Vielfalt von Annäherungsweisen bemühen.“³⁸

Die Johannes-Apokalypse steht in traditionsgeschichtlichem Zusammenhang mit diesem Denken, für das das Zurücktreten des Volksgedankens und damit auch der Bundestheologie als heilsrelevanter Größen charakteristisch ist³⁹.

Für das „Bundesschweigen“ in weiten Teilen des neutestamentlichen Schrifttums kann man sicher nicht überall den rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem theologischen Grundwissen der Apokalypik ver-

³⁶ K. MÜLLER, Apokalyptik, TRE 3, 212, 35–38.

³⁷ Ebd. 234.

³⁸ Ebd. 226, 33–42.

³⁹ H. MERKLEIN, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111) 1983, 42 mit Anm. 19.

antwortlich machen. So sehr das bei der Verkündigung Jesu und der Johannes-Apokalypse geboten ist, so wenig ist es angebracht bei dem johanneischen Schrifttum, den Pastoralbriefen oder den Katholischen Briefen. Aber es hat sicher überall damit zu tun, daß mit dem eschatologischen Handeln Gottes in Jesus Christus „am Ende der Tage“ der neue Heilsgrund hinausverlagert ist jenseits der bisherigen heilsgeschichtlichen Daten. Es liegt an der *Neuheit* des endzeitlichen neuen Heiles in Christus (neu im Sinne des *καινή* von 2Kor 3,6.14; 5,17; Gal 6,15), das als solches schon in der späteren Prophetie und in der Apokalyptik vorgeprägt war (Jes 65,17; Jer 31,31 ff.; Apk 21,1; 2Petr 3,13)⁴⁰, daß die Vorstellung vom „Bund“ so zurückgedrängt wird. Karl Barth schließt die „Solidarität“ überschriebene Auslegung von Röm 9,1–5 mit den bemerkenswerten Sätzen: „Gott als *Gott* ist nicht ‚auch schon dagewesen‘. Gott als *Gott* ist das Neue. In Gott als *Gott* hört die Solidarität zwischen Paulus und den Pharisäern auf und der Protest und Kontrast fängt an.“⁴¹ Auch der zwischen Altem und Neuem Bund!

Doch wenden wir uns den Stellen im Neuen Testament zu, an denen das „Bundesschweigen“ gebrochen wird. Faßt man sie näher ins Auge, lassen sie sich grob in zwei Gruppen teilen: eine, die bewußt an die prophetische Verheißung des Neuen Bundes Jer 31 (38), 31–34 anschließt und dieselbe in Christus verwirklicht sieht; eine andere, die Gottes einstigen Verheißungswie Verpflichtungsbund für die Völker in Erinnerung ruft, der ebenfalls durch das Christusgeschehen endgültig verwirklicht ist. Gemeinsam ist also beiden Gruppen, daß sie nicht von der Erneuerung der göttlichen Bundeszusagen (vgl. den Plural *διαθήκαι* in Röm 9,4 und Eph 2,2; der Plural findet sich nur an diesen beiden Stellen im NT) sprechen, sondern von deren *eschatologischer* Vollendung und insofern von ihrer Auf-Hebung (im dialektischen Wortsinn) durch das Christusergeignis.

Die Auskunft, daß das Gros der Diatheke-Belege im Neuen Testament in den Zusammenhang und Ausstrahlungsbereich der Herrenmahltradition gehöre⁴², ist nur unter der Voraussetzung zutreffend, daß die Abendmahlsparadosis den ursprünglichen traditionsgeschichtlichen Haftpunkt aller Vorstellungen vom „Neuen Bund“ im Neuen Testament bildet. Die Synoptiker,

⁴⁰ A. H. J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (GAT 5) 1977, 35.

⁴¹ K. BARTH, Der Römerbrief. München ³1922, 324. Der Kontrast zwischen Paulus und den Pharisäern ist historisch gesehen keineswegs eine innerjüdische Diskussion, wie denn auch die Antithetik von Altem und Neuem Bund ein Element der Gesetzeskritik ist (s. u. S. 132 f.), aber keine Absage an die Heilsgeschichte oder gar das AT. Der Marcionismus samt seiner unheilvollen Wirkungsgeschichte beginnt nicht mit Paulus, sondern mit dessen Mißdeutung!

⁴² H. HEGERMANN, EWNT I 719. Seine Folgerung, von daher stamme „das beträchtliche theologische Gewicht des Wortes im NT“ (ebd.), ist problematisch.

die überhaupt nur im Zusammenhang mit dem Abendmahl vom „Bund“ sprechen (Ausnahme: Lk 1,72), bilden die eigentliche Stütze dieser These. Und da Paulus ein früher Zeuge für diese Tradition ist (1Kor 11,25), hat die These natürlich eher Gewicht. Daß 2Kor 3,6 im weiteren Ausstrahlungsbereich dieser Tradition liegt, darf man vermuten⁴³. Aber die übrigen Belege bei Paulus (2Kor 3,14; Gal 3,15ff.; 4,21ff.) stützen diese These nicht. An ihnen ist aufgrund typologischer bzw. allegorischer Exegese alttestamentlicher Schriftstellen vom Neuen bzw. Alten Bund die Rede.

Nicht anders ist der Befund im Hebräerbrieft. 9,15; 10,16.29; 12,24 und natürlich 13,20 kann man im Ausstrahlungsbereich der Abendmahlstradition sehen, weil hier überall der Versöhnungstod Jesu das kennzeichnende Merkmal ist. Aber das sind 5 von 17 Belegen. Die übrigen 12 verdanken sich ebenso wie die bei Paulus der Schriftinterpretation.

Da der Hebräerbrieft der einzige im Neuen Testament ist, der so etwas wie eine „Bundes-Theologie“ vertritt, werden wir ihn in einem besonderen Abschnitt behandeln.

Bei Paulus liegen die Dinge so, daß von den 9 Stellen nur 3 die *διαθήκη* ausführlicher behandeln (2Kor 3,6.14; Gal 3,15ff.; 4,24). Sie werden wir daher ebenfalls gesondert behandeln, dagegen die übrigen paulinischen Stellen, in denen sich der Begriff nur in gelegentlicher Anspielung findet, „die fast keine weiteren Schlüsse erlaubt“⁴⁴, also Röm 9,4 und 11,27, behandeln wir in dem Abschnitt „Einzelbelege“. Daß die Abendmahlsworte gesondert behandelt werden, versteht sich von selbst.

III. Einzelbelege: Die göttlichen διαθήκαι im Neuen Testament

Wir beginnen die Durchmusterung der Belege mit den paulinischen Stellen. Wegen ihrer sachlichen Nähe zu ihnen folgt Eph 2,12. Dann behandeln wir die wenigen lukanischen Stellen und abschließend Hebr 9,4 und Apk 11,19.

Literatur: Die *Kommentare* zum Römerbrief von C. K. BARRETT (BNTC 6) 1957. – C. E. B. CRANFIELD (ICC 6) 1975/79. – E. KÄSEMANN (HNT 8a) 41980. – O. KUSS, Dritte Lieferung (Röm 8,19 bis 11,36) 1978. – O. MICHEL (KEK 4) 121963. – H. SCHLIER (HThK VI) 1977. – H. W. SCHMIDT (ThHK VI) 31972. – U. WILCKENS (EKK VI/2) 1980.

J. BEHM, Begriff 43–47. – L. CERFAUX, Le privilège d'Israël selon St. Paul: *ETHL* 17, 1940, 5–26. – L. G. FONSECA, *Διαθήκη*-Foedus an Testamentum?: *Bibl.* 8, 1927, 31–50. 161–181. 290–319. 418–441; 9, 1928, 26–40. 143–160. – F. HAHN, Zum Verständnis von Römer 11.26a: . . . und so wird ganz Israel gerettet werden, in: M. D. Hooker and S. G. Wilson (Hrsg.), *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barrett*. London 1982, 221–234. – D. G. JOHNSON, *The*

⁴³ W. G. KÜMMEL bei H. LIETZMANN, *An die Korinther I. II* (HNT 9) 51969, 199.

⁴⁴ E. LOHMEYER, *Diatheke* 126.

Structure and Meaning of Romans 11: CBQ 46, 1984, 91–103. – B. KLAPPERT, Traktat für Israel (Römer 9–11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: M. Stöhr (Hrsg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie (ACJD 11) 1981, 58–137. – G. KLEIN, „Christlicher Antijudaismus“. Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch: ZThK 79, 1982, 411–450. – E. KUTSCH, Neues Testament 153–156. – E. Lohmeyer, Diatheke 126–129. – W. L. LORIMER, Romans IX, 3–5: NTS 13, 1966/67, 385f. – U. LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49) 1968, 26–28.269–274.286–300. – DERS., Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief: EvTh 27, 1967, 318–336. – J. MUNCK, Paulus und die Heilsgeschichte (AJut XXVI, 1. T 6) 1954, 26–30.99–105. – F. MUSSNER, Gesetz-Abraham-Israel: Kairos 25, 1983, 200–222. – CH. PLAG, Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11 (AzTh I. 40) 1969, 13f.36–47. – C. ROETZEL, *Διαθήκαι* in Romans 9,4: Bibl. 51, 1970, 377–390. – P. STUHLMACHER, Zur Interpretation von Röm 11,25–32, in: Probleme biblischer Theologie, FS G. v. Rad, hrsg. v. H. W. Wolff. München 1971, 555–570. – R. STUHMANN, Das eschatologische Maß im Neuen Testament (FRLANT 132) 1983, 164–188. – N. WALTER, Zur Interpretation von Römer 9–11: ZThK 81, 1984, 172–195. – D. ZELLER, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (fzb 1) 1973, 245–262.

Mit der These des Römerbriefes, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei, „die jeden rettet, der glaubt, *zuerst* den Juden, aber ebenso den Griechen“ (1,16; vgl. auch das *πρῶτον* in 2,9.10), hatte Paulus die heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels mehr oder weniger nur behauptet und mit der Feststellung, daß ihnen die *λόγια τοῦ θεοῦ* anvertraut sind (3,2), noch einmal unterstrichen. Jetzt setzt er zu deren ausführlicher Darlegung an und beweist in Kap. 9–11, daß und warum es mit dem *πρῶτον* seine Richtigkeit hat und welche Konsequenzen sich daraus für seine „Brüder“, die „Verwandten nach dem Fleische“ ergeben (9,3).

1. Römer 9,4

Sie sind (nicht: sie waren!) *Israeliten*.

An die Stelle des bisher gebrauchten *Ἰουδαῖοι* tritt der Ehrenname *Ἰσραηλίται*. Und wie zur Begründung, daß die Juden diesen Ehrennamen zu Recht tragen, zählt Paulus im folgenden diejenigen Privilegien auf, die das Volk der Juden zum erwählten Bundesvolk machen:

Ihrer sind die Kindschaft und die Herrlichkeit und die *διαθήκαι*⁴⁵ und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, ihrer die Väter, und aus ihnen (stammt) der Christus nach dem Fleische.

In dieser Aufzählung nennt Paulus die Gnadenerweisungen Gottes, mit denen er Israel seine Israelschaft geschenkt hat und die ihn niemals gereuen

⁴⁵ Der Singular in P⁴⁶ und folgenden Lesarten ist Angleichung an den singularischen Kontext. Vgl. E. KÄSEMANN 249.

können. „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (11,29). Wie in der Erwartung einer heilvollen Zukunft, die Gott heraufführen wird, gründet die Israelschaft Israels daher auch in der Vergangenheit des Volkes. In vielen Psalmen steht das Gedenken an die frühere Zeit im Vordergrund, in der Gott dem Volk die Herrschaft verliehen hat (Ps 78; 89; 105; 106; 114; vgl. Dan 9,15; PsSal 17; dann die Gebete 1Makk 2,51–61; 4,9–10; 2Makk 8,19f.; 15,22; 3Makk 2,4–12; 6,2–8; schließlich vgl. den Ps in Lukas 1,68–79). Wir finden solche Erinnerung an die *διαθήκαι* der Väter, in der die Gewißheit der Erwählung beruht⁴⁶, im Neuen Testament z. B. Lk 1,72; Apg 3,25; 7,8. Nicht anders betont auch Paulus in Röm 9,4.5a⁴⁷ die Erwählungsgeschichte, wenn hier als *notae* der Israelschaft aufgezählt werden die Einsetzung in die Sohnschaft, die Schechina, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Kult, die Verheißung und die Väter⁴⁸.

Eine dieser *notae* heißt *διαθήκαι*. Der Plural begegnet seit Sir 44,12.18; 45,17; Sap 18,22; 2Makk 8,15. Er meint entweder die den Vätern gegebenen Zusagen oder Befehle oder ganz allgemein die aufeinanderfolgenden Bundes-schlüsse bzw. die Bündnisse mit Noah (Gen 6,18; 9,9ff.), mit Abraham (Gen 15,18; 17,2ff. u. a.), mit Isaak und Jakob (Lev 26,42), mit Israel am Sinai (Ex 19,5; 34,10 u. a.). Paulus selbst nennt *eine διαθήκη* = „Gesetz“, die vom Sinai (Gal 4,24; vgl. 2Kor 3,14), aber mindestens *zwei διαθήκαι* = Verheißungen, Zusagen an Abraham (Gal 3,16) und an das Volk Israel (Röm 11,27). Also denkt er in Röm 9,4 an göttliche Verheißungen an Abraham (Gen 15,18; 17,2ff.) und an die Erzväter (Ex 2,24; 6,4f.), vielleicht auch an das Volk Israel (Jer 31,31.33)⁴⁹. Diese *διαθήκαι* der Väter werden als eine Auszeichnung unter anderen von Paulus erwähnt⁵⁰. Er beläßt den Ausdruck in seiner Allgemeinheit. Und dort, wo er sonst das jüdische Erwählungsbewußtsein beschreibt, in Röm 2,17ff. und 3,1ff., erwähnt er den Bund und seine Zugehörigkeit zu ihm *expressis verbis* nicht. Und daß Paulus mit den *διαθήκαι* in die Vergangenheit blickt, bestätigt schließlich Röm 11,27: Erst bei der

⁴⁶ Besonders charakteristisch ist PsSal 9,10f. S. u. S. 129; dazu siehe E. LOHMEYER, Diatheke 111ff.

⁴⁷ Das *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* ist stark abgehoben. Es schließt die Klimax, macht sie achterlastig und zeigt an, daß sich die Prerogative Israels keineswegs auf die Gaben der Urzeit beschränkt. Vgl. E. KÄSEMANN 249.

⁴⁸ W. BOUSSET, H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21) ⁴1966, 361f.

⁴⁹ E. KUTSCH, Neues Testament 154f. Daß Paulus an „messianische Verheißungen“ denkt, schließt KUTSCH ausdrücklich aus (155 Anm. 255): „denn ‚messianisch‘ deutbare Texte mit dem terminus technicus *διαθήκη* wie 2Sam 23,5; Ps 89,4f. werden im Neuen Testament nicht herangezogen und sind also auch hier kaum vorauszusetzen“.

⁵⁰ J. BEHM, Begriff 46.

Parusie wird Gott Israel *den* Bund geben, in dem die Christen jetzt schon sind: den eschatologischen Bund der Sündenvergebung (s. u.).

Die *notae* der heilsgeschichtlichen Privilegien Israels sind zugleich aber auch Merkmale der Unterscheidung zwischen Juden und Christen. Und bei aller Nähe zu Israel verschweigt Paulus doch nicht die Distanz. Die „Israeliten“ sind Pauli „Brüder“ nicht ohne präzisierende Apposition: als „seine Verwandten nach dem Fleisch“⁵¹, nicht als die dem „Sohn“ gleichgestalteten *ἀδελφοί* (vgl. Röm 8,29). Es ist dies übrigens das einzige Mal, daß Paulus überhaupt von den Juden als seinen „Brüdern“ spricht; sonst ist der Begriff *ἀδελφός* ebenso wie *Χριστός* für ihn terminus technicus des christlichen Sprachgebrauches⁵². Sie sind längst so sehr mit christlichem Inhalt gefüllte Begriffe, daß sie sich nur durch einen ausdrücklichen Zusatz wie *κατὰ σάρκα* wieder auf die Juden beziehen lassen⁵³. Nicht zu übersehen ist auch, daß die Privilegien Israels, soweit sie zugleich solche der Kirche sind (Sohnschaft: Röm 8,15.23; Gal 4,5; Doxa: 1Kor 2,7; Verheißungen: Gal 3,14 u. ö.), unverbunden nebeneinander stehen. Mit der Aufnahme des Begriffes *λατρεία* ist für Paulus gar eine deutliche Antithese zu dem alttestamentlichen Gedanken gegeben: Die Christen sind Tempel Gottes, und ihre weltlich-leibliche Existenz ist Gottesdienst (Röm 12,1ff.)⁵⁴. Und daß keine der *διαθήκαι* der Väter der eschatologische Sündenvergebungsbund war, in dem Christen heute schon sind, hatten wir bereits festgestellt.

Unüberhörbar ist schließlich auch die Differenz beim Messias. „Aus ihnen (stammt) der Christus nach dem Fleisch.“ Er ist geborener Jude (vgl. Joh 4,22), „aber nicht aufgrund dessen der Messias“⁵⁵. Seiner *irdischen Herkunft* nach gehört er zu Israel, seiner Erhöhung nach (Röm 1,4), als der Kyrios, der der Geist ist (2Kor 3,17), markiert er die Scheidelinie⁵⁶. Es erfolgt eben nicht

⁵¹ Dieselbe Einschränkung *κατὰ σάρκα* auch bei Christus in V 5 und in 1Kor 10,18 bei „Israel“.

⁵² W. MICHAELIS, Art. *συγγενής κτλ.*: ThWNT VII 741 Anm. 24.

⁵³ W. MICHAELIS, ThWNT VII 741, 22–25. Seine weitere Erwägung, daß so, wie aus dem Begriff *ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* 1Kor 10,18 geschlossen werden dürfe, daß Paulus die Christen als das wahre Israel angesehen habe, man auch aus *συγγενεὶς κατὰ σάρκα* schließen dürfe, daß er die Christen als seine jetzigen *συγγενεὶς*, als seine *συγγενεὶς κατὰ πνεῦμα* angesehen habe, ist problematisch. Denn außer 1Kor 10,18 und der polemischen Stelle Gal 6,16 erscheint „Israel“ bei Paulus nicht zur Bezeichnung der neuen Gottesgemeinde, „da Pls, wie eben etwa R 9–11 zeigt, diesen Namen doch nicht eigentlich trennen wollte und konnte von denen, die auch blutmäßig zu Israel gehören“ (W. GUTBROD, Art. *Ἰσραὴλ κτλ.*: ThWNT III 391,4–6). – Vgl. jetzt W. SCHRAGE, „Israel nach dem Fleische“ (1Kor 10,18), in: „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ FS H.-J. Kraus. Neukirchen-Vluym 1983, 143–151.

⁵⁴ U. LUZ, Geschichtsverständnis 272.

⁵⁵ U. WILCKENS 188.

⁵⁶ Selbst wenn man den Zusammenhang von Röm 9,5 mit 1,3 entgegen E. KÄSEMANN 249 nicht für „fraglich“ hält (so WILCKENS 188 u. a.), sehe ich in der von B. KLAPPERT, Traktat 88 daraus gezogenen Schlußfolgerung: „Nur als der Christus Israels ist er auch der Herr der

einfach „die Einfügung Jesu Christi selbst in die Privilegien Israels“⁵⁷, sondern die des *Χριστός κατὰ σάρκα*. Er ist ein Signum der Erwählung Israels wie alles zuvor Angeführte, das letzte und gewichtigste zwar⁵⁸, aber eben doch *ein signum electionis*. Und der mit dem allen markierte Vorzug Israels ist „geschichtlich-kollektiver“, nicht eschatologischer Art⁵⁹. Dieser Vorzug bleibt bestehen. Unter allen Völkern besteht nur für Israel *als Volk* eine „kollektive“ Heilshoffnung⁶⁰. Eschatologisch aber hat Israel keinen Vorsprung (vgl. Röm 1–3), sondern bleibt wie „alles Fleisch“ angewiesen auf die sich in Christus gnadenweise offenbarende Gerechtigkeit Gottes, die sich als solche für Israel in besonderer Weise mit dem Parusie-Christus herausstellen wird (Röm 11,25ff.)⁶¹. „Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm 11,32).

2. Römer 11,27

„Ich frage nun: Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Unmöglich!“ (Röm 11,1). Das ist das Argumentationsziel, dem sich Paulus wahrlich „auf ungewöhnlich mühevollen Wege und doch planmäßig und mit kunstvoller Dialektik genähert hat“⁶² und das jetzt erreicht ist:

Kirche“ eine problematische Exegese. Möglich ist in der Tat allein die Umkehrung des Satzes, die z. B. KÄSEMANN vertritt: Als der Herr der Kirche ist der Messias auch der kerygmatische Christus Israels (gegen KLAPPERT, Traktat 88).

⁵⁷ Gegen G. EICHHOLZ, Die Theologie des Paulus im Umriss. Neukirchener Verlag 1972, 291. EICHHOLZ schreibt: „Zu den Privilegien Israels gehört zuletzt, daß Jesus ein *geborener Jude* ist – daß der Christus deshalb *primär der Christus Israels* ist, daß er der Herr der Kirche eben *als der Christus Israels* ist“ (ebd.). Folgt man der Logik dieses Satzes, so besagt er, daß Jesus *als geborener Jude* der Herr der Kirche ist. Das kann niemals die Meinung des Paulus sein! Schon deswegen nicht, weil für ihn „nicht alle, die aus Israel stammen, Israel sind“ (Röm 9,6). Vgl. auch Gal 4,21–31.

⁵⁸ U. WILCKENS 188. Die Wichtigkeit belegt vor allem Röm 15,8: „Christus ist um der Wahrheit Gottes willen zum Diener der Beschnittenen geworden, nämlich um die Verheißungen für die Väter als gültig zu bestätigen.“ Gleichwohl ist auch hier mit dem Dienst auf Jesu *irdisches* Werk geblickt. „Jesus hat sich irdisch als Diener des jüdischen Volkes bekundet“ (E. KÄSEMANN 372). Dagegen die in der Erhöhung Christi gründende Erwählung der Heiden (V9a) ist als *Überbietung* gemeint: „Die Bundestreue wird kosmisch ausgeweitet“ (E. KÄSEMANN 373).

⁵⁹ H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (EETH 2) 1967, 274. Daß der Vorzug ein „historisch-relativer“ sei (ebd.), ist mißverständlich, was CONZELMANN selbst zum Ausdruck bringt mit dem auch für ihn unanfechtbaren Satz: „Israel ist erwählt – das bleibt gültig“ (ebd.). Schade, daß B. KLAPPERT in seiner Polemik gegen CONZELMANN solche Sätze verschweigt.

⁶⁰ Vgl. N. WALTER, Interpretation 181.

⁶¹ Richtig N. WALTER, Interpretation 181: „... dieses Volk als Volk von (künftig-endzeitlich!) Glaubenden – anders kann es Paulus nach dem, was er in 10,3–21 ausgeführt hat, nicht gesehen haben! – steht dann auf genau gleicher Ebene vor Gott mit den Glaubenden aus den Heiden.“

⁶² E. KÄSEMANN 302.

Denn ich will euch, Brüder, nicht in Unkenntnis lassen im Blick auf dieses Geheimnis, damit ihr nicht in euch selbst klug seid: Verstockung ist teilweise Israel widerfahren bis zu dem Zeitpunkt, da die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, und so wird ganz Israel gerettet werden (11,25–26a).

Mit einem autoritativen Schriftbeweis⁶³ stellt Paulus sicher, daß er dieses „Mysterium“ richtig gedeutet hat⁶⁴:

Kommen wird aus Zion der Retter.
Er wird abwenden die Frevel von Jakob.
Und dies wird der Bund für sie sein,
der ihnen von mir (gegeben wird),
wenn ich wegnehmen werde ihre Sünden (VV26b.27; *Übersetzung Wilckens*).

In dem Mischzitat aus Jes 59,20f. LXX und Jes 27,9 LXX (zusätzliche Anspielungen auf Ps 14,7 und Jer 31,33f. mag man erwägen)⁶⁵, das auf seine Weise die apokalyptische Erwartung der Restitution Israels rezipiert⁶⁶, ist Paulus ein Dreifaches wichtig:

1. Der vom Zion, d.i. vom „oberen Jerusalem“ (Gal 4,26) wiederkommende erhöhte Christus⁶⁷ ist der *ῥυόμενος* = Retter (vgl. 1Thess 1,10; Röm 7,24), der das *σῶζεσθαι* ganz Israels eschatologisch realisieren wird.
2. Israels Sünden werden getilgt.
3. Eben das wird (nicht die „Anordnung“⁶⁸, sondern) der „Bund“ bzw. die

⁶³ Vgl. dazu PH. VIELHAUER, Paulus und das Alte Testament, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. FS E. Bizer, hrsg. von L. Abramowski, J. F. G. Goeters. Neukirchen 1969, 33–62 = DERS., Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament, Band 2 (TB 65), hrsg. von G. Klein, 1979, 196–228, bes. 218–220.

⁶⁴ Das Zitat beschreibt also nicht den Modus der Errettung Israels (er steht in V25a.b.), sondern gibt den Rechtsgrund für das Mysterium an. Mit R. STUHLMANN 165 gegen P. STUHLMACHER, FS v. Rad 560.

⁶⁵ Vgl. J. BEHM, Begriff 44 Anm. 1; auch NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, 26. Auflage.

⁶⁶ Ob in Verbindung mit dem Motiv von der Völkerwallfahrt zum Zion (so P. STUHLMACHER, passim; R. STUHLMANN, Maß 164ff., bes. 172), ist zumindest fraglich. Einmal: Als Basis der auf die ganze Menschheit bezogenen heilvollen Zuwendung Gottes hat sich weder der Sinai (er gebiert in die Knechtschaft, Gal 4,24f.) noch der Zion bewährt, „der in Röm 9,33 und 11,26 nur zu Israel in Beziehung gesetzt wird, nicht zu den Heiden!“ (N. WALTER, Interpretation 184), sondern allein die Auferweckung des Gekreuzigten (ebd. 182). Zum andern: Das Motiv der Völkerwallfahrt ist – entgegen seiner ursprünglichen Zions-zentripetalen Ausrichtung – entscheidend umgeprägt. Denn theologisch ist das Gegenüber von Israel und Heiden aufgelöst (G. KLEIN, Rekonstruktion und Interpretation. Ges. Aufs. z. N.T. [BEvTh 50] 1969, 180ff.; N. WALTER, Interpretation 182).

⁶⁷ E. KÄSEMANN 304 mit P. STUHLMACHER, FS v. Rad 561. Anders U. WILCKENS 257: Aus Zion meint: „Es wird der Mittelpunkt Israels sein, von dem nicht nur jetzt die Heidenmission ausgeht (vgl. 15,19), sondern aus dem heraus auch das abgefallene Israel in den Bund wiederaufgenommen werden wird.“

⁶⁸ So O. MICHEL 282; CHR. PLAG, Israels Wege 37; D. ZELLER, Juden und Heiden 261f.

„Setzung“ sein⁶⁹, die Israel von Christus her das endgültige Heil sichert. In dieser eschatologischen Perspektive bleiben die Israel gegebenen Verheißungen gültig. Sie fallen nicht dahin, sondern werden in das „Menschheits-Gottesvolk“ hinein aufgehoben⁷⁰.

Ohne hier auf die Einzelheiten dieser im Neuen Testament einzigartigen eschatologischen Perspektive einzugehen⁷¹, bleibt im Blick auf unser Thema festzuhalten:

Unter allen paulinischen *διαθήκη*-Stellen ist Röm 11,27 als einzige alttestamentliches Zitat. Und nur hier wird die durch Christus vollendete Sündenvergebung „Bund“ genannt, der jedoch partiell Israel zugehört⁷². Nach rabbinischer Methode entnimmt Paulus dem ihm vorliegenden Text die für ihn wichtigen Worte⁷³. „Wegnehmen werde ich ihre Sünden“, der Schlußvers also, enthält das wichtigste Wort. Es ist der Sündenvergebungsbund, das „gesamt-menschheitliche Gottesvolk“, das die „Gemeinde Gottes“ (1Kor 1,2) schon jetzt darstellt (2Kor 3; Gal 4,21–31), in das der Parusiechristus sein „Erst-Volk“ hineinnehmen wird⁷⁴. Darin sieht Paulus den Beweis der

⁶⁹ E. KÄSEMANN 301; U. WILCKENS 251; E. KUTSCH, Neues Testament 155f.

⁷⁰ N. WALTER, Interpretation 184.185. – Nach U. WILCKENS 257 geschieht das Wiedergegebenwerden des Bundes „in der gleichen Weise der Aufhebung der Sünden, der Rechtfertigung der Gottlosen (*ἀσβεΐας!*), wie zuvor die Heiden in den Israel-Bund aufgenommen worden sind“. Jedoch die Rettung der Heiden ist nicht ihre Aufnahme in den Israel-Bund bzw. ihre Hinzunahme zu dem schon vorhandenen *λαός* Israel. Vielmehr hat sich Gott die, die bisher „nicht sein Volk“ (9,25f.) waren, zu seinem *λαός* gemacht. Vgl. N. WALTER, Interpretation 186.

⁷¹ Vgl. nur die gegenläufige Perspektive in 1Thess 2,16: „Auf sie (sc. die Juden) ist der Zorn *εἰς τέλος* gekommen.“ – Einzigartig ist Röm 11,26ff. aber auch darin, daß die *jüdische* Erwartung charakteristisch umgebogen wird: Israels Erlösung geht der Annahme der Heiden nicht voraus, sondern folgt ihr nach. Anders R. STUHLMANN, Maß 172: „*Die Umkehrung der Tradition* trägt in V. 25–27 nicht den Ton, sondern sie wird als gegeben vorausgesetzt und dann zugunsten der ursprünglichen Intention der Zionstradition, d.h. *zugunsten Israels eingeschränkt*.“ Das ist ebenso Wunschexegese wie die von B. KLAPPERT, Traktat 85f. vertretene Ansicht, die von Paulus für ganz Israel erwartete eschatologische Rettung sei „transkerygmatisch und transekkelesiologisch“. „Indem Paulus erst von der Parusie des kommenden Kyrios-Menschensohnes und nicht von der durch das Evangelium bestimmten Völkersendung die Rettung von ganz Israel erwartet, kennt er *eine unmittelbare Beziehung des kommenden Parusie-Kyrios auf ganz Israel an der Kirche vorbei*.“ Zu Unrecht beruft sich KLAPPERT für diese Exegese auf K. Barth!

⁷² Vgl. U. LUZ, Bund 319 Anm. 5; N. WALTER, Interpretation 184.

⁷³ E. KUTSCH, Neues Testament 155.

⁷⁴ N. WALTER, Interpretation 185. Anders H. W. WOLFF, Bibelarbeit über Jeremia 31,31–34, in: Handreichung ... der Evangelischen Kirche im Rheinland ... Nr. 39. Mülheim/Ruhr 1980, 44–55, der in diesem Punkt auch einen eschatologischen Vorbehalt für Christen behauptet (50). M. E. läßt das eschatologische *νῦν* des NT dies nicht zu (vgl. nur 2Kor 5,17ff.). Und weiß das NT wirklich etwas davon, daß wir „zwischen den Stufen der Erfüllung des neuen Bundes“ leben (51)? Leben wir nicht *in* ihr (vgl. neben dem Kelchwort in der Abendmahlsüberlieferung besonders 2Kor 3,6 und den Hebräerbrief mit seiner Bundestheologie, s. u.)? Oder ist WOLFF wirklich der Meinung, daß das nur vom Christusereignis her im Blick auf die *σωζόμενοι* sagbare *τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* Röm 8,24 in gleicher Weise auch für die noch im Alten Bund lebenden Juden gilt?

Treue Gottes, daß die 9,4 genannten *διαθήκαι* der Väter nicht gekündigt sind, sondern eschatologisch vollendet werden in dieser *διαθήκη* Gottes, die mit der Vergebung der Sünden für Israel zur Wirklichkeit werden wird (*ἤξει*, Futur!) bzw. im eschatologischen „Jetzt“ schon ist⁷⁵.

Wichtig ist, daß innerhalb der Kapitel 9–11 von der *διαθήκη* „nur im Zusammenhang mit der Sonderrolle gesprochen (wird), die für Israel noch bleibt, nachdem Gottes Heilshandeln in Jesus Christus neu konstituiert und fundiert ist“⁷⁶. Insoweit kann man in der Tat dem Einspruch Klapperts gegen die „Subsumierung“ des Besonderen der Erwählung Israels „unter das Allgemeine der Rechtfertigung des Gottlosen“ zustimmen⁷⁷. Jedoch muß man mit Nikolaus Walter sofort hinzufügen, daß daraus eben nicht die einfache Umkehrung folgt, wonach „Israel und die Völkerwelt . . . unter das Besondere des Bundes des Gottes Israels“⁷⁸ zusammengeschlossen sind⁷⁹. Röm 11,25b spricht überhaupt „nicht vom Eingehen der Heidenchristen in das Volk Israel, auch nicht von ihrem Eingehen in Gottes Bund mit Israel oder in den mit dem Sinai-Bund geschaffenen Heilsraum, sondern es spricht vom Eingehen in den Heilsraum Gottes, den er einst Abraham verheißen und den dieser schon zu seinem Heil geglaubt hat, den er ‚jetzt‘ (Röm 3,21) in Jesus Christus neu eröffnet hat – für alle Menschen“⁸⁰.

⁷⁵ Vgl. PH. VIELHAUER, Paulus und das Alte Testament 219. – Zur Diskussion um das *νῦν* vgl. U. WILCKENS 261f.

⁷⁶ N. WALTER, Interpretation 184.

⁷⁷ B. KLAPPERT, Traktat 64.

⁷⁸ B. KLAPPERT, ebd.

⁷⁹ N. WALTER, Interpretation 184 Anm. 30. Vgl. auch J. M. SCHMIDT, Biblische Vorstellungen (s. o. Anm. 21) 167: „Was die Teilhabe der Völker an dem Verhältnis von Gott und seinem Volk Israel anbelangt, so ist wohl zu beachten, daß sie an keiner Belegstelle unmittelbar in den jeweiligen ‚Bund‘ hineingenommen werden.“

⁸⁰ N. WALTER, Interpretation 185. Der vorzügliche Aufsatz von WALTER zeigt überdies, daß der „Synodalbeschuß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. 1. 1980 den als Leit-Motto gewählten Vers Röm 11,18b „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 39, Mühlheim/Ruhr 1980, 9) gegen den Textsinn verwendet. Denn trotz Jer 11,16f. „ist“ die Wurzel *nicht* = Israel. „Israel“ ist „die Bezweigung des Ölbaums, die jetzt – um der Nichtannahme des Christus Jesus willen – zum überwiegenden Teil (11,25b) aus dem Ölbaum entfernt wird. Ebensowenig ‚sind‘ die Heiden der wilde Ölbaum (wollte man in 11,17 *ἀγριέλαιος* in diesem Sinne übersetzen, so würde ja gleich der gesamte wilde Ölbaum auf den edlen Baum aufgepfropft werden!), sondern die Glaubenden aus den Heiden sind die neue, jetzt eingepfropfte Bezweigung des ‚heiligen‘ Ölbaums, die Zweige, die aus dem ihnen ‚natürlichen‘, wilden Baum – dem Heidentum – herausgeholt sind.“ Aber Israel ist nicht die Wurzel, nicht der Stamm, das Fett. Sondern das sind Gottes Erwählen und Verheißen, „die von ihm ausströmende Heilsgnade“. Jedenfalls sagt der oft angezogene Satz 11,18b „eben nicht, daß die Heidenchristen von Israel als ihrer ‚Wurzel‘ getragen werden“ (N. WALTER, Interpretation 180f.; vgl. auch G. KLEIN, „Antijudaismus“ 426ff.; anders F. MUSSNER, Gesetz 213ff.).

Für die alttestamentlichen Zitate in 11,26a.27 heißt das, daß Paulus hier wie auch sonst die Schrift von der Rechtfertigungslehre her gelesen hat. Und für die eschatologische Errettung Israels bedeutet es, daß Paulus darin keinen „Sonderweg“ sieht, sondern das eschatologisch ans Ende der Geschichte versetzte Datum der *Allen*, den Juden wie den Völkern, in gleicher Weise „dank seiner Gnade“ zuteil werdenden „Erlösung, die in Christus Jesus geschah“ (Röm 3,24). „Während die Christenheit bereits gegenwärtig im neuen Bunde lebt, wird Israel das erst in der Parusie zuteil, und zwar durch den gleichen Geber Christus und mit der auch in Jub 22,14f. damit verbundenen Gabe der Sündenvergebung. Nicht das Heil ist anders, wohl aber der Termin, und die Schrift bestätigt solche Hoffnung des Apostels.“⁸¹

Wir halten fest: Nur innerhalb der Israelkapitel Röm 9–11 spricht Paulus im Rückgriff auf traditionelle Topoi – Privilegienliste, Bundeserneuerung – *auch* und ganz vereinzelt (nämlich 2mal) von der *διαθήκη*. Folgerungen im Sinne einer expliziten Bundestheologie zieht er daraus in keiner Weise. Innerhalb der paulinischen Theologie bleiben die beiden Bundeserwähnungen in Röm 9,4 und 11,27 auf Israel bezogen. Dagegen wo Paulus die *διαθήκη* theologisch wertet, wird daraus die schroffe Alternative „Alter Bund – Neuer Bund“, wie später zu zeigen ist. Für den Vorgang als solchen aber ist die Erklärung einfach: „Bund“ ist mit der Nation-Bezogenheit, also mit Israel, engstens verknüpft. Mit dem Überschreiten der Nation-Bezogenheit der Heilsverheißungen aber und der Aufrichtung des Individualprinzips des Heils, wie es Paulus vertritt und mit der Relation Wort – Glaube – Rettung gerade auch in Röm 9–11 festhält (vgl. 10,6–17), wird der Bundesbegriff theologisch unbrauchbar⁸². Es ist daher nur sachgemäß, wenn nicht nur Paulus, sondern das Neue Testament insgesamt weitgehend auf ihn verzichten. Seine Fortschreibung könnte nämlich dahingehend mißverstanden werden, als sei das in Christus eröffnete Heil Gottes für *alle* Menschen seinem Wesen nach eine Erweiterung des Bundes Gottes mit seinem Volk, „sozusagen eine Öffnung, die auch Heiden den Zutritt in diesen Bund ermöglicht, also schließlich nichts anderes als die für das Judentum seiner Zeit bereits selbstverständliche Öffnung für Proselyten“⁸³. So wird es in einer bestimmten theologischen Richtung zwar heute gerne verstanden. Aber so steht es nicht da. Sondern so steht es da, daß durch das Rechtfertigungshandeln Gottes in Jesus Christus, das die allzumal Gottlosen betrifft, das bis dahin

⁸¹ E. KÄSEMANN 304. Zur Diskussion des ganzen Komplexes vgl. jetzt H. HÜBNER, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11 (FRLANT 136) 1984, bes. 114 ff.; E. BRANDENBURGER, Paulinische Schriftauslegung. . . : ZThK 82, 1985, 1–47.

⁸² N. WALTER, Interpretation 183ff.

⁸³ N. WALTER, Interpretation 184.

gültige Gegenüber von Juden und Heiden wesenslos wird: „Vom Rechtfertigungsgeschehen her, das alle Menschen – Juden wie Heiden – in die gleiche Position vor Gott bringt, kann es nach Paulus nur *ein gemeinsames Volk* aller ‚Abrahamskinder‘, und das heißt ja: aller Glaubenden aus Juden und Heiden, geben, also ein gemeinsames Gottesvolk, gebildet aus dem erstberufenen Gottesvolk Israel und aus den Glaubenden aus allen anderen Völkern, ein gemeinsames endzeitliches Gottesvolk, das nun keinen Nationalnamen mehr tragen kann, da es so, wie es jetzt in Kreuz und Auferweckung Jesu konstituiert ist, nicht mehr auf dem israelbezogenen Bund vom Sinai basiert.“⁸⁴ Nicht zufällig wird *Schöpfungsterminologie* bemüht, um das Wesen des neuen Gottesvolkes aus Juden und Heiden sachgemäß zu beschreiben (vgl. Röm 4,17; 2Kor 4,6; 5,17f.; Gal 6,15; 4,21–31). Und selbst noch die Rede vom „neuen Bund“ – von Paulus nur 2Kor 3,6 und in der übernommenen Formel 1Kor 11,25 benutzt und nur im Hebr von nennbarem Gewicht – unterstreicht das „Bundesschweigen“ des Neuen Testaments eher, als daß sie es bricht. Er ist eben ein *neuer* Bund, nicht eine Fortschreibung des *alten*, auch nicht des *erneuerten alten* (vgl. Gal 4,21–31 und 2Kor 3,6–18), sondern *καὴν διαθήκην*, d. i. die auf den ganzen Kosmos bezogene heilvolle Zuwendung Gottes. Natürlich meint das nicht das Abreißen der heilsgeschichtlichen Kontinuität! Nur sieht Paulus diese nicht mehr in der historisch aufweisbaren Zugehörigkeit zum erwählten Volk, die „in Christus“ aufgehoben ist (im dialektischen Wortsinn; vgl. Gal 3,28; 5,6; 6,15; 1Kor 7,19). Sondern er sieht sie in Gottes Verheißung und Erwählung Abrahams, die sich in Christus eschatologisch vollendet und alle Glaubenden Same Abrahams sein läßt und damit zu Erben der Verheißung macht (Röm 4,16; Gal 3,7–9).

3. Epheser 2,12

Literatur: Die *Kommentare zum Epheserbrief* von H. CONZELMANN (NTD 8) ¹⁴1976. – J. ERNST (RNT) 1974. – J. GNILKA (HThK XX/2) 1971. – E. LOHMEYER (KEK 9) ¹¹1956. – F. MUSSNER (ÖTK 10) 1982. – H. SCHLIER, ³1962. – R. SCHNACKENBURG (EKK X) 1982 (Lit.!).

M. BARTH, Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser (TEH 75) 1959. – DERS., Das Volk Gottes. Juden und Christen in der Botschaft des Paulus, in: Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Regensburg 1977, 45–134, zu Eph: 98–101. – M. HENGEL, Die Synagogeninschrift von Stobi: ZNW 57, 1966, 145–183, bes. 179–181. – A. LINDEMANN, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (StNT 12) 1975, 145–192. – H. MERKLEIN, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11–18 (SBS 66) 1973. – DERS., Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33) 1973, 125–156. – DERS., Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14–18: BZ NF 17, 1973, 79–102. – DERS., Eph 4,1–5,20 als Rezeption von Kol 3,1–17 (zugleich ein Beitrag zur Problematik des Epheserbriefes), in: Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner. Freiburg, Basel und Wien 1981, 194–210. – F. MUSSNER, Christus, das All und die

⁸⁴ N. WALTER, Interpretation 184f.

Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (TThSt 5) ²1968, 76–104. – DERS., Eph 2 als ökumenisches Modell, in: Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg. Freiburg, Basel und Wien 1974, 325–336. – DERS., Traktat über die Juden. München 1979, 45–48. – W. RADER, The Church and Racial Hostility. A History of Interpretation of Ephesians 2,11–22 (BGBE 20) 1978. – M. RESE, Die Vorzüge Israels in Röm 9,4f. u. Eph 2,11: ThZ 31, 1975, 211–222. – H. SAHLIN, Die Beschneidung Christi. Eine Interpretation von Eph 2,11–22 (SyBU 12) 1950, 5–22. – R. SCHNACKENBURG, Die Politeia Israels in Eph 2,12, in: De la Tôrah au Messie. Mélanges H. Cazelles. Paris 1981, 467–474. – DERS., Zur Exegese von Eph 2,11–22 im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Israel, in: The New Testament Age: Essays in honor of Bo Reicke. Macon 1984, 467–491. – P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14–18, in: Neues Testament und Kirche, FS R. Schnackenburg. Freiburg 1974, 337–358. – P. TACHAU, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der ntl. Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte (FRLANT 105) 1972. – PH. VIELHAUER, Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament, Bd. 2, hrsg. v. G. Klein (TB 65) 1979, 115–136.

Der zur Paulusschule gehörende unbekanntere Verfasser des Eph erinnert die von ihm Angeredeten an ihre vorchristliche (nicht heidnische!) Vergangenheit:

Deshalb erinnert euch,
daß einst ihr, die Heiden im Fleische,
die „Unbeschnittenheit“ Genannten (so genannt von . . .)
von der sogenannten Beschneidung,
die im Fleische besteht und mit Händen gemacht ist,
daß ihr zu jener Zeit fern von Christus wart,
ausgeschlossen aus der Gemeinde Israels
und fremd den Bündnissen der Verheißung,
ohne Hoffnung zu haben
und ohne Gott in der Welt (Eph 2,11f.)⁸⁵.

Als eine Art Gegenstück zu Röm 9,4f. und vermutlich sogar in rezeptionsgeschichtlichem Zusammenhang damit⁸⁶ stellt Eph 2,12 zum dortigen Positivkatalog einen „Negativkatalog“ auf und macht so anhand der „Minuspunkte des Heidentums“⁸⁷ deutlich, was „Israels“ Vorzug ist: Es hat die Messias Hoffnung, bildet den *q^ehal Jahwe*⁸⁸, hat die Bündnisse der Verheißung, lebt in der Hoffnung und in der Gottesgemeinschaft⁸⁹. An alledem

⁸⁵ Übersetzung H. MERKLEIN, Christus 13. – Daß nicht eigentlich die heidnische, sondern die vorchristliche Existenz im Blick ist, erhellt aus der Relativierung der Beschneidung („mit Händen gemacht“) bzw. der Unbeschnittenheit (so wurden die Heiden nur „genannt“). Siehe unten! Nicht Juden und Heiden werden in ein Verhältnis gerückt, sondern vorchristliche Vergangenheit („ohne Christus“) und christliche Gegenwart („in Christus“, V 13). Vgl. A. LINDEMANN, Aufhebung 147f.

⁸⁶ R. SCHNACKENBURG 108f.

⁸⁷ Die Begriffe bei J. ERNST 312.

⁸⁸ Zur *πολιτεία* in der Bedeutung „Gemeinde“, „Volksgemeinschaft“ vgl. M. HENGEL, ZNW 1966, 179–181 (Belege mit Bezug auf das Judentum).

⁸⁹ F. MUSSNER 179; DERS., Traktat 47f. Anders A. LINDEMANN, Aufhebung 148–151, für den sich die Defizite auf Heiden *und Juden* beziehen: „ohne Christus“, d. h. ohne „das Heilsereignis

hatten und haben die Heiden keinen Anteil. Der „Gemeinde Israels“ stehen sie fern, d. h. sie gehören nicht zu dem Volk, das Gott sich als sein Eigentum erwählt hat. Und gegenüber den „Bündnissen der Verheißung“ waren sie „Fremdlinge“. Solche Hinsicht auf die Heiden hat eine weit ins Alte Testament zurückreichende Tradition. Weil Heiden einen verführerischen, fremden Götzendienst haben und das erste Gebot verwerfen, gelten sie Israel als „Fremde“ (vgl. Jer 5,19; Mt 27,7; 1Makk 1,11ff.). Der Bundesschluß Israels mit Gott, der nur für dieses Volk selbst galt, verschärfte diese Fremdlichkeit noch dadurch, daß er eine Mauer zwischen Israel und den fremden Völkern aufrichtete, die dadurch als Menschen ohne Gottesgemeinschaft (*ἄθεοι*) galten⁹⁰. Rechtlich und heilsgeschichtlich waren die Heiden also die Außenstehenden schlechthin. Die rabbinische Auslegung von Jes 57,19 (auf diese Stelle bezieht sich der Eph, vgl. 2,17) bestätigt das (vgl. Midrasch NumR 8 [149d]; Midrasch Esth 3,9 [96a])⁹¹.

Auffällig ist in Eph 2,12, daß es nicht einfach heißt: Fremdlinge gegenüber der Verheißung, sondern: Fremdlinge gegenüber den entsprechenden „Verfügungen“. Aber das ist nur konsequent, weil es ja die *διαθήκαι*, die „Verfügungen“, „Kundgebungen“, „Testamente“ Gottes sind, die Israel allererst in den Rang einer *Politeia*, d. i. der *qahal Jahwe*, erheben, von der die Völker ausgeschlossen sind. Jüdisch gedacht sind die *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* die Verheißungszusicherungen Gottes z. B. an Abraham (Gen 15 und 17), die an Isaak und Jakob erneut ergingen (Gen 26,3ff.; 28,13ff.), an David (2Sam 7,8ff.)⁹², oder auch die prophetischen Verheißungen des ewigen Bundes (Jes 55,3; Jer 32,40; Ez 37,26; vgl. Hebr 13,20)⁹³. Aber der Eph-Autor denkt so nicht, wie die im Singular stehende *ἐπαγγελία* zeigt. Er weiß mit Paulus, daß für alle „Verheißungen Gottes“ in Jesus Christus das Ja ist (2Kor 1,20). D. h., die Verheißung hat für den Eph-Autor „eine christliche Sinnspitze“. Es ist das Verheißungswort, das jetzt in Christus erfüllt ist⁹⁴. Der Vergleich zwischen Juden und Heiden steht für ihn von vornherein unter *ekklesiologischem Aspekt*⁹⁵. Das besagt, daß die Kategorialisierung der Menschheit vor dem Hintergrund ihrer Aufhebung in Christus vorgenommen wird. Man

als Ganzes“ sind *alle* Nichtchristen = ohne Heil (148.151). Aber gerade, wenn die vorchristliche Vergangenheit „als Negativfolie der Gegenwart“ vor dem Hintergrund der Privilegien Israels erscheint, dann kann der nicht neutral gesehen sein, sondern er hat positiven Sinn.

⁹⁰ Vgl. J. H. FRIEDRICH, Art. *ξένοσ*: EWNT II 1189f.

⁹¹ BILL III 586.

⁹² Vgl. J. BEHM, Begriff 47f.

⁹³ E. KUTSCH, Neues Testament 95.

⁹⁴ H. MERKLEIN, Christus 20f.

⁹⁵ Besonders klar herausgearbeitet von H. MERKLEIN, Christus, *passim*; vgl. auch A. LINDEMANN, Aufhebung 145ff.