

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 85

Wolfgang Kraus

Das Volk Gottes



Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

85

Das Volk Gottes

Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus

von

Wolfgang Kraus



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kraus, Wolfgang:

Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus / von Wolfgang Kraus. – Tübingen: Mohr, 1996

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 85)

ISBN 3-16-146432-X 978-3-16-157401-6 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

NE: GT

© 1996 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Vorwort

„Es ist kein Zufall, daß die Fragen der Theologen, die aus der Bekennenden Kirche kommen, nach diesem Krieg in erster Linie auf dem Felde der Nachfolge, des Ethos, der praktischen Bewährung liegen. Da ist unter den bedenklichen Punkten zuerst einmal die Judenfrage zu nennen, die uns innerlich bis heute zu schaffen macht. Wir haben nicht klar genug gesehen, ... daß der Angriff auf die Juden *Ihm* galt, Jesus Christus selbst. Wir haben theologisch zwar an der Menschheit Jesu Christi festgehalten, aber daß dieser Mensch ein Jude war, das haben wir dogmatisch oder im Sinne eines allgemeinen Humanismus ethisierend für irrelevant erachtet. Wir haben den inneren Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Bund weniger klar und scharf gesichtet, als es der Gegner tat, der die schwächste Stelle in unserem modernen Christentum erspäht hatte. In diesem Falle lag die Decke eher vor den Augen der Kirche als über der Synagoge. Wir haben nicht gesehen, daß wir mit der Entwurzelung aus Israel unsere Ökumenizität als Kirche verlieren sollten und verloren hätten ... Wer damals seine jüdischen Freunde nicht preisgab, den behütete dieses Bekenntnis an der Seele. Es war ein erstaunliches Geheimnis, dem wir damit auf die Spur gekommen sind. Aber der Preis! Ist er nicht allzu hoch? Wer wird diese Schuld einmal von uns und unseren Vätern – denn dort begann es – nehmen? ... Was muß geschehen, damit wir das hinter uns bekommen? Wie kann ein Volk rein werden, das den – freilich vergeblichen – Aufstand gegen Israel und seinen Gott hinter sich hat?“

(Hans Joachim Iwand, Brief an Josef L. Hromádka, 8.6.1959, in: ders., Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen. Eine Auswahl, hg. von Peter-Paul Sängler, Berlin 1979, 122-133, hier: 126.)

„Wir haben das verborgene Band der Einheit zwischen Kirche und Israel nicht mehr gesehen; wir haben es nicht begriffen, daß, wer dieses Band zerschneidet, der zerstört die Existenz der Kirche in solcher Tiefe, daß diese Zerstörung irreparabel ist. Wir haben uns von der Schmach der Juden distanziert und damit die Gefahr heraufbeschworen, daß wir, die Heiden, die Gott aus Gnade in den Ölbaum eingepflanzt hat, uns von der einmal gepflanzten Wurzel lösen. Steht nicht auch hier die Umbesinnung aus, die für die Gesundheit des deutschen Geistes unerlässlich ist?“

(Hans Joachim Iwand, Die politische Existenz des Christen unter dem Auftrag und der Verheißung des Evangeliums von Jesus Christus, ThB 9, 1959, 183-201, hier: 192.)

Pfr. Dr. Rudolf Landau, Ahorn-Schillingstadt, hat ab Herbst 1976 – damals als Assistent im praktisch-theologischen Seminar in Heidelberg – uns, seinen Studenten, die Begegnung mit dem literarischen Nachlaß Hans Joachim Iwands eröffnet. Die Sachlichkeit der theologischen Arbeit Iwands, sein an der Schrift geschulter Blick für die Wirklichkeit von Kirche und Welt und sein Insistieren darauf, daß die Zukunft von Theologie und Kirche entscheidend von einer umfassenden Umkehr – vor allem in der sog. ‚Judenfrage‘ – abhängt, haben sich uns tief eingepägt. Als Prof. Dr. Jürgen Roloff mir 1990

ermöglichte, nach Jahren des Pfarrdienstes als sein Assistent wissenschaftlich weiterzuarbeiten, war der Themenbereich schnell abgesteckt: Kirche und Israel im Neuen Testament, speziell bei Paulus.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1994 unter dem Titel „Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk!“ (Röm 15,10) Untersuchungen zur Gottesvolkthematik bei Paulus“ als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen. Es ist der Versuch, eine These zur paulinischen Ekklesiologie zu entwickeln und zugleich eine neutestamentliche Grundlegung für die Neubesinnung im Verhältnis von Christen und Juden zu erarbeiten. Für den Druck wurde die wichtigste bis Ende 1994 erschienene Literatur nachgetragen.

Vielfach habe ich zu danken: An erster Stelle Prof. Dr. Jürgen Roloff, der die Arbeit von Anfang an mit lebhaftem Interesse begleitet und mir in großzügiger Weise Freiraum zur Fertigstellung eingeräumt hat. Viele Gesprächspartner halfen bei der Klärung meiner Überlegungen: Prof. Dr. Reinhard Feldmeier, Prof. Dr. Jutta Hausmann, Pfr. Peter Hirschberg, Prof. Dr. Martin Karrer, Pfr. Dr. Rudolf Landau, Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, Pfr. Peter Marinković, Prof. Dr. Volker Stolle, Prof. Dr. Hans-Christoph Schmitt, Prof. Dr. Nikolaus Walter, und die Assistentenkollegen Dr. Theo Heckel, Dr. Martin Meiser, Dr. Markus Müller, Pfr. Florian Wilk. Vor der Drucklegung gaben wichtige Hinweise zur Überarbeitung Prof. Dr. Martin Hengel, Prof. Dr. Hans Hübner, Prof. Dr. Otto Merk, Prof. Dr. August Strobel und Wiss. Ass. Kai Süchting. Unermüdlich, zuverlässig und kompetent bei der Literaturbeschaffung und beim Korrekturlesen waren Annette von Stockhausen und Barbara Eberhardt. Zu ihnen kamen in der Schlußphase Michael Schlierbach und Axel Töllner. Stets hilfsbereit waren die Mitarbeiter der Bibliothek der Augustana-Hochschule, Neuendettelsau, und ihr Leiter OBibR Dr. Wolfgang-Friedrich Krämer.

Den Herausgebern von WUNT, Prof. Dr. Martin Hengel und Prof. Dr. Otfried Hofius danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Reihe, dem Mohr-Verlag und seinen Mitarbeitern für die professionelle Betreuung. Frau Andrea Siebert danke ich für die Erstellung der Druckvorlage, dem Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern sowie der Zantner-Busch-Stiftung, Erlangen, für namhafte Zuschüsse, durch welche sie die Drucklegung gefördert haben.

Angesichts der vielfachen Hilfe ist eine erneute Erinnerung an 1Kor 4,7 nur sachgemäß.

Erlangen – Neuendettelsau
im Sommer 1995

Wolfgang Kraus

Inhalt

I. Teil Prolegomena

§ 1 Einleitung: Israel und die Kirche im Neuen Testament und heute	1
§ 2 Problemhorizont: Kirche und Israel in der paulinischen Ekklesiologie	6

II. Teil

Die Vorgeschichte in Israel: Zur Frage der legitimen JHWH-Verehrung durch Nicht-Israeliten und der Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk

§ 3 Abgrenzung der Fragestellung	12
§ 4 Die Eingliederung von Heiden ins Gottesvolk oder deren Gleichstellung mit Israel in alttestamentlichen Texten	16
a) <i>Der Befund</i>	18
b) <i>Auswertung</i>	42
§ 5 Möglichkeit und Grenze der Erweiterung des Gottesvolkes in frühjüdischen Texten	45
a) <i>Der Versuch der Assimilation unter Aufgabe des Gottesvolk- gedankens durch die Hellenisten des 2. Jhs. v. Chr.</i>	45
b) <i>Die Abgrenzung von allem Heidnischen in Schriften des palästinischen Frühjudentums</i>	46
c) <i>Die Idee der Rückkehr aller Menschen in den Stand der Abrahamssohnschaft in 1Hen 90</i>	53
d) <i>Die überwiegende Abgrenzungstendenz in Schriften aus dem Einflußgebiet der Qumrangruppe</i>	57
e) <i>Die Eingliederung von Heiden ins Gottesvolk durch Zwangs- beschneidung in der zelotischen Bewegung</i>	71

f) <i>Der universale Horizont der Testamente der Zwölf Patriarchen</i>	72
g) <i>Die Eröffnung einer Beziehung zum Gott Israels für Heiden bei gleichzeitiger Beibehaltung des jüdischen Propriums im griechischsprechenden Diasporajudentum</i>	76
h) <i>Ausblick auf die rabbinische Diskussion</i>	92
§ 6 <i>Die zeitgenössische Praxis der Integration von Heiden ins Gottesvolk</i>	96
§ 7 <i>Zusammenfassung</i>	108

III. Teil

Strukturen paulinischer Gottesvolk-Ekklesiologie

§ 8 <i>Zur ekklesiologischen Semantik bei Paulus (Überblick)</i>	111
§ 9 <i>Die Gleichstellung der Heiden mit dem Gottesvolk aufgrund der Erwählung durch das Evangelium im 1. Thessalonicherbrief</i>	120
a) <i>Die futurisch-eschatologische Perspektive des gesamten 1Thess als Interpretationsschlüssel</i>	120
b) <i>Die Erwählung zur ἐκκλησία (1,1.4; vgl. 2,12; 4,7; 5,5.9; 5,23f)</i>	122
1. <i>Die Gemeinde als ἐκκλησία</i>	124
2. <i>Geliebte Gottes, Söhne des Lichts</i>	126
3. <i>Die Erwählungsterminologie</i>	128
c) <i>Die Berufung zur βασιλεία καὶ δόξα (2,12) und die Bestimmung zur περιποίησις σωτηρίας (5,9)</i>	130
d) <i>Die Abkehr von den Götzen als Aufgabe des Status der ἔθνη (1,9b; 4,5f) und das christliche Leben als ἀγιασμός (4,3–8; vgl. 3,13; 5,23)</i>	139
e) <i>Die Gabe des endzeitlichen Gottesgeistes (1,5f; 4,8; 5,19.23)</i>	145
f) <i>Die Gleichstellung der die ἐκκλησία verfolgenden Ἰουδαῖοι mit den Heiden (2,14–16)</i>	148
1. <i>Redaktioneller Ort und Gefälle des Textes</i>	149
2. <i>Zur Aufnahme traditioneller Elemente</i>	150
3. <i>Interpretation</i>	153
g) <i>Zusammenfassung zum 1Thess</i>	154
§ 10 <i>Die Ekklesia aus Juden und Heiden als endzeitliches Gottesvolk nach dem 1. Korintherbrief</i>	156
a) <i>Vorbemerkungen zur Korintherkorrespondenz</i>	156

<i>b) Die kreuzestheologische Konzentration</i>	160
1. Die Erwählten als die „in Christus Geheiligten“ (1,2; vgl. 1,27f; 3,17; 1,30; 5,1–6.20; 6,1f)	160
2. Der Gekreuzigte als Krisis von Juden und Heiden (1,18–25.26–31)	164
3. Die Grenze der Tora und die Gabe des Geistes zur Gotteserkenntnis (2,6–16)	167
4. Die Überbietung jüdischer und heidnischer Identitätsmerkmale (7,18f)	168
5. Zusammenfassung	170
<i>c) Die Gemeinde als Wirkungsort des Geistes</i>	171
1. Die Gemeinde als Gottes Pflanzung, Gottes Bauwerk, Tempel Gottes und Wohnung des Geistes (3,9.16f)	171
2. Die Aufhebung der Partikularität aufgrund der Gabe des Geistes (12,12f)	178
3. Zusammenfassung	184
<i>d) Die direkte Übertragung atl. Motive auf die christliche Gemeinde</i>	184
1. Die Wüstengeneration als „unsere Väter“ (10,1)	185
2. „Israel nach dem Fleisch“ (10,18)	188
3. „Unser Passa ist geschlachtet – Christus“ (5,7)	190
<i>e) Der „neue Bund“ durch Jesus (11,25)</i>	191
<i>f) Zusammenfassung zum 1Kor</i>	195
§ 11 Die Gemeinde im Bild der Braut nach dem „Tränenbrief“ (2Kor 10–13*)	197
<i>a) Vorbemerkungen zu 2Kor 10–13*</i>	197
<i>b) „Ich habe dich einem einzigen Mann verlobt“ (11,2)</i>	197
1. Θεοῦ ζῆλος	198
2. Ἀρμόζεσθαι	198
3. Das Verhältnis der Gemeinde zu ihrem Herrn im Bild der „Braut“	199
<i>c) Die Ablehnung, sich der Herkunft aus Israel zu rühmen (11,22)</i>	200
§ 12 Die Glaubenden als Söhne Gottes, Nachkommen Abrahams und Erben nach dem Galaterbrief	202
<i>a) Die Argumentationsstruktur im Galaterbrief</i>	203
<i>b) Die christozentrische Interpretation des Bundes- und Erwählungsgeschichte (3,1–5.6–18)</i>	206
1. Die Gabe des Geistes aufgrund des Glaubens (3,1–5)	207
2. Der Glaube und Christus: Öffnung und Konzentration (3,6–18)	207

c)	<i>Die Zeit des Gesetzes als „Episode“</i> (3,19–25; vgl. 3,10–14; 5,1–6)	210
d)	<i>Die Aufhebung des erwählungsgeschichtlichen Unterschiedes zwischen Juden und Heiden und die Eingliederung der Glaubenden in das Gottesvolk</i>	213
	1. Die Gleichstellung von Juden und Heiden durch den Glauben und die Taufe (2,15ff; 3,6ff; 3,26–29)	213
	2. Die Glaubenden als Söhne Gottes, Nachkommen Abrahams und Erben (3,26–29; 4,1–7)	222
	3. Zusammenfassung	233
e)	<i>Der Ausschluß des „jetzigen Jerusalem“ vom Erbe in der Hagar-Sara-Allegorese (4,21–31)</i>	234
	1. Die Stellung im Kontext	235
	2. Zur Frage der Aufnahme gegnerischer Argumentation ..	236
	3. Zur Struktur des Textes	237
	4. Zur Verwendung von Tradition	237
	5. Zur Interpretation	238
	6. Zusammenfassung	246
f)	<i>Die Neue Schöpfung und das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (6,15f)</i>	247
g)	<i>Zusammenfassung zum Gal</i>	252
§ 13	<i>Die Gemeinde als Neue Schöpfung und Volk Gottes nach dem „Versöhnungsbrief“ (2Kor 1–8)</i>	255
	a) <i>Vorbemerkungen zu 2Kor 1–8.9</i>	255
	b) <i>Der neue Maßstab der Erkenntnis: Neuschöpfung in Christus (5,17)</i>	256
	c) <i>Die Gemeinde als Tempel und Volk Gottes (6,16)</i>	261
§ 14	<i>Juden und Heiden unter der Verheißung Gottes nach dem Römerbrief</i>	269
	a) <i>Vorbemerkungen</i>	269
	b) <i>Das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes für Juden und Heiden</i>	272
	1. Die Solidarität von Juden und Heiden aufgrund der Sünde (1,18–3,20) und der Erlösung (3,21–31)	272
	2. Die Spiritualisierung der Beschneidung (2,25–29)	274
	3. Abraham, unser aller Vater (4,1–25)	276
	4. Die Glaubenden als Söhne/Kinder Gottes und Erben (8,14–17.18–30)	286
	c) <i>Die Neufassung des Gottesvolkthemas im Blick auf Israel aufgrund der Rechtfertigungslehre</i>	290

1. Israels bleibende Prärogative als göttliche Zusage (9,1–5; vgl. 3,1–8)	295
2. Die Neudefinition des Gottesvolkes als Volk der Verheißung (9,6–29.30–33)	298
3. Das ungehorsame Israel und die ausgebreiteten Hände Gottes (10,1–21)	304
4. Der Rest als Vorgriff auf die Vollzahl (11,1–9; vgl. 9,27ff)	308
5. Die Rolle Israels bei der Erlösung der Welt (11,11–15) ...	312
6. Die eingepfropften Wildlinge und die zeitweilig ausgebrochenen Zweige (11,16–24)	314
7. Die Rettung ganz Israels (11,25–27)	318
8. „Geliebte um der Väter willen“ – „Gottesvolk“ als Verheißungsbegriff (11,28–32)	324
d) „Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk“ (15,7–13)	326
§ 15 Das himmlische Bürgerrecht nach dem Zeugnis des Philipperbriefes	334
a) <i>Vorbemerkungen</i>	334
b) <i>Die Reklamierung der Beschneidung für die Heidenchristen</i> (3,2–11)	336
c) <i>Himmlische Berufung und himmlisches Bürgerrecht</i> (3,12–16.17–21)	341
d) <i>Zusammenfassung</i>	345
IV. Teil	
Ertrag	347
Literaturverzeichnis	363
Register	418

Abkürzungen

Die Abkürzungen richten sich im allgemeinen nach IATG² (Schwertner) bzw. ThWNT. Folgende weitere Abkürzungen werden benützt:

Aq.	Aquila
ATTM I/II	Beyer, Aramäische Texte I/II
Bauer-Aland	Bauer-Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch 6. Aufl.
BDR	Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
diff.	im Unterschied zu
EJ	Roth/Wigoder, Hg., Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971ff
EncJud	Klatzkin, Hg., Encyklopaedia Judaica, Berlin 1928–1934
Hs(s)	Handschrift(en)
KBS	Köhler/Baumgartner/Stamm, Hebräisches und aramäisches Lexikon
LA	Lesart
LSJ	Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon
m.R.	mit Recht
MT	Masoretischer Text
NTG ^{26/27}	Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece 26./27. Aufl.
Sm.	Symmachus
Th.	Theodotion
ThB	Theologische Bücherei
t.t.	terminus technicus
u.a.	und andere / unter anderem
Üs.	Übersetzung
v.l.	varia lectio
v.a.	vor allem
WB	Wörterbuch

I. Teil

Prolegomena

§ 1 *Einleitung: Israel und die Kirche im Neuen Testament und heute*

a) Beträchtliche Zeit hatte es den Anschein, als sei die Frage „Wer ist Gottes Volk?“ für die Christenheit endgültig beantwortet: Das christliche Selbstverständnis im Sinn einer Beerbung Israels war jahrhundertlang weitgehend unbestritten.¹

Hatte Jesus seine Sendung primär an Israel gerichtet gesehen² und versucht, Israel zum „Volk der Gottesherrschaft“ zu sammeln³, und war die nachösterliche Gemeinde zunächst innerhalb des Judentums entstanden und hatte sich als legitime Fortsetzung⁴ des mit Jesu Sammlung begonnenen eschatologischen Aufgebotes Gottes verstanden⁵, so war durch das Hinzukommen von Heiden zur christlichen Gemeinde eine neue Frage gestellt: Welchen Status sollten unbeschnittene Heiden(christen), die nicht an das jüdische Gesetz gebunden waren, im endzeitlichen Gottesvolk bekommen? Der auf dem Apostelkonzil gefundene Weg erwies sich schon in der Urchristenheit als eine nur vorübergehend tragfähige Lösung. Doch spätestens seit dem Siegeszug des Heidenchristentums hatte sich die Fragerichtung umgekehrt. Zur Debatte stand nicht mehr, inwiefern Heiden(christen) als Unbeschnittene dem Volk Gottes angehören können, sondern inwiefern Juden, die die Botschaft von Christus ablehnen, überhaupt noch einen Anspruch auf Gliedschaft im Got-

¹ Vgl. MEINHOLD/LUX, Hg., Gottesvolk, 7. Zur Bestätigung dessen genügt ein Blick in die liturgische und hymnologische Tradition der Kirche, die hierbei einen Spiegel des Selbstverständnisses darstellt.

² Vgl. ROLOFF, Kirche, 26ff.

³ ROLOFF, Kirche, 15.31ff.

⁴ Nach dem Zeugnis der Apg geschah dies im Sinn einer „Neukonstitution des Zwölferkreises“; ROLOFF, Kirche, 61 (im Original kursiv).

⁵ Dies wird u.a. deutlich durch die Selbstbezeichnung als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; ROLOFF, Kirche, 83ff, s.u. S. 124–126.

tesvolk erheben dürfen.⁶ Neben der Kirche als dem ‚neuen Volk Gottes‘ oder dem ‚wahren Israel‘ blieb für das jüdische Volk kein Platz mehr.⁷

b) Durch den nach 1945 in Gang gekommenen christlich-jüdischen Dialog wird diese Tradition zunehmend in Frage gestellt⁸. Der Völkermord an den Juden im 20. Jh., für den der tiefverwurzelte christliche Antijudaismus zumindest eine der Voraussetzungen geliefert hat, stellt ein „Datum der Theologiegeschichte“ dar, aufgrund dessen die Kirche zu einer „geduldige[n], aber umfassende[n] Sichtung der gesamten theologischen Tradition“ hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Israel genötigt ist⁹.

Die Erklärung der EKD-Synode in Berlin Weißensee (1950)¹⁰ und die beiden im Anschluß an Veranstaltungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages veröffentlichten Sammelbände ‚Der ungekündigte Bund‘ (1961)¹¹ und ‚Das gespaltene Gottesvolk‘ (1966)¹² stellen Marksteine auf dem Weg einer

⁶ Zur Geschichte dieser Bestreitung s. die umfangreiche Materialsammlung und Interpretation bei SCHRECKENBERG, *Adversos-Iudaeos-Texte*, I-III. Unter dem Aspekt der altkirchlichen Kanongeschichte hat FRANK, *Kanongeschichte*, 128–155, die Enterbung Israels nachgezeichnet. An seiner Darstellung ist jedoch zu bestreiten, daß solche Enterbung grundsätzlich auch schon bei Paulus nachweisbar sei, wie FRANK dies in seiner Auslegung von 2Kor 3,16ff zeigen möchte: Gottes „Gaben an das alte Volk gehen jetzt an dieses neue Volk; dazu gehört auch sein Wort, ergangen im Gesetz und in den Propheten“ (129f). Abgesehen von der Tatsache, daß diese Auslegung für 2Kor 3,16ff m.E. nicht zutrifft, soll in dieser Arbeit die differenzierte paulinische Position in ihrer geschichtlichen Entwicklung herausgearbeitet werden.

⁷ „Wenn sich die Kirche für das wahre Israel hält, ist das historische Israel jedenfalls für sie kein heiliges Volk mehr“; CONZELMANN, *Heiden*, 2 (unter Bezug auf P. VIELHAUER, G. KLEIN und A.H.J. GUNNEWEG); vgl. ebd., 120.228.238.322. Dabei bestreitet CONZELMANN trotz terminologischer Anknüpfung jegliche heilsgeschichtliche Komponente im Selbstverständnis der Kirche als Gottesvolk: Christliches „Volks“-Verständnis“ sei „von jedem heilsgeschichtlichen Element, damit auch von jeder völkisch-messianischen Zukunftsperspektive und also aus dem Konkurrenzverhältnis zu Israels Geschichte und Geschichtsverständnis völlig gelöst“; aaO, 10 A.4. Auch nach BULTMANN, *Weissagung*, 179ff, ist die Kategorie ‚Gottesvolk‘ letztlich untauglich, das neutestamentliche und speziell das paulinische Kirchenverständnis auszudrücken. Die Widersprüchlichkeit dieses Begriffs zeigt sich nach BULTMANN schon im AT und dann besonders im Judentum, welches versuchte, nicht nur religiöse Gemeinschaft, sondern „zugleich Gottesvolk und Volksgemeinschaft“ zu sein (181). Zur Auseinandersetzung mit BULTMANN s. KÜHN, *Volk Gottes*, 278, der BULTMANN „ekklesiologischen Spiritualismus“ vorwirft.

⁸ Die Ansätze, die aus der Zeit vor 1933 zu einem Gespräch zwischen Christen und Juden vorliegen, wie z.B. der Dialog zwischen M. BUBER und K.L. SCHMIDT (dokumentiert in: SCHMIDT, *Neues Testament – Judentum – Kirche*, 149–165), sind von Umfang und Breitenwirkung her nicht vergleichbar mit dem Dialog nach 1945.

⁹ HAACKER, *Holocaust*, 145; vgl. JUTZLER, *Holocaust*, 49–59.

¹⁰ Text bei RENDTORFF/HENRIX, *Hg.*, *Kirchen*, 548f; vgl. zur Bedeutung RENDTORFF, *Volk*, 15f. Vgl. die instruktiven Bemerkungen H.J. IWANDS zum Zustandekommen der Erklärung, die zusammengestellt sind bei SEIM, J., *Israel und die Juden im Leben und Werk Hans Joachim Iwands*, in: H. KREMERS u.a., *Hg.*, *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen 1987, 249–286, hier: 257ff.

¹¹ GOLDSCHMIDT/KRAUS, *Hg.*, *Bund*.

¹² GOLLWITZER/STERLING, *Hg.*, *Gottesvolk*.

Neubesinnung in der Gottesvolkfrage dar¹³. Die Frage „Wer ist Gottes Volk?“ stand implizit seit Beginn des christlich-jüdischen Gespräches im Hintergrund¹⁴. Sie wurde in der EKD-Studie „Christen und Juden“, 1975, erstmals in einem offiziellen kirchlichen Dokument explizit als ungelöstes Problem angesprochen¹⁵. Die Formulierungen sind dabei bewußt offen gehalten und auf weitere Diskussion angelegt¹⁶.

Eine neue Situation hat sich durch die EKD-Studie „Christen und Juden II“ vom Herbst 1991¹⁷ ergeben, denn hierin wird in Anknüpfung an die frühere Ausarbeitung die Behandlung des Gottesvolkthemas ausdrücklich (auch als Aufgabe theologischer Forschung) eingefordert. Die Studie hält – neben der Frage einer Christologie im Horizont Israels – das Gottesvolkthema für eines der zentralen, einer Lösung harrenden Probleme für den künftigen Dialog mit dem Judentum wie auch für das Selbstverständnis der Kirche. Sie bietet dazu einerseits einen Aufriß neutestamentlicher Konzeptionen zum Thema Gottesvolk, aus dem unterschiedliche Akzentsetzungen der einzelnen neutestamentlichen Autoren deutlich werden¹⁸, und betont andererseits die „Aufga-

¹³ Die Entwicklung des christlich-jüdischen Dialoges kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Die genannten Veröffentlichungen bilden jedoch bei allen Beteiligten anerkanntermaßen herausragende Beiträge in der Entwicklung; vgl. BAUMANN, Zeugnis, 8f. Zur Diskussion um das Gottesvolk-Thema in der katholischen Kirche s. BEA, Kirche; KIRCHBERG, Theologie.

¹⁴ Vgl. dazu PFAMMATTER/FURGER, Hg., Judentum und Kirche; RENDTORFF, Hg., Arbeitsbuch, 66ff.141ff.172ff; HARDER, Kontinuität, 155–169 (erstmalig 1966 in: GOLLWITZER/STERLING, Hg., Gottesvolk, 267–282); ZENGER, Israel, 104–107.

¹⁵ S. die Abschnitte I.3 und II.3. Unter dem Aspekt der ‚gemeinsamen Wurzeln‘ wird festgestellt, daß Juden und Christen sich beide als Volk Gottes verstünden und beide dazu berufen seien, „Zeugen Gottes in der Welt zu sein“ (I.3). Unter dem Aspekt des ‚Auseinandergehens der Wege‘ wird die auf den jeweiligen Gottesvolk-Anspruch zurückgehende Belastung des Verhältnisses seit den frühesten Wurzeln herausgearbeitet (II.3) und nach der notwendigen (?) Ausschließlichkeit des jeweiligen Anspruchs gefragt. Text bei RENDTORFF/HENRIX, Hg., Kirchen, 558–578; zur Diskussion s. RENDTORFF, Volk, 58.61.68ff.114ff.

¹⁶ Verschiedene andere Synodalerklärungen seither haben sich hier weiter vorgewagt, insbesondere die Erklärung der Rheinischen Synode, 1980, Abschnitt 4.4; Text bei RENDTORFF/HENRIX, Hg., Kirchen, 593–596, hier: 594; zur Diskussion s. RENDTORFF, Volk, 81ff.115f, und die dort genannte Literatur. RENDTORFF selbst nimmt die in der Formulierung „... daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist“ liegende Problematik jedoch nur unzureichend wahr.

¹⁷ Christen und Juden II. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, im Auftrag des Rates der EKD hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1991.

¹⁸ Dabei geht die Studie zunächst beschreibend vor und stellt die Disparatheit und auch die prinzipielle Unabgeschlossenheit der neutestamentlichen Konzeptionen dar. Mit zunehmendem zeitlichen Abstand zu Geschehnis und Verkündigung Jesu sei schon im NT eine größer werdende Distanz zu den jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens feststellbar, bis dahin, daß sich in Schriften der 3. Generation eine „Israel-Vergessenheit“ eingestellt habe (1Petr) bzw. heilsgeschichtliches Denken, welches Israel als Gottesvolk in den Denkhorizont einbezieht, verschwunden sei (Joh); Christen und Juden II, 43–55; vgl. hierzu die jeweiligen Abschnitte in ROLOFF, Kirche, deren sachliche Übereinstimmung nicht von ungefähr kommt.

be der christlichen Theologie, das Selbstverständnis der Kirche so zu formulieren, daß dasjenige des jüdischen Volkes dadurch nicht herabgesetzt wird¹⁹.

c) Die Aufgabe, die Gottesvolkthematik zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, ist damit gestellt, zumal die letzte größere Bearbeitung durch Leonhard Goppelt bereits im Jahr 1954 erfolgte²⁰. Die Arbeit von Goppelt zeichnet sich dadurch aus, daß sie ein in sich schlüssiges Gesamtbild der Entwicklung des Verhältnisses von Christen und Juden in den ersten beiden Jahrhunderten bietet. Sie ist jedoch inzwischen in mancher Hinsicht überholt. Dies betrifft Voraussetzungen und Resultate, und zwar sowohl im Bereich des Frühjudentums wie auch des frühen Christentums²¹. Gefordert wäre daher eine umfassende Sichtung des neutestamentlichen Befundes unter dieser Topik aufgrund neuerer Forschungsergebnisse. Eine Gesamtbearbeitung ist heute jedoch angesichts der disparaten Forschungslage und des damit zu erwartenden Umfangs ein zu weitgehendes Vorhaben. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich deshalb auf das paulinische Schrifttum.

d) Die Beschränkung auf Paulus, deren Recht die Darstellung selbst erweisen muß, findet wiederum Unterstützung in der EKD-Studie „Christen und Juden II“. Denn so sehr diese die Unabgeschlossenheit und Disparatheit der neutestamentlichen Behandlung des Themas herausstellt, so sehr betont sie, daß unser heutiges Nachdenken über das Verhältnis von Christen und Juden

¹⁹ Christen und Juden II, 54. Auf einige jüngste Veröffentlichungen kann ich nur noch hinweisen: WILLI, T., Kirche als Gottesvolk? Überlegungen zu einem Verständnis von Kirche im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Konzeptionen von Gottesvolk, Gebot und Gottesreich, ThZ 49, 1993, 289–310; LARSSON, G., People of God and the Churches' Self-Understanding, Current Dialogue 25, 1993, 32–47; RENDTORFF, R., Ein gemeinsamer „Bund“ für Juden und Christen? Auf der Suche nach einer neuen Bestimmung der christlichen Identität, KuI 9, 3–8; CRÜSEMANN, F., „Ihnen gehören ... die Bundesschlüsse“ (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, KuI 9, 1994, 21–38; ZENGER, E., Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Antwort auf Frank Crüsemann, KuI 9, 1994, 39–52; STEGEMANN, E.W., Zwischen Juden und Heiden, aber „mehr“ als Juden und Heiden? Neutestamentliche Anmerkungen zur Identitätsproblematik des frühen Christentums, KuI 9, 1994, 53–70; RENDTORFF, R., Israel, die Völker und die Kirche, KuI 9, 1994, 126–137.

²⁰ GOPPELT, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Es handelt sich um eine Fortführung seiner Erlanger Habilitationsschrift „Die Stellung der alten Kirche zum Judentum während der ersten drei Jahrhunderte“ von 1941/42. Vgl. daneben die Arbeiten von DAHL, Volk Gottes, 1941 (?1963) und OEPKE, Gottesvolk, 1950, bes. 1–245.

²¹ Um nur einige Punkte zu nennen, an denen erhebliche Veränderungen stattfanden: 1. Die verbreiterte Quellenbasis, insbesondere durch die Qumranfunde; 2. die vermehrten Kenntnisse über die jüdischen Gruppierungen zur Zeit Jesu und Jesu Stellung innerhalb des Judentums; 3. die Beurteilung der neutestamentlichen Entwürfe aufgrund redaktionsgeschichtlicher Forschung; 4. die Beurteilung der Entwicklung der paulinischen Theologie und ihrer Stellung innerhalb der urchristlichen Verkündigungsgeschichte aufgrund traditionsgeschichtlicher Forschung. Dies alles ist GOPPELT nicht vorzuwerfen, rechtfertigt jedoch eine erneute Beschäftigung mit der Materie.

entschieden bei Paulus einsetzen muß²². Folgende Gründe lassen sich anführen: 1. Die Briefe des Paulus sind die ältesten schriftlichen Zeugnisse der Urchristenheit, die uns erhalten sind. 2. In der Zeit des Paulus erfolgten die grundlegenden theologischen Weichenstellungen im Urchristentum. 3. Paulus schreibt vor 70 n.Chr., jenem Datum, das u.a. einen Umbruch in der urchristlichen Stellung zu Israel markiert. 4. Für die Zeit des Paulus ist noch nicht von einer strikten Trennung von ‚Kirche‘ und ‚Synagoge‘ wie in späteren Epochen auszugehen. 5. Paulus ist der einzige Zeuge des Neuen Testaments, der das Thema Gottesvolk im Horizont des Verhältnisses von Christen und Juden eigenständig behandelt hat²³. 6. Die paulinische Rechtfertigungslehre gilt protestantischer Theologie zu Recht als „summa evangelii“ und erfordert eine Diskussion des christlich-jüdischen Verhältnisses in eben diesem Rahmen.

e) Die vorliegende Untersuchung nimmt somit bewußt einen Impuls der EKD-Studie auf und setzt noch einmal bei der Untersuchung der Gottesvolkthematik im Corpus Paulinum ein. Sie versucht dabei die grundlegende Bedeutung der Thematik für die Theologie des Apostels herauszustellen und damit die Basis für die weitergehende Frage, inwiefern die paulinische Lösung für die heutigen Problemstellungen Relevanz gewinnen kann, zu erarbeiten.

Forschungsgeschichtlich ist die Zuwendung zu diesem Thema in seiner Zuspitzung auf Paulus insofern gerechtfertigt, als hinsichtlich der Bedeutung der Gottesvolkthematik in der paulinischen Theologie und auch hinsichtlich der Stellung des Paulus zu Israel bzw. einer möglichen Entwicklung seiner Position keineswegs von einem Forschungskonsens gesprochen werden kann²⁴. Es wird daher u.a. ein Ziel der Untersuchung sein, weitere Argumente für oder gegen die These einer Entwicklung der paulinischen Theologie beizubringen und zu diskutieren.

Damit ist die Anlage der Untersuchung durch die Fragestellung vorgegeben: Nach der Einführung in den Problemhorizont erfolgt die Rückfrage ins Alte Testament und Frühjudentum unter sachlichen Gesichtspunkten. Die Darstellung des paulinischen Befundes geschieht in chronologischer Reihenfolge. Dies bringt gewisse Schwierigkeiten mit sich, zumal stets Einleitungsfragen zu diskutieren sind. Jedoch können nur so die Konstanten und Variablen paulinischer Theologie angemessen berücksichtigt werden. Eine Ertragssicherung soll die Ergebnisse unter sachlichen Gesichtspunkten bündeln²⁵.

²² Christen und Juden II, 49.54.

²³ Die Frage ist bei Paulus deshalb so brisant und unausweichlich, weil sie eine Funktion seines in der Heidenmission praktizierten Verständnisses der Christusbotschaft darstellt.

²⁴ Vgl. HAINZ, Volk Gottes, 145.

²⁵ Da es die primäre Absicht der Darstellung ist, eine These zu unterbreiten und nicht ein Handbuch zu verfassen, mußte die Literaturverarbeitung auf ein noch erträgliches Maß begrenzt werden. Ich hoffe gleichwohl nichts wirklich Relevantes übersehen zu haben.

§ 2 *Problemhorizont: Israel und Kirche in der paulinischen Ekklesiologie*

Das Gottesvolkthema bei Paulus enthält verschiedene Komponenten, die zwar voneinander unterschieden werden müssen, jedoch vielfach miteinander verzahnt sind, so daß eine konsequente Trennung nicht möglich sein wird. Folgende Aspekte lassen sich unterscheiden: (a) Die Kirche als Gottesvolk und die Bedeutung dieses Motivs für die paulinische Ekklesiologie; (b) das Urteil des Paulus über Israel; (c) das Verhältnis der Gemeinde zu Israel als dem Gottesvolk; (d) Israels Zukunft als Gottesvolk.

a) Die Kirche als Gottesvolk und die Bedeutung dieses Motivs für die paulinische Ekklesiologie

In der Forschung lassen sich zwei gegenläufige Ansätze aufzeigen, die paulinische Ekklesiologie zu erfassen: einer, der das Leib-Christi-, ein anderer, der das Volk-Gottes-Motiv in den Mittelpunkt rückt¹. Hatte Oepke den Volk-Gottes-Gedanken ins Zentrum seiner Darstellung der paulinischen Ekklesiologie gestellt und das Motiv vom Leib Christi diesem untergeordnet², so hat Käsemann dies gerade umgekehrt und den Volk-Gottes-Gedanken nur noch als historische Reminiszenz an die jüdische Vergangenheit des Paulus gelten lassen wollen³. Im Hintergrund dieser Kontroverse steht der Problemkreis: „Paulus und die Heilsgeschichte“⁴. Sieht Oepke bei Paulus eine „heilsgeschichtlich-eschatologische“ Grundlinie vorliegen, so schließen sich nach Käsemann Heilsgeschichte und Rechtfertigungsbotschaft grundsätzlich aus⁵.

¹ S. die prägnante Charakteristik bei ROLOFF, Kirche, 89. Forschungsgeschichtlich wichtige Literatur: OEPKE, Leib Christi; KÄSEMANN, Problem; WEISS, Volk Gottes; KLAIBER, Rechtfertigung; MERKLEIN, Entstehung.

² OEPKE, Leib Christi, 365; vgl. DERS., Gottesvolk, 218.224.230 (innerhalb 198–230), wobei OEPKE das neutestamentliche Volk Gottes in scharfer Antithese zu Israel sieht, s. DERS., Gottesvolk, 205f.209.

³ KÄSEMANN, Problem, 190.

⁴ Dies wird v.a. bei CONZELMANN, Heiden, 223f.242.279f.279 A.363. 322, deutlich.

⁵ Hinter KÄSEMANNs Position wird nach ROLOFF, Kirche, 89, die These von K. HOLL sichtbar, wonach das Kirchenverständnis des Paulus sich grundlegend von dem der Jerusalemer Urgemeinde unterschieden hat; vgl. HOLL, Kirchenbegriff, 44–67.

Die bisherigen Versuche, beide Motive miteinander in Verbindung zu bringen bzw. die Frage der sachlichen Priorität zu lösen, sind noch nicht zureichend⁶. Zwar hat Klaiber im Gefolge Käsemanns die zentrale Bedeutung der Leib-Christi-Vorstellung hervorgehoben, jedoch macht gerade seine Arbeit etwas deutlich von der Problematik, die in dem Versuch liegt, die Bedeutung der Gottesvolkthematik zu reduzieren. Klaiber hält bewußt an der Zentralität der Leib-Christi-Vorstellung fest und setzt diese in Beziehung zur Rechtfertigungslehre des Paulus, kann jedoch v.a. in seiner Untersuchung der ekklesiologischen Semantik nicht umhin, das Übergewicht ekklesiologischer Bezeichnungen, die aus dem Bereich der Gottesvolkthematik herrühren, einzuräumen⁷. Auch der Versuch von Weiß, den inneren Zusammenhang von Leib-Christi- und Gottesvolkvorstellung bei Paulus aufzuzeigen, führt zu einer Überordnung des Leib-Christi-Gedankens. Dabei betont er zu Recht den christologischen Ansatz der paulinischen Ekklesiologie⁸. Seine Leitthese freilich, daß das Motiv vom Leib Christi dem paulinischen Kirchenverständnis mehr entspreche als jenes vom Gottesvolk, kann er letztlich nur damit begründen, daß Paulus jenes „nirgends unmittelbar auf die christliche Gemeinde angewendet hat“⁹. So richtig dies vordergründig scheint, so ungeklärt bleibt dabei, warum andererseits das Motiv vom Leib Christi explizit nur an zwei Stellen und nicht durchgängig in der paulinischen Korrespondenz begegnet (und noch dazu in einem ethischen Kontext, in dem nicht die Gesamtheit aller Christen, sondern die Zusammengehörigkeit einer Ortsgemeinde thematisiert wird).

Im Gegensatz hierzu hat Merklein versucht, das Motiv vom Leib-Christi als ad-hoc-Bildung des Paulus im Zuge der Abfassung des ersten Korintherbriefes zu erweisen¹⁰. Merklein sieht den Gottesvolk-Gedanken als zentrale Kategorie paulinischer Ekklesiologie und begründet dies u.a. mit dem Verständnis der Gemeinde als ἐκκλησία. An der christologischen Zentrierung der paulinischen Ekklesiologie möchte jedoch auch er nicht rütteln.

Es läßt sich somit davon ausgehen, daß in der paulinischen Ekklesiologie zwei Linien zusammentreffen: eine christologische und eine erwählungsgeschichtliche¹¹. Dem Leib-Christi-Gedanken steht komplementär der Gottesvolk-Gedanke zur Seite. Es scheint, als müsse das paulinische Kirchenverständnis im geometrischen Bild einer Ellipse mit zwei Brennpunkten nachge-

⁶ Nach ROLOFF, Kirche, 89, ist die Frage, „welches von beiden [Motiven] Ausgangspunkt und tragendes Fundament sei“, noch immer „unentschieden“.

⁷ KLAIBER, Rechtfertigung, 11–50, bes. 48ff.

⁸ WEISS, Volk Gottes, 417.

⁹ WEISS, Volk Gottes, 418. Dies trifft jedoch schon angesichts von Röm 9,25f und 2Kor 6,16 nur bedingt zu, s.u.

¹⁰ MERKLEIN, Entstehung, bes. 332ff.341ff.

¹¹ Vgl. MANSON, Church's Ministry, 22ff; DINKLER, Earliest Christianity, 181ff; SCHWEIZER, Kirchenbegriff, 257ff.

zeichnet werden¹². Doch auch dieses Verständnis drängt auf weitere Durchdringung, insbesondere im Blick darauf, wie christologisches und erwählungsgeschichtliches Denken miteinander in Beziehung zu setzen sind.

b) Das Urteil des Paulus über Israel

Schon ein flüchtiger Blick auf die verschiedenen Aussagen des Paulus zu Israel läßt eine große Spannung erkennen: Neben den grundsätzlich positiven Ausführungen in Röm 9–11 (v.a. Kap. 11fin), die schließlich mit einer Rettung ganz Israels rechnen, finden sich etwa in 1Thess 2,15f; Gal 4,21–31; Phil 3,2–11 Aussagen, die mit denen des Röm kaum vereinbar sind und eine Verwerfung Israels als Gottesvolk zu implizieren scheinen. Die Forschungsgeschichte zeigt mehrere Möglichkeiten, mit diesem Problem umzugehen: Einige haben versucht, beide Aspekte gelten zu lassen und von der grundsätzlichen Einheit der paulinischen Sicht des jüdischen Volkes auszugehen¹³. Hierbei besteht die Gefahr, daß sowohl den Positiv- wie auch den Negativaussagen jeweils die Spitze genommen wird, um eine Reduktion der Spannung zu erreichen. Andere rechnen mit einer Entwicklung innerhalb der paulinischen Theologie, in welcher die frühen Negativaussagen bewußt überholt und korrigiert wurden¹⁴. Unbefriedigend ist dabei jedoch die Frage gelöst, ob sich eine innere Logik innerhalb der paulinischen Aussagen erkennen läßt, die einer solchen Entwicklung entsprechen würde, oder ob äußere Einflüsse dafür verantwortlich zu machen sind. Wieder andere sehen hinsichtlich der Israel-Frage bei Paulus nicht zu vereinende, disparate Äußerungen vorliegen, die sich evtl. psychologisch klären lassen¹⁵, oder unterscheiden kohärente und kontingente Aussagen in der paulinischen Theologie¹⁶.

c) Das Verhältnis der Gemeinde zu Israel als dem Gottesvolk

Hierbei geht es um die Frage einer Gleichstellung oder bleibenden Unterscheidung von Juden und Heiden. Nach verschiedenen Aussagen des Paulus ist die Unterscheidung von Juden und Heiden in der Ekklesia irrelevant (Gal 3,26–29; 6,15; Röm 3,30 u.ö.). Heiden und Juden sind aufgrund der Zugehö-

¹² Dieses Bild verwendet z.B. ROLOFF, Kirche, 90.

¹³ So z.B. HOLTZ, Gericht, 313–325.

¹⁴ So z.B. SCHNELLE, Wandlungen, 77–87.97.

¹⁵ So z.B. RÄISÄNEN, Römer 9–11, 2891–2931, bes. 2935.

¹⁶ So z.B. BEKER, Paul's Theology, 364–377. Demnach rechnet BEKER mit Kohärenz, wenn es um „Paul's proclamation of the gospel, i.e., ‚the truth of the gospel‘ (Gal 2.5,14)“ (368) geht, mit Kontingenz, wenn die bestimmten psychologischen, soziologischen und ökonomischen Bedingungen paulinischer Missionsarbeit durchschlagen.

rigkeit zur Gemeinde des Christus gleichgestellt. Um volles Mitglied der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zu sein, ist keine Beschneidung notwendig (Gal 3f; Röm 4). Die Vorzüge Israels als des erwählten Volkes bedeuten keinen Vorteil, sondern verführen zum Eigenruhm (Röm 2). Ist damit der Glaube an eine Erwählung Israels aufgehoben und befinden sich Heiden und Juden gleicherweise „in der Situation der Gottlosen“?¹⁷ Andererseits spricht Paulus weiterhin von „Israel“ als dem Volk, dem die Verheißungen gelten (Röm 9,4f), und er bezeichnet die Kirche aus Juden und Heiden nirgends als neuen λαὸς τοῦ θεοῦ. Vielmehr nennt er die Israeliten „Geliebte um der Väter willen“ (Röm 11,28), statuiert, daß Christus „Diener der Beschneidung“ wurde zur Bestätigung der Väterverheißungen (Röm 15,8), und fordert die Heiden auf, sich „mit Seinem Volk“ zu freuen (Röm 15,10). Spricht daraus eine bleibende Unterscheidung zwischen Israel und den Christen aus den Völkern? Und wie ist unter solcher Voraussetzung das Verhältnis der christlichen Gemeinde zu Israel zu bestimmen?

d) Israels Zukunft als Gottesvolk

Zwei zu unterscheidende Aspekte der Stellung zu Israel bei Paulus wurden schon benannt: Zum einen die Frage nach der Kohärenz der Aussagen über Israel selbst, zum andern die Frage nach der Gleichstellung oder der bleibenden Unterscheidung von Juden und Heiden. Ein dritter Aspekt kommt hinzu: Wie sieht Paulus die Zukunft Israels als Gottesvolk? Wenn die eschatologische Rettung allein durch den Glauben, um Christi willen erfolgt, dann stellt sich die Frage, was dies für die Zukunft Israels bedeutet. Wird Israel nur dann gerettet, wenn es zum Glauben an Jesus findet, und geht es andernfalls verloren? Gibt es Heil für Israel auch ohne Christus? In letzter Konsequenz geht es hier um die Stellung der Rechtfertigungslehre im Horizont der Gottesvolkthematik: Hat die Rechtfertigungslehre ihre Grenze am Volk Israel oder gilt diese auch hier?

e) Ausgangspunkt und Gang der Arbeit

Methodisch sind zwei Möglichkeiten denkbar, die Bedeutung der Gottesvolkthematik in der paulinischen Theologie darzustellen: a) Deduktiv: Ausgehend vom AT werden Strukturen erarbeitet, die dann ein Raster abgeben, um an die paulinische Überlieferung heranzutreten. b) Induktiv: Von einer bestimmten Fragestellung paulinischer Theologie herkommend wird ins AT

¹⁷ KLEIN, Christlicher Antijudaismus, 445.

und Frühjudentum zurückgefragt, um Analogie und Differenz gleicher/ähnlicher/unterschiedlicher Strukturen dort wahrzunehmen. Der Vorzug des deduktiven Weges ist es, daß die gesamte Bandbreite der in alttestamentlicher und frühjüdischer Überlieferung zum Thema Gottesvolk gehörenden Topoi zur Sprache kommen kann. Der Vorteil des induktiven Weges besteht in der prägnanteren Fragerichtung. Dieser zweite Weg soll in der vorliegenden Arbeit besprochen werden.

Der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen zu Paulus liegt für den Verfasser historisch gesehen in einer homiletischen Beschäftigung mit Gal 3,26–29¹⁸. Aus ihr resultierte die Frage nach der Bedeutung der Gottesvolkthematik in der paulinischen Theologie. Die Textpassage stellt zweifellos eine Zentralausgabe paulinischer Ekklesiologie dar¹⁹. Es geht Paulus im Galaterbrief um den Nachweis, daß die von irgendwelchen Gegenmissionaren geforderte Beschneidung für Heidenchristen aus theologischen Gründen unnötig und daher abzulehnen sei. Am Ende seiner Ausführungen über die Gerechtigkeit aus dem Glauben und die Funktion des Gesetzes spricht Paulus die Galater als *υιοι θεου* ... *εν Χριστω Ιησου* an. Aufgrund des Glaubens sind die Galater in jene Position eingesetzt, die nach alttestamentlicher und frühjüdischer Überlieferung Israel bzw. den Gliedern dieses Volkes gebührt: Sie sind in Christus zu Söhnen Gottes geworden. Die Begründung in V.27 nimmt Bezug auf die Taufe. Getauft zu werden bedeutet: ‚Christus anzuziehen‘, d.h. ganz in seinen Machtbereich einzutreten und von ihm bestimmt zu sein. V.28 spezifiziert die sich daraus ergebenden Konsequenzen: Erwählungsgeschichtliche, soziologische und biologische Unterschiede werden in ihrer Wertigkeit aufgehoben. Es zählt allein die Zugehörigkeit zu Christus. Wer aber Jesus Christus angehört, ist damit auch Mitglied der Nachkommenschaft Abrahams, also des sich auf Abraham zurückführenden Gottesvolkes, und deshalb Erbe gemäß der Verheißung.

Zwei Brennpunkte paulinischer Ekklesiologie lassen sich somit in dieser Textpassage nachweisen²⁰. Die christologische Grundlegung wird durch V.26b.27 klar ausgesprochen: Der eine Brennpunkt paulinischen Denkens ist das Christusgeschehen und die Teilhabe daran mittels der Taufe. Ziel dieser Gemeinschaft mit Christus ist jedoch nicht einfach die Herausführung aus

¹⁸ Die Relevanz gerade dieses Textes im christlich-jüdischen Gespräch zeigt ein Beitrag bei einer Veranstaltung der ‚Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden‘ am Kirchentag, Berlin 1989, wo Prof. M. WYSCHOGROD versucht hat, anhand dieses Textes die Abkehr Pauli von seinen jüdischen Voraussetzungen nachzuweisen. Gerade die Aufhebung der Unterschiede sei nach jüdischem Verständnis auch unter eschatologischem Vorzeichen nicht nachvollziehbar. Der Beitrag von Prof. WYSCHOGROD, der für den Verfasser dieser Arbeit eine Initialzündung zur Beschäftigung mit dem Thema darstellte, ist im Dokumentenband zum Deutschen Evangelischen Kirchentag, Berlin 1989, leider nicht verzeichnet. Vgl. aber den Bericht in „Allgemeine jüdische Wochenzeitung“ 24, vom 23.6.1989.

¹⁹ Für alle exegetischen Detailfragen s.u. zu Gal, S. 217–231.

²⁰ Vgl. KLAIBER, Rechtfertigung, 48.

dem Heidentum, sondern die Integration der Glaubenden in die Nachkommenschaft Abrahams, ins Gottesvolk, als Söhne Gottes. V.26a.29 belegen damit den anderen, nämlich den erwählungsgeschichtlichen Brennpunkt. Das Ergebnis des Glaubens an Jesus ist die völlige Gleichstellung der Glaubenden mit Israel, die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk, ohne daß diese dazu Proselyten werden müßten.

Dies scheint durch weitere paulinische Texte bestätigt zu werden: Juden und Heiden bilden aufgrund des Glaubens die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die Endzeitgemeinde Gottes (1Kor 1,2; 2Kor 1,1; vgl. 1Thess 1,1). Nach Gal 6,15 gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit etwas, sondern καινή κτίσις (vgl. 1Kor 7,19). Damit scheint für Paulus das Problem der Beziehung von jüdischem Volk und Heidenwelt beantwortet: Seit Ostern gibt es keine Unterschiede mehr zwischen erwähltem Volk und Getauften aus der Völkerwelt, vielmehr haben alle als Gerechtfertigte unterschiedslos Zugang zu dem einen Gott – und zwar im Glauben an Christus (Röm 5,2).

Ausgehend von dieser paulinischen Position sollen im folgenden zwei Fragerichtungen bedacht werden: Zum einen wird traditionsgeschichtlich zurückgefragt ins AT und Frühjudentum, zum anderen sollen Strukturen der Gottesvolkthematik im paulinischen Schrifttum erarbeitet werden. Dabei wird versucht, der inneren Logik der paulinischen Ausführungen zum Thema Gottesvolk nachzugehen und ihre Beziehung zur Rechtfertigungslehre, wie sie uns in ihrer ausgeführtesten Form im Römerbrief begegnet, darzustellen.

II. Teil

Die Vorgeschichte in Israel: Zur Frage der legitimen JHWH-Verehrung durch Nicht-Israeliten und der Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk

§ 3 Einführung und Abgrenzung der Fragestellung

Blickt man von den erwähnten paulinischen Texten zurück ins AT und in die frühjüdische Literatur, so stellt sich die Frage, ob für die Vorstellung einer Aufhebung der Unterschiede zwischen dem Gottesvolk Israel und den Völkern Vorbilder im AT und Frühjudentum existieren. Konkret: Gibt es nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis eine legitime JHWH-Verehrung durch Nicht-Israeliten, und wie können Heiden – als einzelne oder als Gruppen – Aufnahme in das Gottesvolk finden?

Schon ein grober Überblick macht deutlich, daß sich eine einheitliche Stellungnahme für das AT und das Frühjudentum nicht nachweisen läßt. Die Fragen zu den im AT miteinander verbundenen Themen „Israel und die Völker“ bzw. „JHWH und die Völker“ sind dort nicht endgültig entschieden worden¹. Auch Mischna und Talmud lösen die Probleme nicht unisono².

Zwar scheint die Frage der Zugehörigkeit zum Gottesvolk in der vom Deuteronomismus geprägten Theologie eindeutig geregelt zu sein: Entscheidendes

¹ S. für die atl. Texte insbes. GROSS, YHWH und die Religionen, 34–44; DERS., Wer soll YHWH verehren, 11–32; DERS., Israel und die Völker, 149–167; LOHFINK, Universalisierung, 172–183; DERS., Der neue Bund, 115–133; ZENGER, Israel, 99–114; SCHMIDT, W.H., Volk Gottes, 30f; PREUSS, Theologie II, 305–327, dort weitere Lit.; MARINKOVIĆ Sonderformen, 3–21 (ich danke R. FELDMEIER, dem Mithg. von WUNT 70, daß er mir seinerzeit im Fall von P. MARINKOVIĆ wie auch bei den im folgenden zitierten Aufsätzen von R. DEINES, F. SIEGERT und N. UMEMOTO Einblick in die Druckfahnen gewährte).

² Zu Mischna und Talmud s.u. S. 92–94.

Kriterium ist die Abstammung aus einem der zwölf Stämme Israels³. Doch damit ist bei weitem noch nicht alles über das Verhältnis der Völker zum Gott Israels und zum Gottesvolk gesagt⁴. Zudem stellt die dtr Lösung nicht die einzig mögliche dar, vielmehr finden sich Texte⁵, die einen anderen Akzent setzen⁶.

Der Dissens reicht bis ins Fundamentale: Die Motive vom Völkerkampf bzw. Völkeransturm, der Völkerversammlung und der Völkerwallfahrt stehen im AT unausgeglichen nebeneinander⁷. Insofern ist die Frage eines grundsätzlich positiven oder negativen Charakters künftiger Beziehungen der Heidenvölker zu Israel und seinem Gott durchaus offen⁸. Doch selbst für die Möglichkeit eines positiven Verhältnisses des Gottesvolkes zu den Völkern bietet das AT eine ganze Bandbreite von Lösungen an. Mit W. Groß lassen

³ MARINKOVIĆ, Sonderformen, 4; vgl. die Bedeutung der Genealogien bes. in 1Chr 1-9; dazu OEMING, Israel, 206-218.

⁴ STIEGLER, JHWH-Gemeinde, hat versucht nachzuweisen, daß die nachexilische Gemeinde in Jerusalem „keine ethnische, auf Blutsverwandtschaft und Abstammung fußende Größe“ gewesen sei und auch „nicht in erster Linie durch ökonomische, politische oder soziologische Strukturen“, sondern in entscheidendem Maß durch „die religiöse Komponente“ geprägt wurde (56). Er interpretiert dazu Texte aus Esra-Nehemia, Jes 56,1-8, Sach 2,5-9, Maleachi und dem Psalter. Dieser Nachweis dürfte jedoch für die Esra-Nehemia-Belege schwerlich gelungen sein. STIEGLER hat gewiß eine wichtige theologische Linie aufzeigen können, daß nämlich die genealogische Zugehörigkeit zu Israel in nachexilischer Zeit nicht mehr ausreichte, um als Gemeindeglied zu gelten, sondern vielmehr zusätzliche Kriterien, wie Tora-, speziell Sabbatobservanz, Verzicht auf Mischehen, Einhaltung des Sabbatjahres und Entrichtung der Tempelsteuer (vgl. Neh 10,29f) als Bekenntnisakt gefordert wurden. Daß es jedoch nur noch um das Bekenntnis zu JHWH und die Toraobservanz gegangen wäre und die ethnische Komponente keine Rolle mehr gespielt hätte, scheint überzogen, vielmehr wird die ethnische Zugehörigkeit zu Israel vorausgesetzt. Auch für die „JHWH-Fürchtigen“ bei Maleachi und in den Psalmen will STIEGLER nachweisen, daß es sich losgelöst von der Frage nach Abstammung und Herkunft um die Teilnehmer am nachexilischen Tempelgottesdienst handelt. Doch dürfte es zumindest bei Maleachi eher um ein zusätzliches Kriterium als um eine Alternative gehen; vgl. dazu MEINHOLD, Zustand, bes. 182ff.185.

⁵ Zusammenstellung der Texte bei ZENGER, Israel, 112 A.10. GROSS, YHWH und die Religionen, 35f, unterscheidet 3 Aussagestränge: 1) Die Übertragung grundlegender Theologumena des Gottesvolkes auf die Fremdvölker; 2) heilvolles Handeln JHWHs an den Fremdvölkern; 3) religiöse Verhaltensweisen der Völker gegenüber JHWH analog dem Verhalten Israels.

⁶ Nach GROSS gab es in der Perserzeit und am Beginn der hellenistischen Periode Versuche, „in utopischen Zukunftsentwürfen die Existenz der Völker unter dem Weltregiment YHWHs theologisch positiv zu werten“ (GROSS, Wer soll YHWH verehren, 31). Dagegen setzte sich in der Zeit der Makkabäer die Abgrenzungstendenz durch, die dann auch für die neutestamentliche Zeit in Geltung blieb (hier dann erstmals Ἰουδαϊσμός, 2Makk 2,21 und Ἑλληνισμός, 2Makk 4,13). BLANK, Studies, 159-191, sieht den Umschlag vom nachexilischen Universalismus hin zum Partikularismus im 4. Jh. v.Chr. erfolgen. Die in der vorliegenden Arbeit diskutierte Fragestellung berührt sich auch teilweise mit dem Buch von HANSON, Volk.

⁷ Vgl. PREUSS, Theologie II, 299.323ff; MARINKOVIĆ, Sonderformen, 3 A.1.

⁸ PREUSS, Theologie II, 307-316. Aufgrund der im folgenden zu besprechenden Texte ist die Feststellung von PREUSS, Theologie II, 321, wonach auch in jenen Texten, die von einem positiven Verhältnis der Völker zu Israel ausgehen, dennoch stets „Israel der eigentliche Heilsempfänger“ sei, noch einmal zu problematisieren.

sich drei Modelle unterscheiden⁹: 1) Die Eingliederung eines Fremdvolk in das Gottesvolk, 2) die Verehrung JHWHs in den jeweiligen Ländern der Völker, ohne daß diese im Gottesvolk aufgehen, 3) die „vermittelnde Lösung“: Völkerwallfahrt zum Zion und JHWH-Verehrung dort. Das entscheidende Problem hierbei ist: Wie kann das Hinzukommen der Heiden theologisch gedacht werden, ohne den Gottesvolkgedanken zu sprengen?

Im folgenden Kapitel kann das Problemfeld „Israel/JHWH und die Völker“ nicht in seiner Gesamtheit zur Sprache kommen, vielmehr ist eine themabegrenzte Abgrenzung notwendig.

Von den paulinischen Aussagen herkommend ist festzuhalten, daß die hinzukommenden Gläubigen aus den Heiden bei ihrer Eingliederung in die ἐκκλησία keinen Status zweiter Klasse neben den Gläubigen aus den Juden erhalten, sondern durch die Taufe gleichgestellte Vollmitglieder werden¹⁰. Es handelt sich also nicht nur um eine Anerkennung des Gottes Israels und die Möglichkeit seiner Anbetung durch Angehörige der Völker, sondern weitergehend um die *Gleichstellung von Heiden und Juden bzw. um die gleichberechtigte Aufnahme von Heiden ins neutestamentliche Gottesvolk*, ohne daß von ihnen Beschneidung und Toraobservanz gefordert wird. Die traditionsgeschichtliche Rückfrage darf somit nicht eingengt werden auf das Problem, inwiefern im AT und Frühjudentum Heiden die Möglichkeit zur JHWH-Verehrung eröffnet wurde, sondern inwiefern sie darüber hinaus Aufnahme ins Gottesvolk finden konnten bzw. unter welchen Umständen Heidenvölker dem Gottesvolk Israel gleichgestellt wurden. Dabei stellt die zeitliche Einordnung der atl. Texte ein wissenschaftlich interessantes, für unsere Fragestellung jedoch untergeordnetes Problem dar, da die biblischen Texte für Paulus in jedem Fall schon Hl. Schrift waren und ihre Endgestalt, nicht aber ihre Entstehungsgeschichte maßgeblich geworden war. Es soll gleichwohl versucht werden, zu fragen, ob sich eine bestimmte Tendenz im Alten Testament aufzeigen und zeitgeschichtlich einordnen läßt¹¹.

Die Frage lautet somit: Stellt die urchristliche Konzeption ein durch das Christusereignis entstandenes völlig neuartiges Konzept dar oder lassen sich traditionsgeschichtliche Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte benennen?

⁹ GROSS, YHWH und die Religionen, 38–40.

¹⁰ Die Urgemeinde versteht sich, wie noch näher gezeigt wird, als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, d.h. in Kontinuität des Gottesvolkes. S. dazu ROLOFF, EWNT I, 998–1011; MERKLEIN, Ekklesia; und weiterhin unten § 9 zu 1Thess, S. 124–126.

¹¹ Es geht daher im folgenden nicht um eine umfassende, den historischen Entwicklungslinien nachspürende Darstellung der atl. und frühjüdisch möglichen Bandbreite zur Frage „Israel/JHWH und die Völker“. Dies würde eine andere Anlage der Arbeit erfordern. Es geht vielmehr um die Abschreitung des atl.-frühjüdischen Horizontes als Vorarbeit zur Gottesvolkthematik bei Paulus. Eine eingehende Behandlung des Themas ist auch innerhalb der atl. Wissenschaft ein Desiderat, v.a. eine Untersuchung des Verhältnisses von Zions-Motivik und JHWH-Volk-Konzeption; so GROSS, YHWH und die Religionen, 38 A.9.

Das begrenzte Ziel dieses Kapitels ist es, das auf unser Problem zugespitzte traditionsgeschichtliche Umfeld abzuschreiten: d.h. zu fragen, welche atl. Texte die Haltung des Paulus und seiner Vorgänger stützen konnten (§ 4), welche Positionen im Frühjudentum sichtbar werden (§ 5) und wie die zeitgenössische Praxis der Integration von Heiden ins Gottesvolk im 1. Jh. n.Chr. aussah (§ 6). Am Ende steht eine Zusammenfassung (§ 7).

§ 4 Die Eingliederung von Heiden ins Gottesvolk oder deren Gleichstellung mit Israel in alttestamentlichen Texten

Neben dem Buch Hiob, in dem „ein Nichtisraelit als vorbildhafter JHWH-verehrer dargestellt wird“¹, und dem Buch Ruth, aus dem die „Weitherzigkeit gegenüber den Angehörigen eines anderen Volkes [spricht], in deren Geschick die gütige Vorsehung“ JHWHs waltet², fallen bei der Frage legitimer JHWH-Verehrung durch Nicht-Israeliten besonders Stellen wie Jon 1,14.16; Zef 2,11 und Mal 1,11 ins Auge. Hier werden dem Gott Israels Gebete und Opfer wie selbstverständlich von Heiden dargebracht (vgl. 1Kön 8,41–43; Jes 45,22.23; Ps 22,28; 72,11.17; 86,9; 102,23; 145,10.21; vgl. auch 4QOrNab). Dies hat jedoch keine Aufhebung der Grenze zwischen dem Gottesvolk und den Völkern zur Folge, wie u.a. aus der am Jerusalemer Tempel üblichen Praxis der Darbringung von Opfergaben durch Heiden hervorgeht³.

¹ MARINKOVIĆ, Sonderformen, 5 A.9.

² FOHRER, Geschichte, 370; zustimmend MARINKOVIĆ, ebd.

³ Vgl. Josephus, Bell 2,409–418; Philo, SpecLeg 2,167; LegGai 296f.306; s. zur Sache SAFRAI, Wallfahrt, 105–111.287, bes. 109; SCHÜRER, History II, 309–313, und jetzt SCHWARTZ, Sacrifice, der die relevanten frühjüdischen, tannaitischen und späteren rabbinischen Belege diskutiert. Sein Ergebnis lautet, daß es ein regelrechtes Opfer durch Heiden nicht gegeben hat. Auch die beiden biblischen Texte, die bei SCHÜRER zum Beleg einer Akzeptanz heidnischer Opfer am Tempel angeführt werden, Lev 22,25 und 1Kön 8,41ff stehen dem nicht entgegen: Nach 1Kön 8,41ff soll der Fremdling, der zum Tempel kommt, um anzubeten, zwar erhört werden, an ein Überschreiten der Tempelschranken und einen Abbau der rituellen Grenzen ist jedoch nicht gedacht (s. aber hierzu unten zu Jes 56,3–8). In Lev 22,25 begegnet der בן־נכר nur als Lieferant von Opfertieren, nicht als Opferer (dazu SCHWARTZ, ebd., 103).

In diese Kategorie gehört auch 2Kön 5,1–27 (zum Text s. GROSS, YHWH und die Religionen, 42–44; MARINKOVIĆ, Sonderformen, 7–15, jeweils mit weiterer Lit.). Der Text spielt in der Diskussion unserer Fragestellung gewöhnlich eine untergeordnete Rolle. P. MARINKOVIĆ hat versucht, aus der Begegnung des Aramäers Naaman mit dem Propheten Elischa, 2Kön 5,1–19.20–27, die These zu begründen, daß Naaman „Zugang zum JHWHvolk“ gewinne und zu verstehen sei als „Prototyp des JHWHverehrer außerhalb Israels, der auf keine genealogisch abgesicherte Zugehörigkeit zum Volk Israel zurückgreifen ... [könne] und dessen Teilhabe an der JHWHverehrung dennoch als legitim betrachtet“ werde (MARINKOVIĆ, ebd., 12). Bedeutsam ist sein Hinweis, daß es sich um ein Geschehen im Nordreich handelt, in dem eine Mischbevölkerung lebte, deren Praxis der JHWH-Verehrung im Südreich mehr und mehr auf Ablehnung stieß. Daher könnte die Erzählung der in nachexilischer Zeit sich durchsetzenden Hauptrichtung eine andere „legitime Umsetzung des monotheistischen Bekenntnisses zu JHWH, dem

Frühe Überlieferungen, die für unsere Fragestellung relevant sein können, finden sich hinter Jos 6,1-27 und Jos 9,1-27.

Jos 6,1-27 berichtet von der Einnahme der Stadt Jericho. V.22-25 gehen auf die Verschonung Rahabs und ihrer Familie ein. V.25 heißt es: Rahab „wohnt mitten in Israel bis auf den heutigen Tag“. Dahinter steht gewiß eine ätiologische Überlieferung, die heute jedoch sekundär übermalt ist⁴. Die früheren Kundschafter und jetzigen Eroberer Jerichos sollen Rahab und ihre Familie aus der Stadt herausführen, wie es ihnen versprochen wurde (Jos 2,12-21). Zunächst erhält Rahab einen Platz „außerhalb des Lagers Israels“ (V.23), dann jedoch wird sie sesshaft אל־יִשְׂרָאֵל בְּקִרְבֵּי, und das ohne irgendwelche Aufnahmeitiale. Rahab wird jedoch nicht ins Gottesvolk aufgenommen, vielmehr ist der Text lediglich dafür ein Beleg, daß „mitten in Israel bis auf den heutigen Tag“ weiterhin ein „als kanaänäisch betrachtetes ‚Haus der Raḥab‘ – doch wohl an der Stätte des zerstörten kanaänäischen Jericho – existierte“⁵.

Jos 9,1-27 berichtet vom Vertrag Israels mit den Gibeoniten. Wiederum steht dahinter eine ätiologische Überlieferung, wie aus dem Schlußvers hervorgeht⁶. Die Gibeoniten, ein Stamm im Westjordanland, wenden eine List an, um nicht im Kampf mit dem als übermächtig empfundenen Israel zu unterliegen. Sie erschleichen sich einen Nichtangriffspakt, den die Fürsten Israels mit einem Schwur bekräftigen. Als die List an den Tag kommt, halten die Fürsten Israels ihren Schwur ein und zerstören ihre Städte nicht, die Gibeoniten werden jedoch von Josua mit einem Fluch belegt (V.23) und dann aufgenommen als „Holzfäller und Wasserträger für die Gemeinde und den Altar Jahwes“ (V.27), d.h. sie erhalten eine niedere Funktion beim Tempeldienst⁷. Noth sieht die Eingliederung der Gibeoniten auf der gleichen Ebene wie auch sonst Kanaanerstädte in den israelitischen Stammesverband eingegliedert wurden⁸.

Die beiden Belege tragen somit für unsere Fragestellung unmittelbar nichts aus. Sie zeigen jedoch, daß es eine Zeit gegeben hat, in der die Eingliederung fremder Familien oder Stämme zum Werden Israels selbst beigetragen hat.

Die Belege für die endzeitliche Völkerwallfahrt zum Zion gehen z.T. von einer künftigen Verehrung des Gottes Israels durch die Heiden aus⁹. Das Motiv der Völkerwallfahrt ist jedoch in sich nicht einheitlich und läßt unterschiedliche Varianten zu¹⁰: Jes 2,2-5 par Mi 4,1-4; Jes 25,6-8¹¹; Jer 16,19-21

Gott Israels“ entgegensetzen (MARINKOVIĆ, ebd., 15. Er hat dies dann in Beziehung gesetzt zu Josephus, Ant 20,17ff und weitreichende Schlüsse gezogen; zu Josephus s.u.). Alles Weitere würde m.E. jedoch eine Überinterpretation des Textes zu sein: Wie in Jon und Mal wird aufgrund der Tatsache, „daß es auf der ganzen Welt keinen anderen Gott gibt, als in Israel“ (V.15b) die Möglichkeit der Anrufung JHWHs zugestanden. Der Text setzt grundsätzlich einen ähnlich universalistischen Gottesbegriff wie Dtjes voraus und dürfte daher aus nachexilischer Zeit stammen (zur Datierung s. MARINKOVIĆ, ebd., 13f). Die rabbinische Tradition geht m.R. nicht davon aus, daß Naaman ins Gottesvolk Aufnahme fand, sondern sieht in ihm einen Gottesfürchtigen bzw. einen נִרְחָשׁ (bSan 96b; bGit 57b; s. SIEGERT, Gottesfürchtige, 122). Von einer Eingliederung ins Gottesvolk ist keineswegs die Rede. Naaman bleibt „a godfearing gentile“ (DAUBE, Conversion, 1).

⁴ NOTH, Josua, 22f.40f.

⁵ NOTH, Josua, 22.

⁶ NOTH, Josua, 53.

⁷ NOTH, Josua, 53.59.

⁸ NOTH, Josua, 53; vgl. DERS., System, 126ff.

⁹ Vgl. auch Tob 14,6f; 1Hen 10,20f; 90,30; TestBenj 9,2; TestNaph 8,3; 1QM 12,13ff; 1QH 6,12; dazu JEREMIAS, Jesu Verheißung; ZELLER, Logion; SCHENKE, Urgemeinde, 175.

¹⁰ SCHMIDT, Israel, unterscheidet Völkerwallfahrt, Völkerhuldigung und Völkerversammlung.

¹¹ Vgl. hierzu auch Ps 22,27; zu Jes 25,6-8 s. jedoch unten S. 28f.

sprechen nur von einer Ankunft der Völker am Zion, nicht jedoch von gottesdienstlichen Handlungen Ausdrücklich um Gottesverehrung durch die heranströmenden Heiden geht es in Jes 66,20.23; Sach 8,20–23; 14,16–19; Zef 3,9–10; Ps 22,28–30¹²; 86,9; 100,2–4¹³; 102,23; Tob 13,13. Wie diese Gottesverehrung im einzelnen aussieht, geht aus den Texten nur teilweise hervor. „In keinem biblischen Text, der eine Wallfahrt der Völker zum Zion verheißt, wird gesagt, die Völker würden auf dem Zion in den Bund Israels aufgenommen werden.“¹⁴ Neben der Gottesverehrung der heranströmenden Heiden taucht auch der Gedanke der Ankunft der Völker am Zion und der Unterwerfung unter bzw. des Dienstes an Israel auf: Jes 14,2; 45,14f; 49,18ff.22f; 55,4f; 60,4ff.10f.12.14; vgl. 4QDibHam IV,8–13. Von einer Eingliederung der Heiden ins Gottesvolk ist nur in Ausnahmefällen die Rede: Sach 2,15; Jes 66,18–24.

Schon diese geraffte Zusammenstellung wichtiger Texte zeigt, daß es in unserem Zusammenhang nötig ist, eine Differenzierung innerhalb der Vorstellung der Völkerwallfahrt zum Zion bzw. der Anbetung Gottes durch Heiden durchzuführen. Die Anerkennung JHWHs als des einzigen Gottes und die Anbetung durch die Völker einerseits ist zu unterscheiden von der Eingliederung von Heiden ins Gottesvolk bzw. der Gleichstellung der Völker mit Israel andererseits. Beide Motive können, müssen sich jedoch nicht überschneiden¹⁵. Traditionsgeschichtlich bedeutsam sind für unser Thema nur jene Texte, die die Aufhebung der (rituellen) Grenze zwischen Israel und den Völkern und die Eingliederung von Heiden ins Volk Gottes beinhalten¹⁶.

a) Der Befund

Sach 2,15¹⁷

Der Text steht im Zusammenhang zweier zusammengehöriger Spruchreihen (2,10–13.14–17), die eine gegenläufige Tendenz aufweisen: einerseits Partikularismus (V.12f.16), andererseits Universalismus (V.10b.11b.15). Dies muß

¹² Wobei in Ps 22,28–30 unklar bleibt, ob die Proskynese in Jerusalem stattfindet.

¹³ S. dazu unten S. 31.

¹⁴ LOHFINK, Der neue Bund, 115. LOHFINKs Aussage trifft zwar generell zu, muß jedoch für manche Texte differenziert werden.

¹⁵ Diese Unterscheidung innerhalb der atl. Belege fehlt z.B. auch bei WESTERMANN, Heilsworte, 70–74, und bei PREUSS, Theologie II, § 15; bei JEREMIAS, Jesu Verheißung, 48ff, findet keine Differenzierung, sondern eine Kumulation der Motive statt; ähnlich FÜGLISTER, Ekklesiologie, 77f.

¹⁶ Es handelt sich im folgenden um Texte aus der ersten Kategorie von GROSS. Wie dieser (YHWH und die Religionen, 34f) betont, geht es um ein Kernproblem des israelitischen Gottesglaubens: „Wie kann ein Fremdvolk YHWH verehren, ohne zu YHWHs Eigentumsvolk zu gehören? Wie aber könnte es zu YHWHs Volk werden, ohne Israels Identität zu zerstören, und wie stünde es unter solchen Umständen mit der Einheit des YHWH-Volkes?“

¹⁷ Zu Sach 2,15 vgl. jetzt HANHART, BK XIV.7, Lfg. 2, 114–160, bes. 132f.152–156.

nicht unbedingt zu literarkritischer Scheidung führen, sondern kann auch als ein zeitliches Nacheinander verstanden werden¹⁸. Sein geschichtlicher Ort ist aufgrund des Zusammenhanges wahrscheinlich gegen Ende des 6. Jh., nach der Grundsteinlegung des Tempelneubaus zu suchen¹⁹.

Gott verheißt, nach erfolgtem Gericht an den Völkern, die Israel bedrängt haben, in Zion Wohnung zu nehmen²⁰. Sach 2,15 gehört in den Traditionskreis der Völkerwallfahrt zum Zion, und zwar wird hier deutlich von einem „an jenem Tage“ erfolgenden Anschluß der Völker an JHWH gesprochen, der sie zum עַם־יְהוָה werden läßt²¹. Dies „führt über bloße Wallfahrten hinaus, hier klingt ja direkt die Erwählungsformel Israels an: »Ihr sollt mein Volk sein« – Die LXX hat noch verstärkt, indem sie (diff. MT, wo dies von Gott ausgesagt wird) das „Wohnen“ (V.15b) auf die Völker bezieht, die innerhalb Israels leben sollen: $\text{καὶ ἔσονται αὐτῶν εἰς λαὸν καὶ κατασκηνώσουσιν ἐν μέσῳ σου}$. V.16 rückt dann jedoch wieder Juda/Jerusalem ins Zentrum²²: Mit adversativem Anschluß heißt es, daß JHWH Juda in Besitz nehmen und sein Erbteil im Hl. Land sein wird und daß er Jerusalem wiederum erwählen wird. Der Möglichkeit des Anschlusses der Völker an das Gottesvolk entspricht auf der anderen Seite die Juda- und Jerusalemzentriertheit²⁴.

Jes 56,3–8

Mit Jes 56,1–8 wird der dritte Teil des Jesajabuches eröffnet. Die neuere Forschung betont die Beziehung dieses Textes zu Jes 66,18–24 und sieht einen gemeinsamen Redaktor am Werk²⁵. Ein Vergleich von Jes 56,3ff und 66,18ff

¹⁸ Eine detaillierte Analyse wird in Kürze P. MARINKOVIĆ in seiner Dissertation ‚Stadt ohne Mauern‘, § 5, vorlegen.

¹⁹ Vgl. HANHART, BK XIV.7, 99.120ff; eine spätere Datierung ist jedoch nicht ausgeschlossen.

²⁰ Aus dem Zusammenhang ergibt sich m.E. unzweifelhaft, daß es sich um das von JHWH in Zion in Aussicht genommene Wohnen handelt.

²¹ Sach 2,15 gehört nicht in einen Kontext mit Jes 14,2 (bzw. Sach 8,20–23), denn es heißt hier ausdrücklich עַם־יְהוָה und nicht גֵרִים (gegen WILDBERGER, BK X.2, 526). TgSach 2,15 fügt (diff. MT) ausdrücklich hinzu, daß sich viele Völker an das „Volk“ JHWHs anschließen werden. Zur zeitlichen Einordnung des Tg s. CATHCART/GORDON, Targum of the Minor Prophets, 16–18, die die Endredaktion v.a. aufgrund von TgNah 1,9 in die Zeit nach 70 n.Chr. datieren.

²² RUDOLPH, KAT XIII.4, 91; vgl. GROSS, YHWH und die Religionen, 38. Nach HANHART, BK XIV.7, 129 (vgl. 154) handelt es sich (im Anschluß an SMEND, Bundesformel, 39) um die letzte Stufe der atl. belegten Abwandlungen der Bundesformel. Sach 2,14f wird aufgenommen in Apk 21,3, wo es heißt: $\text{καὶ αὐτοὶ λαοὶ [!] αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται}$.

²³ Vgl. PREUSS, Theologie II, 313.

²⁴ Vgl. HANHART, BK XIV.7, 153. Nach RUDOLPH, KAT XIII.4, 91, fällt sich damit „der Prophet selbst ins Wort“. Eine Einschränkung der universalistischen Weite von V.15 sieht auch BEUKEN, Studien, 325.

²⁵ Zur Auslegung s. ZENGER, Israel, 106; GROSS, Wer soll YHWH verehren, 27; DONNER, Abrogationsfall, 81–95 (mit weiterer Lit.); außerdem HANSON, Dawn, 388f (H. rechnet 56,1–8 wie 66,17–24 zum „redactional framework“ und ordnet die Texte zeitlich etwa wie Sach 14 ein);

ergibt jedoch hinsichtlich der Aufnahme ins Gottesvolk mindestens unterschiedliche Akzente²⁶, was der Annahme einer einheitlichen Redaktionschicht entgegenstehen und auf unterschiedliche Redaktoren schließen lassen könnte²⁷. Die Perspektive von Jes 56,3–8 ist nach innen, auf die Struktur der Heilsgemeinde selbst, gerichtet²⁸. Sachliche Voraussetzung der Aussagen ist eine tiefe Spaltung innerhalb des empirischen Volkes Israel²⁹.

Der Text enthält in V.3 die Klagen der Fremden (בְּיַהֲרֹגֵי הַכּוֹרֵת) und der Verschnittenen (הַפְּרִיטִים), nicht als Mitglieder des Gottesvolkes anerkannt zu sein, in V.4–7 in Form eines Gottesspruches die Abweisung dieser Klage und in V.8 den Abschluß in Gestalt eines prophetischen Botenspruches³⁰.

WESTERMANN, Heilsworte, 185f (W. rechnet V.1–2 und V.3–8 zur „bedingten Heilankündigung“); WALLIS, Tritojesajabuch, 80ff; KOENEN, Ethik, 27–32.223f; BULTMANN, Der Fremde, 207–212 (B. setzt den Text zeitlich in der 2. Hälfte des 5. Jhs. an); SEKINE, Tritojesajanische Sammlung, 42 (S. datiert in unmittelbare Nähe nach dem Wiederaufbau des Tempels); KOMLOSCH, Prophecy, 11–16.

Die von ELLIGER u.a. noch vertretene Einheitlichkeit des Tritojesajabuches läßt sich angesichts der gegenwärtigen Forschungslage jedenfalls nicht mehr halten (Zusammenfassung bei KOENEN, Ethik, 1–10). Nach STECK, Abschluß, 94f.98, (vgl. GROSS, Wer soll YHWH verehren, 27) gehört Jes 56,1–8 zusammen mit 63,7–66,24 zu einer dritten Redaktionsschicht des Jesajabuches. Auch KELLERMANN, Tritojesaja, 46ff.64ff.72, und KOENEN, Ethik, 28–32.212–214, ordnen die hier zu behandelnden Texte Jes 56,3ff und 66,18–24 derselben Schicht zu (KOENEN datiert jedoch anders). Zur Einordnung von Jes 56 in die Redaktionsgeschichte des Jesajabuches s. bes. die jetzt gesammelt und vermehrt vorliegenden Arbeiten von STECK, Studien (dort auch 229–265 eine explizite Auseinandersetzung mit den jüngsten Arbeiten zu Jes 56,1–8; 63,7–66,24). Eine Aufstellung der Arbeiten STECKs zum Jesajabuch seit 1985 bei GROSS, Israel und die Völker, 150 A.5. GROSS, ebd., stimmt dem redaktionsgeschichtlichen Konzept von STECK zur Erklärung des Jesajabuches ausdrücklich zu.

²⁶ Vgl. GROSS, Wer soll YHWH verehren, 30.

²⁷ Die zeitliche Ansetzung dieser Fortschreibung des Jesajabuches dürfte nach STECK, Abschluß, 197, an der Wende vom 4. zum 3. Jh. v.Chr. anzusetzen sein. Die Frage muß zwar für unsere Belange nicht letztlich entschieden werden, da es v.a. auf die inhaltlichen Akzente der einzelnen Perikopen bezüglich einer möglichen Aufnahme von Heiden ins Gottesvolk ankommt. STECKs Argumentation erscheint jedoch – abgesehen von einzelnen Details – aufs Ganze gesehen plausibel.

²⁸ Dieser Blick nach innen, verbunden mit einer unterschiedlichen Akzentsetzung zwischen 56,1–8 und 66,18–24, könnte ein Gegenargument sein, das Tritojesajabuch insgesamt als Sammlung unter der Fragestellung der „Teilhabe der Völker am Endheil“ zu begreifen, wie KELLERMANN, Tritojesaja, 68, dies versucht hat. RÄISÄNEN, Zionstora, 357, weist darauf hin, daß Jes 56,3–5 nicht eschatologisch gemeint sei, sondern „von jetzt ab“ gelte. Ebenso legt FREDRIKSEN, Judaism, 545f, Wert darauf, daß es sich in Jes 56,3ff keinesfalls um eine Prophezeiung einer „End-time mission to the Gentiles“ handelt (ebd. A.39), die dann für die Mission des Paulus als Vorbild fruchtbar gemacht werden könnte. Die Bestimmung in V.3ff steht jedoch unter dem Vorzeichen von V.1, wonach „das Heil nahe ist“, und ist damit prinzipiell offen für ein eschatologisches Verständnis, wie dies dann ja auch bei der Interpretation der Tempelreinigung Mk 11,17 erfolgt ist.

²⁹ STECK, Abschluß, 94.

³⁰ KRAUS, Evangelium, 177, möchte V.8 von V.3–7 absetzen, dies ändert jedoch nichts an der Bedeutung von V.4–7. STIEGLER, JHWH-Gemeinde, 97f, sieht V.1–8 im Anschluß an SEHMSDORF, Studien I, 542, als eine Einheit an, was wiederum zu keinen gravierenden Änderungen in der Auslegung führt.

Das Wort hat – ganz abgesehen davon, welcher redaktionsgeschichtlichen Stufe es zuzuweisen ist – aufgrund seiner Stellung zu Beginn des Tritojesajabuches „programmatischen Charakter“³¹: Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk wird künftig entschieden durch die Einhaltung des Sabbat, das Erwählen dessen, was JHWH gefällt, und das Festhalten an der *ברית*³². Worin diese *ברית* besteht, wird nicht näher definiert. Sie ist als „Weisung“ bzw. „Satzung“ zu verstehen und beinhaltet damit die „Setzung des göttlichen Willens gegenüber den Menschen“³³. Fremdlinge und Verschnittene dürfen am Tempelgottesdienst teilnehmen³⁴. Der Tempel soll „Haus des Gebets heißen für alle Völker“³⁵. Dadurch ist die Unterscheidung Israels und der Völker, die sich u.a. im Verbot des Zutritts zum inneren, eigentlichen Tempelbezirk niederschlägt³⁶, überholt³⁷. In Jes 56,3–8 handelt es sich um eine sakralrechtliche

³¹ WESTERMANN, ATD 19, 252; vgl. SMEND, Entstehung, 154; daneben STIEGLER, JHWH-Gemeinde, 97.

³² Der MT spricht in 56,3a.6a von einem Anschluß an JHWH, wohingegen der Tg dies sachgemäß als Anschluß an das „Volk“ JHWHs interpretiert (vgl. TgSach 2,15). Darüber hinaus geht es hier ausdrücklich um „Heiden“, die Anschluß an das Gottesvolk suchen. Zur zeitlichen Einordnung des TgJes s. CHILTON, *Isaiah Targum, The Aramaic Bible 11, XX–XXV. OI προσκεϊμενοι κυρίω (τῷ θεῷ)* 56,6 stellt ein Beiwort für Proselyten dar (vgl. JosAs 15,7; 16,14 – jedoch nicht in jedem Fall, wie aus JosAs 22,13 hervorgeht). Es ist möglich, daß die LXX 56,6 im Sinn von Proselyten verstanden hat (vgl. BURCHARD, JSHRZ II.4, 676 A.7f). Nach WELTEN, Frage, 134, geht es nicht generell um Integration der *נכרים*, sondern lediglich um eine Ausnahme. Es soll ihnen der Weg zur gottesdienstlichen Gemeinde geöffnet werden. Dies scheint mir der Brisanz des Textes nicht angemessen, handelt es sich doch um den singulären Fall der expliziten Aufhebung einer Torabestimmung (vgl. DONNER; WALLIS).

³³ KUTSCH, THAT I, 349; vgl. WESTERMANN, ATD 19, 250 („Bundessatzung“, „Gesetz“); FOHRER, Jesaja III, 189 („Religion“, „Gesetzesfrömmigkeit“); KRAUS, Evangelium, 178 („Gottesgebote“); vgl. sachlich gleich: Ex 31,16 P^s (KUTSCH, ebd., 350). BULTMANN, Der Fremde, 210, sieht darin im Anschluß an DUHM die Beschneidung angesprochen.

³⁴ Die Aussage könnte sich nach STECK, Studien, 246f A.111, direkt antithetisch auf die Separationsaussagen in Esr 9–10; Neh 9–10; 13 beziehen. Eine Antithetik zu Esr/Neh und deren Ausgrenzungspolitik wird auch von KOENEN, Ethik, 223f, gesehen, wenngleich er sich in seiner Datierung des Redaktors von Steck unterscheidet.

³⁵ Dabei ist entgegen der Benutzung in Mk 11 keine opferlose Gottesverehrung anvisiert, sondern die Teilnahme der Verschnittenen und Fremden am Opferkult.

³⁶ KOENEN, Ethik, 29, sieht in 56,6 gar die priesterliche Tätigkeit der Fremden angezeigt. Dagegen handelt es sich nach ORLINSKY, Nationalism, 222, nur um die Rechtfertigung der Beschäftigung von Eunuchen und Fremden als Tempeldiener durch die Priesterschaft. Doch davon steht nichts im Text. Im Gegenteil, Fremde und Eunuchen sollen volle Gleichheit erlangen: V.5.7.

³⁷ Eine diesem Verbot widersprechende Belegstelle könnte sich lediglich in 2Chr 5,6 LXX finden. Bei der Einweihung des Tempels waren versammelt: *ὁ βασιλεὺς Σαλωμων καὶ πᾶσα συναγωγὴ Ἰσραὴλ καὶ οἱ φοβούμενοι καὶ οἱ ἐπισυνηγμένοι αὐτῶν*. Können die φοβούμενοι Gottesfürchtige sein? Das erste καὶ könnte auch explikativ zu verstehen sein; zur Diskussion s. SIEGERT, Gottesfürchtige, 162f. Nach FELDMAN, Omnipresence, 59.63, gibt es den Begriff des Gottesfürchtigen als t.t. erst ab dem 3. Jh. n.Chr., dies scheint mir jedoch zu spät zu sein.

Außerkraftsetzung von Dtn 23,2–9³⁸ und damit verbunden um eine grundlegende Wandlung der Gestalt des Gottesvolkes, deren Voraussetzungen in der „Trennung der Jahwe-Gemeinde vom Staatswesen“ und dem „Heilsangebot Jahwes an die Völker“ (vgl. Jes 45,20–25) zu suchen sind³⁹. Dabei geht es bei den Fremdlingen ausdrücklich nicht um Proselyten, sondern um קְנִי-הַגֵּר ⁴⁰, und es ist von besonderer Bedeutung, daß es sich bei der Zulassung von Verschnittenen⁴¹ um den im AT einmaligen „Fall von Abrogation eines hl. Textes durch die Autorität Gottes“ selbst handelt⁴². Die theologischen Implikationen dieses Textes sind kaum hoch genug zu veranschlagen.

Sachlich berührt sich Jes 56,6f mit einer Passage aus dem dtr Tempelweihgebet Salomos, 1Kön 8,41–43⁴³. Auch hier scheinen die Fremden Anteil am Tempelgottesdienst zu bekommen, wenn sie wegen der Großtaten JHWHs kommen, um ihm zu huldigen. Doch besteht zu Jes 56,6f ein bedeutsamer Unterschied: Das Gebet der Fremden findet nicht „im Tempel“, sondern אֶל-הַבַּיִת statt, sie beten somit nur „aus der Nähe in Richtung auf dieses Haus hin“⁴⁴, wodurch die bleibende Unterschiedenheit zwischen dem Gottesvolk und den Völkern festgehalten wird⁴⁵. Nach 1Kön 8,48 beten auch die Israeliten אֶל-יְיָ (sc. JHWH), doch handelt es sich hier um Exilierte, wie aus der Näherbestimmung deutlich wird: $\text{וְהַחֲפִלּוּ אֵלַיךְ}$ wird erläutert durch „zum Land hin, das du ihren Vätern zugeschworen hast, zur Stadt hin, die du erwählt hast, und zum Haus hin, das ich deinem Namen gebaut habe“. Die Ausdrucksweise unterstreicht insofern gerade die schmerzliche Distanz.

³⁸ So schon WESTERMANN, ATD 19, 249f.252; erneut betont von DONNER, Abrogationsfall, 87f.

³⁹ WESTERMANN, ATD 19, 249f. Die von ZENGER, Israel, 106, angeführte Problematik, daß sich das in Jes 56 vorgestellte Modell nur „für die Integration von Individuen, aber nicht von Ethnien in das Gottesvolk“ eignet, kann im Rahmen der augenblicklichen Fragestellung unberücksichtigt bleiben. Sie wird zumindest Jes 66,18–21 weitergeführt.

⁴⁰ Gegen ZELLER, Logion, 229 A.41. Daher hat auch Jes 14,1–2 in unserem Zusammenhang keine Relevanz. An Proselyten denkt auch LANG, ThWAT V, 460, doch würde dies einen völlig singulären Gebrauch von נכר darstellen.

⁴¹ Die LXX bietet hier $\acute{o} \epsilon\upsilon\nu\acute{o}\chi\omicron\varsigma$, dagegen in Dtn 23,2 $\theta\lambda\alpha\delta\iota\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\omicron\kappa\epsilon\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$.

⁴² DONNER, Abrogationsfall, 88.92.94. Die drei anderen von DONNER, ebd., 92ff, diskutierten Stellen Mal 2,13–16; Jes 23,17–18; Ez 20,25 entsprechen nicht dem Sachverhalt, wie er in Jes 56 vorliegt. Sollte es sich dagegen beim בְּךָ-נִכְר tatsächlich um einen Proselyten handeln, der überdies „bereits in eine Beziehung zur Religionsgemeinschaft [Israels] getreten ist“ (so BULTMANN, Der Fremde, 210), würde die Bestimmung überhaupt keine Besonderheit darstellen und dann wäre auch die Parallelität zur Aufnahme des Eunuchen nicht einsichtig.

⁴³ S. dazu PREUSS, Theologie II, 317. Die sachliche Berührung bedeutet jedoch nicht eo ipso eine zeitliche.

⁴⁴ Vgl. NOTH, BK IX.1, 188; von PREUSS, Theologie II, 317; LANG, ThWAT V, 461, nicht ausgewertet.

⁴⁵ So jetzt auch SCHWARTZ, Sacrifice, 103, im Anschluß an FINKELSTEIN, L., New Light from the Prophets, 1969, 99, und RABELLO, News, 28f.

Jes 66,18–24⁴⁶

Mit diesem Text schließt Tritojesaja und damit das Jesajabuch insgesamt. Wie oben ausgeführt, steht der Text in enger Beziehung zu Jes 56,1–8 und ist vermutlich der gleichen Redaktionsstufe zuzuordnen⁴⁷.

Jes 66,18–24 gehört wie Sach 2,15 in den Traditionskreis der Völkerwallfahrt zum Zion, wobei auch hier Besonderheiten vorliegen. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als lägen zwei Tendenzen, die sich nicht im Sinn eines zeitlichen Nacheinander auflösen lassen, miteinander im Streit: auf der einen Seite das Herzukommen der Völker, die Mission an anderen Völkern durch Abgesandte aus den Herzugekommenen und die Einsetzung von Priestern und Leviten aus ihren Reihen⁴⁸, auf der andern Seite eine Tendenz, dann doch Israel in den Mittelpunkt zu rücken. Ging es in V.18.19.21 um eine Bewegung hin zur Völkerwelt, so findet sich in 20.22–24 wiederum die Umkehrung hin zum Zion und zu Juda⁴⁹, wobei am Ende mit einer Scheidung in Errettete und Verlorene gerechnet wird. Der Text hat zu literar- bzw. redaktionskritischen Überlegungen Anlaß gegeben⁵⁰. Nach Durchmusterung vieler Vorschläge empfiehlt es sich, den Abschnitt als literarische Einheit aufzufassen.

V.18 überträgt die häufig belegte Erwartung, wonach Gott die Zerstreuten Israels sammelt, auf die Heiden⁵¹. Es liegt eine steigernde Anknüpfung an Jes 45,20–25 vor⁵². Eine direkte Aufnahme von Jes 56,8 (vgl. 60,3.4a) ist evident. V.19 bedeutet, daß den Völkern eine Funktion zugewiesen wird, die Jes 42,1.4; 49,6 dem Gottesknecht zukommt: Sie werden zu „Missionaren der Weltvölker, zu Mandatsträgern der jahweeigenen und in den Ebed-Liedern

⁴⁶ Dazu s. KELLERMANN, Tritojesaja, 46ff.64–80; ZENGER, Israel, 106; GROSS, YHWH und die Religionen, 38; DERS., Wer soll YHWH verehren, 27–31 (dort 23 A.37 und 27 A.44 weitere Lit.); SEHMSDORF, Studien II, 562–576; STECK, Beobachtungen; DERS., Heimkehr, 40.46.64.72; SEKINE, Tritojesajanische Sammlung, 52ff.54ff.57.

⁴⁷ Siehe v.a. STECK, Abschluß, 93.94.95.124.197. Eine zeitliche Ansetzung hätte somit ebenfalls an der Wende vom 4. zum 3. Jh. v. Chr. zu erfolgen.

⁴⁸ Zu den Ländernamen in V.19 vgl. Jub 9,1.14.

⁴⁹ Vgl. WESTERMANN, ATD 19, 336.

⁵⁰ Die Überlegung von WESTERMANN, ATD 19, 336, wonach sich V.20.22–24 wie eine „bewußte Korrektur“ des „Unerhörten“ in V.18.19.21 ausnehmen, hat sich jedoch in der Forschung nicht durchsetzen können. SCHREINER, Berufung, 111ff; GROSS, YHWH und die Religionen, 38 A.10; DERS., Wer soll YHWH verehren, 27ff; SEHMSDORF, Studien II, 573; STECK, Heimkehr, 72.74ff; DERS., Studien, 262–265, gehen von einer literarischen Einheit aus. ZELLER, Logion, 231 A.50, hält V.21 für eine Glosse; KRAUS, Evangelium, 253, rechnet mit Einschüben in einen ursprünglich tritoyesajanischen Text; KOENEN, Ethik, 208.257, hält den Text insgesamt für redaktionell, V.23.24 für Zusätze, ebenso die Namenslisten in V.19.20; KELLERMANN, Tritojesaja, 64–66, bes. A.80, geht wieder von literarischer Einheit aus. Die zahlreichen Versuche zeigen zumindest, daß im Text unterschiedliche Tendenzen vorliegen.

⁵¹ Vgl. Dtn 30,4; Jes 11,12; Jer 23,3; 29,14; 31,10f; 32,37; Ez 11,17; 20,34.41; 34,13; 36,24; Zef 3,19; Jes 40,11; 43,5; 54,7; KELLERMANN, Tritojesaja, 68f.

⁵² Vgl. WESTERMANN, ATD 19, 337.

auf den Gottesknecht übertragenen Völkermission⁵³. Dies beinhaltet eine ungeheure Auszeichnung! In V.20 scheint sich zunächst die gegenläufige Tendenz Gehör zu verschaffen⁵⁴. Das Gegenteil trifft jedoch zu: Daß sie „eure Brüder aus den Völkern als Opfergabe für JHWH herbeibringen“, bedeutet eine weitere Steigerung, nämlich die kultische Gleichsetzung mit Israel. Die Völker sind eingeschlossen in die kultische Reinheit des Gottesvolkes. Die literar- bzw. redaktionskritische Beurteilung hat Konsequenzen für das Verständnis von V.21: Aus welcher Gruppe sollen Priester und Leviten zusätzlich genommen werden, aus den heimkehrenden Exulanten oder aus den Völkern? Aufgrund dessen, daß die Abgesandten aus den Völkern in V.19.20 auch grammatikalisch jeweils handelnde Subjekte sind, liegt es nahe, an Priester und Leviten aus ihrem Kreis zu denken. Der MT läßt syntaktisch keine eindeutige Entscheidung zu⁵⁵. Setzt man eine Nachinterpretation voraus, so wäre evtl. mit einer bewußten Sinnverschiebung zu rechnen: Die Priester und Leviten sollen jetzt aus den zurückkommenden Israeliten stammen. Stellt jedoch schon V.20 keine spätere Korrektur, sondern eine Steigerung von V.19 dar, dann bedeutet V.21 nur die konsequente Fortsetzung der Gleichstellung der Heidenvölker mit dem Gottesvolk⁵⁶. V.21 hat somit zum Inhalt, daß Gott selbst aus den Heidenvölkern Priester und Leviten erwählen werde, die am Heiligtum Dienst tun sollten⁵⁷. Eine für traditionelle Ohren unerhörte Nivellierung!⁵⁸ Dies bedeutet jedenfalls eine Änderung der gängigen Gliederung des Gottesvolkes in Priester, Leviten und Israeliten und den Eintritt von Heiden in dessen innersten Kreis⁵⁹. Will man nicht von einem Widerspruch zu Jes 56,7 ausgehen, so bedeutet Jes 66,21 mindestens eine Akzentverschiebung oder eine interpretierende Weiterführung⁶⁰. Ob V.23 auch in seiner

⁵³ KELLERMANN, Tritojesaja, 71. Dies ist ein gravierender Unterschied zu Sach 14,16: gegen KELLERMANN, ebd., 70.

⁵⁴ So WESTERMANN, ATD 19, 339; VERMEYLEN, Prophète, 501.514.

⁵⁵ So auch KELLERMANN, Tritojesaja, 73. Auch die Übersetzung in TgJes 66,20ff läßt keine eindeutige Entscheidung zu (Übersetzung bei CHILTON, Isaiah Targum). Bei literarkritisch einheitlicher Beurteilung geht GROSS, Wer soll YHWH verehren, 29, im Anschluß an FELDMANN von den Völkern aus; ebenso STECK, Abschluß, 95, im Anschluß an BEUKEN, Jesaja IIIA, 142f; anders KRAUS, Evangelium, 254, der an die heimkehrenden Exulanten denkt und 66,21 im Kontext von 61,6 sieht.

⁵⁶ Die Vokalisation der Masoreten von לְלוֹיִם לְכַהֲנִים jeweils mit Artikel bedeutet, daß die Ankommenen nur zu Dienern der Priester und Leviten gemacht werden (vgl. KOENEN, Ethik, 211 A.15). Dies dürfte schon den Versuch einer Abmilderung darstellen. Zur Übersetzung der Asyndese und dem Verständnis von לְלוֹיִם als Apposition s. KOENEN, ebd. V. 21 stellt m.E. jedoch keine Parallele zu Jes 60,9 dar, sondern geht weit darüber hinaus (gegen KOENEN, Ethik, 213).

⁵⁷ Vgl. WESTERMANN, ATD 19, 338. Weitere Argumente bei KELLERMANN, Tritojesaja, 73f; GROSS, Israel und die Völker, 163.

⁵⁸ HANSON, Dawn, 388, sieht in 66,21 „close resemblance to the tolerant spirit of Zech 14,20–21“ und eine Attacke gegen die zadokitische Priesterschaft (389).

⁵⁹ Vgl. WESTERMANN, ATD 19, 338.

⁶⁰ Vgl. KELLERMANN, Tritojesaja, 73.

heutigen Gestalt einen Umbau des Gottesvolkkonzepts voraussetzt⁶¹, kann nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden. V.22 bezieht sich vom Kontext her auf die neue Heilsgemeinde⁶². Ihr, dem neuen „Stamm“, wird verheißen, daß sie Bestand hat⁶³. V.23 heißt es, daß „alles Fleisch“ *wöchentlich* kommen wird, „um sich anbetend niederzuwerfen“ vor JHWH. Dies geht über die Pilgerfahrten in Sach 8,20–22; 14,16f hinaus⁶⁴ und setzt eine andauernde Teilnahme am Tempelgottesdienst voraus. Insgesamt bietet Jes 66,18–21.23 eine (endzeitliche) Aufhebung des Unterschiedes zwischen Israel und den Völkern, der Zion wird zum „Weltheiligtum“⁶⁵. Durch die Eingliederung einer Vielzahl von Menschen und der betonten Gleichstellung der Heiden auch hinsichtlich Priester- und Levitenschaft geht der Text noch über das zu Jes 56,3–8 Erhobene hinaus.

Jes 19,16–25⁶⁶

Der Text enthält 5 Sprüche (V.16f.18.19–22.23.24f), die inhaltlich nicht völlig kongruent sind und von denen der 4. und 5. aufeinander aufbauen⁶⁷. Die bisher z.T. festgestellte Jerusalem-Zentriertheit fehlt in diesem Text: Es wird keine Völkerwallfahrt zum Zion erwartet, sondern die Offenbarung Gottes vor den Ägyptern (V.21). Daraufhin werden diese sich zu JHWH bekehren. Für die Darbringung der Opfer wird es in Ägypten selbst einen Altar geben (V.19)⁶⁸. Damit steht auch das Jerusalemer Heiligtum nicht mehr unangefoch-

⁶¹ So ZENGER, Israel, 106.

⁶² Vgl. KOENEN, Ethik, 211; SEHMSDORF, Studien II, 573; KELLERMANN, Tritojesaja, 75.

⁶³ Die These einer Nachinterpretation, wonach Israel entgegen dem bisherigen Duktus eine Sonderstellung eingeräumt werde (WESTERMANN, ATD 19, 336), schafft mehr Probleme als sie lösen kann.

⁶⁴ Vgl. GROSS, Wer soll YHWH verehren, 30 A.54. Zu Pilgerfahrten von Heiden nach Jerusalem und der Frage der Teilnahme am Tempelkult s.o. S. 16 A.3.

⁶⁵ KELLERMANN, Tritojesaja, 76, mit berechtigtem Bezug auf Mk 11,15–17.

⁶⁶ Der Text ist nach GROSS, Wer soll YHWH verehren, 23, vermutlich älter als Jes 66,18–24. S. erneut DERS., Israel und die Völker, 150f.160f, hier jedoch rechnet er beide Texte derselben Redaktionsschicht zu; anders m.R. ZENGER, Israel, 107; STECK, Abschluß, 30.71.94.98f; DERS., Studien, 229.243: danach handelt es sich bei Jes 19,18–25 und 25,6–8 jeweils um eine späte redaktionelle „Einschreibung“ (STECK, Abschluß, 98) etwa aus der Mitte des 3. Jh. v.Chr. Zur Auslegung s. bes. WILDBERGER, BK X.2, 727–746; FEUILLET, Sommet; WILSON, In that Day; VOGELS, L'Égypte; MONSENGWO-PASINYA, Universalisme; SAYWER, People; WESTERMANN, Heilsworte, 72–74; RENAUD, Verhalten, 458–460; GROSS, Wer soll YHWH verehren, 15–22; ZENGER, Israel, 106; zuletzt HAUSMANN, Israel; DEISSLER, Gottesbund. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund: GROSS, Wer soll YHWH verehren, 11–14; DERS., Israel und die Völker, 153ff A.8.

⁶⁷ Vgl. WILDBERGER, BK X.2, 730.

⁶⁸ WESTERMANN, Heilsworte, 73, sieht im Hintergrund des Textes (wie schon bei Jes 66,18–24) Jes 45,20–25 stehen, wobei jedoch das „Motiv der Darbringung von Geschenken (an Könige) und von Opfergaben (an Heiligtümer) von Gästen oder Pilgern“ dahingehend abgewandelt sei, daß die Völker ein grundlegend gewandeltes Verhältnis zu Israel haben würden und in eine „gemeinsame Gottesbeziehung“ einträten. Ob hinter dem ‚Altar‘ der JHWH-Tempel in Leontopolis stand, kann man fragen; vgl. CLEMENTS, NCEB 12.1, 171.

ten im Zentrum. Und auch das Hl. Land wird erweitert, denn an der Grenze Ägyptens wird ein Steinmal für JHWH stehen (V.19b)⁶⁹. Auch Assur wird zusammen mit Ägypten Gott dienen⁷⁰. Es fällt auch auf, daß Ägypten und Assur nicht auf die Einhaltung der Tora verpflichtet werden.

Die Erwartung der Anerkennung JHWHs durch die Völker findet sich auch bei Dtjes und Ez⁷¹. Im vorliegenden 5. Spruch jedoch sehen wir eine sonst im AT in dieser Eindeutigkeit kaum belegbare, konsequente Übertragung des Gottesvolkkonzepts auf Assur und Ägypten⁷². Dabei stehen „mein Volk“ – „Werk meiner Hände“ – „mein Erbesitz“ miteinander in Parallele, ohne daß damit eine Steigerung beabsichtigt sein muß⁷³. Die LXX hat diese Spitze abgeschwächt, indem sie aus der Formulierung עַמִּי מִצְרַיִם וּמִצֻּפְתָּה יְרֵי אֲשִׁירָה – ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις gemacht hat⁷⁴. Die Erzfeindschaft zwischen Israel und Ägypten bzw. Israel und Assur wird aufgehoben sein, wenn „an jenem Tag“ ein Dreierbund zwischen Israel, Ägypten und Assur entsteht. Dabei könnte es sich um eine „eschatologische Projektion zeitgeschichtlicher Gegebenheiten“ handeln⁷⁵. Die Erwartung geht noch über Jes 66,18–24 hinaus. Jes 19,24.25 stellen jene Verse innerhalb des AT dar, die am weitesten gehen hinsichtlich des heilvollen Verhältnisses JHWH – Israel – Völker⁷⁶.

⁶⁹ Zur Deutung der מצבה (die LXX hat στήλη) als Grenzstein s. Gen 31,44–54 (dazu GAMBERONI, J., Art. מצבה, ThWAT IV, 1064–1074, hier: 1071); gegen WILDBERGER, BK X.2, 740, zu V.19. Aus V.20 geht m.E. eindeutig hervor, daß es sich nicht um ein Kultobjekt handeln kann; vgl. WILDBERGER, BK X.2, 740, zu V.20.

⁷⁰ עֹבֵד ist hier im Sinn des Opferdienstes zu verstehen; WILDBERGER, BK X.2, 740.

⁷¹ Ez 29,6.9.16; 30,8.19.25f; 32,15.19; WILDBERGER, BK X.2, 741.

⁷² Vgl. WILDBERGER, BK X.2, 745f; ZENGER, Israel, 107.

⁷³ Vgl. SCHREINER, Segen, 25; DEISSLER, Gottesbund, 17f; anders PROCKSCH, KAT IX, 254. WILDBERGER, BK X.2, 746: „vielleicht“ soll durch נחלה eine „noch engere Verbindung“ JHWHs zu Israel bezeichnet werden; vgl. GROSS, Wer soll YHWH verehren, 20.

⁷⁴ Dies mag durchaus von V.18 her mitbegründet sein, insofern die Diasporajuden sich hier angesprochen fühlen konnten. Dennoch handelt es sich um eine Abschwächung der prophetischen Aussage. Vgl. dazu HANHART, Bedeutung, 74f. Zur LXX-Version von V.24f s. SEELIGMANN, Version, 117. Auch der Targum schwächt den MT ab: „Gesegnet mein Volk, das ich aus Ägypten herausgeführt habe. Weil sie vor mir schuldig geworden sind, habe ich sie nach Assur ins Exil geführt. Aber jetzt, da sie umgekehrt sind, werden sie genannt mein Volk und mein Erbesitz Israel“ (Übersetzung nach GROSS, Wer soll JHWH verehren, 14). Der Text wird „seiner Tendenz, die kultische YHWH-Beziehung über Israel hinaus auf andere Völker auszudehnen, entkleidet“ (GROSS, Wer soll YHWH verehren, 14; vgl. STENNING, Targum; CHILTON, Isaiah Targum, 39). WILSON, In That Day, 83, weist ausdrücklich darauf hin, daß 1QJes^a in V.23–25 mit dem MT übereinstimmt. Zur Deutung und Bedeutung des Textes bei Josephus, Bell 7,432 und Josephus, Ant 13,62–68 s. GROSS, Israel und die Völker, 158 A.14.

⁷⁵ STECK, Abschluß, 98. Nach GROSS, Wer soll YHWH verehren, 16, handelt es sich jeweils um Chiffren, die für Ptolemäer und Seleukiden stehen.

⁷⁶ Die von KAISER, ATD 18, 90, festgestellte Alternative zwischen einem Israel als einer „irdische[n] Größe unter anderen oder auf Kosten anderer“ und einem Israel, „das seine Existenz und seine Existenzberechtigung in seiner bisherigen Absonderung von den Völkern allein seiner Antwort auf Gottes Ruf verdankt“, scheint mir jedoch in den Text eingetragen. Gegen

Dabei fragt es sich, wie das Verhältnis vorzustellen ist, das sich zum Segen der ganzen Erde auswirken soll: Ist Israel als Segensmittler gedacht? Logisches Subjekt von V.25b ist eindeutig Israel. Es liegt vermutlich analog Sach 8,13 ein Anklang an Gen 12,3 (vgl. Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14 s.u.) vor⁷⁷. Jedoch ist das Problem Israel und die Völker auch damit keineswegs gelöst: Die Aussage ist in sich unausgeglichen. Einerseits wird Ägypten ein JHWH-Volk, andererseits bleibt Israel Volk JHWHs. Ein Oberbegriff, der beide zusammenfassen könnte, wird nicht gebildet⁷⁸. Jes 19,24f denkt nur von Gott her: „Auf YHWH hin wird Ägypten in Zukunft ein eigenes YHWH-Volk sein.“⁷⁹ Nach Groß führt dies „zur Konzeption mehrerer YHWH-Völker, einem Unding, das freilich im Alten Testament nicht ausformuliert wurde“⁸⁰. „Israel wäre Gefahr gelaufen, seine Identität zu verlieren und in den Völkern aufzugehen, ohne daß man die daraus entstehende höhere Einheit begrifflich hätte fassen können.“⁸¹ Doch kann diese negative Konsequenz nicht das letzte Wort sein. Es sollte dem Apostel vorbehalten sein, hier eine Antwort zu geben.

Ps 87,4–6

Ähnlich wie in Jes 19 werden auch in Ps 87 neben Philistää, Tyrus und Kusch an erster Stelle Rachab (Ägypten) und Babel, die Erzfeinde Israels, als solche angeführt, die JHWH bekennen. Aus V.4–6 scheint die Vorstellung zu sprechen, daß der Zion sich als die Mutter aller Menschen herausstellen wird⁸².

Die Interpretation steht jedoch vor großen Schwierigkeiten, da die Anordnung der Verse wahrscheinlich durcheinandergelassen ist⁸³.

Universalismus in Jes 19,24f votiert M. HARL, in: HARL, M./DORIVAL, G./MUNNICH, O., *La Bible Greque des Septantes*, Paris 1988, 217.

⁷⁷ So GROSS, *Weltherrschaft*, 61; SCHREINER, *Segen*, 20–26; WEHMEIER, *Segen*, 87f; KAISER, *ATD* 18, 86A.5.91; PREUSS, *Theologie II*, 322; DEISSLER, *Gottesbund*, 18; von WILDBERGER, *BK X.2*, 729.745, erwogen; von GROSS, *Wer soll YHWH verehren*, 21; RENAUD, *Verhalten*, 459, abgelehnt. Zu den möglichen Übersetzungsvarianten von V.25 s. SCHREINER, *Segen*, 24. Daß die Rede vom Segen durch Israel auf eine bleibende Vorrangstellung Israels hindeuten soll (so MARTIN-ACHARD, *Israël*, 44; ähnlich DEISSLER, *Gottesbund*, 18), scheint mir eine Überinterpretation. Der Beitritt Israels als Dritter im Bund wirkt sich segensreich für die ganze Erde aus. Und nach V.25 ist es JHWH Zebaoth selbst, der „die Erde segnet, indem er spricht ...“ (mit LXX ist בְּרַכָּה mit Suffix, das sich auf „Erde“ bezieht, statt בְּרַכּוּ zu lesen; vgl. WILDBERGER, *BK X.2*, 729). Man sollte daher auch nicht wie PREUSS, *Theologie II*, 321, bei Jes 19,24f von Israel als dem „eigentliche[n] Heilsempfänger“ sprechen.

⁷⁸ Anders z.B. SCHREINER, *Berufung*, 110; DERS., *Segen*, 22.

⁷⁹ GROSS, *Wer soll YHWH verehren*, 21.

⁸⁰ GROSS, *Wer soll YHWH verehren*, 21; DERS., *Israel und die Völker*, 157.

⁸¹ GROSS, *Wer soll YHWH verehren*, 22; DERS., *Israel und die Völker*, 158f.

⁸² Der Psalm gehört zur Gruppe der Korachpsalmen, wobei vom Formalen her Ps 42–49.84f.87f als „geschlossene Sammlung“ anzusprechen sind; WANKE, *Zionstheologie*, 21f.31. Die Korachiten sind eine am nachexilischen Tempel angestellte „Sängergilde“; WANKE, ebd.

⁸³ Vgl. KRAUS, *BK XV.2*, 600; s. die Rekonstruktion ebd., 600f. Sie entspricht in der Abfolge im wesentlichen der bei WANKE, *Zionstheologie*, lediglich V.3 und V.7 sind umgestellt. WAN-

Nach R. Kittel haben wir es mit einem „Wallfahrtslied der Proselyten“ zu tun⁸⁴. H.-J. Kraus deutet dagegen die Mutterschaft Zions allein auf die zerstreuten Israeliten⁸⁵. Doch sind seine Gründe nicht durchschlagend: (1) Zwar sind es die Israeliten, die nach Jes 60,4ff auf dem Zion zusammenkommen werden, jedoch sind die Völker mit dabei, und nach Jes 25,6–8 werden ausdrücklich auch die Völker dort von JHWH versammelt werden. (2) Die Anleihe bei jener mythologischen Vorstellung, wonach Israel aus einem Felsen gehauen sei (Jes 51,1f; Dtn 32,18), ist zur Interpretation von Ps 87 nicht notwendig. Nach der von H.-J. Kraus vorgelegten Rekonstruktion der Reihenfolge der Stichen⁸⁶ handelt es sich in V.4a.5a um eine steigernde Aussage gegenüber 6a.4b.6b: „JHWH zählt bei der Niederschrift Völker auf: Dieser ist da, jener dort geboren.“⁸⁷ Dahinter steht die Vorstellung der Verzeichnung der Völker im Himmelsbuch⁸⁸. Dann aber sind V.4a.5a am besten als universalistische Aussage zu verstehen, wonach Menschen aus den verschiedensten Ländern für JHWH gewonnen wurden und nun im Lebensbuch verzeichnet sind: „Ich nenne Rachab und Babel als meine Bekenner, auch Philistää, Tyrus samt Kusch. Doch Zion nenne ich Mutter, Mann für Mann ist dort geboren“⁸⁹. Damit gewinnen die von H.-J. Kraus genannten – aber dann doch abgelehnten – Parallelen Jes 49,20ff; 54,1ff; 56,4ff; 66,7ff an Plastizität: „Die Kinder, die Zion geboren werden, sind Heiden, die sich Israel angeschlossen haben“⁹⁰. Ob es sich dabei um Proselyten handelt und unter welchen Bedingungen eine Aufnahme geschah, dürfte kaum zu entscheiden sein, da der Text dafür keinen Anhalt bietet. Bedeutsam an diesem Text ist jedoch v.a. die Aufnahme von Erzfeinden in die Reihe derer, denen Zion Mutter ist.

Jes 25,6–8

Ein weiterer Text, der von einer (endzeitlichen) Gleichstellung Israels und der Völker ausgeht, findet sich in Jes 25,6–8, dem „Freudenmahl auf dem Zion“⁹¹. Die Verse gehören in den Zusammenhang der Jesaja-Apokalypse und stellen

KE hat jedoch im Anschluß an SCHMUTTERMAYR אִם ausgeschieden und liest statt אִם אִם, d.h. auch er kommt ohne Konjekturen nicht aus (WANKE, Zionstheologie, 22). אִם wird dabei erschlossen aufgrund der LXX, die μήτηρ Σιών bietet. Am meisten leuchtet die Konjekturen von DUHM ein, der sich auch KRAUS, BK XV.2, 600, anschließt, wonach der ursprüngliche Text אִם אִם אִם gelautet haben dürfte; vgl. auch PREUSS, Theologie II, 322.

⁸⁴ KITTEL, KAT XIII, 289; ähnlich auch WEISER, ATD 15, 380f.

⁸⁵ Vgl. KRAUS, BK XV.2, 604f.

⁸⁶ Vgl. KRAUS, BK XV.2, 600f.

⁸⁷ Übersetzung in Anlehnung an KRAUS, BK XV.2, z.St.

⁸⁸ Vgl. KITTEL, KAT XIII, 290.

⁸⁹ Übersetzung in Anlehnung an KITTEL und KRAUS.

⁹⁰ So die abgelehnte Meinung bei KRAUS, BK XV.2, 605; dagegen PREUSS, Theologie II, 322.

⁹¹ WILDBERGER, BK X.2, 959. Zur Frage der Beziehung von Jes 25,6–8 zu Mt 8,11f par, s. ZELLER, Logion, passim; SCHREINER, Berufung, 109f; LUZ, EKK I.2, 13f.

vermutlich einen der jüngsten Texte des Jesajabuches dar⁹². Die universale Perspektive ist kaum mehr zu überbieten: Das Freudenmahl soll für alle (!) Völker stattfinden. Es wird eine „Überhöhung wie Ausweitung des Bundesmahles Israels auf dem Sinai sein“ (Ex 24,10f)⁹³.

Der Text schließt an den in Jes 24,21–23 verkündeten Antritt der Königsherrschaft JHWHs an⁹⁴. Alle Völker sollen Anteil bekommen an einem opulenten Mahl, das JHWH bei seiner Thronbesteigung und der endgültigen Aufrichtung der Gottesherrschaft ausrichten wird. Zwar handelt es sich hier um den einmaligen Akt eines „Krönungsmahles“, und an eine Aufnahme der Völker ins Gottesvolk ist nicht gedacht, jedoch werden die Völker, indem sie am Mahl teilnehmen, faktisch dem Gottesvolk gleichgestellt. Die Bestimmung, daß kein Unbeschnittener am Opfermahl teilnehmen darf, wird damit überholt. „Mit dieser Mahlgemeinschaft sind die Völker in die Gottesgemeinschaft aufgenommen“⁹⁵.

Die LXX hat dem Text die auch die Völker heilvoll betreffende Spitze teilweise gebrochen:

„(6) καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ ὄρος τοῦτο. πίονται εὐφροσύνην, πίονται οἶνον, κρίσονται μύρον. (7) ἐν τῷ ὄρει τούτῳ παράδος ταῦτα πάντα τοῖς ἔθνεσιν· ἡ γὰρ βουλή αὕτη ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη. (8) κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, καὶ πάλιν ἀφεῖλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου· τὸ ὄνειδος τοῦ λαοῦ ἀφεῖλεν ἀπὸ πάσης τῆς γῆς, τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν.“

Es fehlt v.a. in V.6 die Aussage, daß es sich um ein Freudenmahl handelt, das JHWH eigens für die Völker veranstalten wird, in V.7 die Entfernung der Hülle vom Angesicht der Völker und in V.8 die Vernichtung des Todes „für immer“.

Ps 25,12–15

N. Lohfink hat jüngst mit Ps 25 noch einen Beleg in die Diskussion gebracht, der in der Forschung in diesem Zusammenhang noch nicht gesehen wurde. Aufgrund sprachlicher und formaler Indizien⁹⁶ ist die Entstehung des Psalms vermutlich nachexilisch anzusetzen⁹⁷.

⁹² STECK, Abschluß, 30, setzt den Text gleichzeitig mit Jes 19,18–25, d.h. zu Beginn des 3. Jhs. v. Chr. an; vgl. DERS., Heimkehr, 40A.5.64.75A.81.90. Zum redaktionellen Ort des Textes s. auch o. zu 19,18–25; zur Jes-Apokalypse s. PREUSS, Theologie II, 300f (Lit.).

⁹³ PREUSS, Theologie II, 322, im Anschluß an WILDBERGER, Freudenmahl.

⁹⁴ Vgl. KAISER, ATD 18, 161; WILDBERGER, BK X.2, 960.968.

⁹⁵ KAISER, ATD 18, 161. Der Text dürfte zudem den biblischen Kardinalbeleg für die frühjüdische und rabbinische Vorstellung vom eschatologischen Mahl darstellen: vgl. 1Hen 62,14; slHen 42,3ff (SOKOLOV = BILL. IV.2, 1138 A.1); mAv III,17f; weitere Belege bei BILL. IV.2, 1154–1159 (zum Leviathan-Mahl s. auch unten).

⁹⁶ S. insbesondere den alphabetischen Zeilenanfang.

⁹⁷ KRAUS, BK XV.1, 209.

Bevor wir zu den inhaltlichen Aussagen des Psalms kommen, ist kurz auf die durch Lohfink und andere praktizierte Methode der Psalmenexegese einzugehen. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die einzelnen Psalmen im Rahmen ihrer redaktionellen Stellung im Psalmenbuch und als Elemente kleinerer Sammlungen betrachtet, wobei sie davon ausgeht, daß die Sammler von ganz bestimmten theologischen Ideen geleitet waren. Dies führt dazu, daß die Einzelaussage eines Psalms eine neue Zuspitzung erfährt, die zwar nicht explizit ausgesprochen zu sein braucht, jedoch aufgrund der redaktionellen Stellung evident wird⁹⁸.

Wie Lohfink aufgrund seiner den redaktionellen Ort einbeziehenden Methode herausgearbeitet hat, muß Ps 25 in seiner Beziehung zu Ps 24 und 26 im Zusammenhang der „Völkerwallfahrt zum Zion“ gelesen werden und zwar als Gebet aus den Völkern⁹⁹. Das aber bedeutet, daß in V.12–14 „für die Endzeit der Geschichte auch den Menschen aus den Völkern Anteil an Israels »Bund« zugesprochen“ wird¹⁰⁰. Insofern geht auch Ps 25 über die Völkerwallfahrt als Ankunft am Zion und Huldigung des Gottes Israels hinaus, da die Ankommenden Aufnahme in das Gottesvolk finden, ja sogar Anteil am Land bekommen: „Wer ist der Mann, der Gott fürchtet? Ihm zeigt er den Weg, den er wählen soll. Dann wird er wohnen im Glück. Seine Kinder werden das Land besitzen. Die sind Vertraute des Herrn, die ihn fürchten; er weiht sie ein in seinen Bund.“¹⁰¹ „Die Verheißung des Bundes Israels auch für die Völker, die Ps 25 also umschließt, ist ... in der ganzen hebräischen Bibel einmalig.“¹⁰² Sie ist sachlich vergleichbar mit Sach 2,15; Jes 56,3–8 und Jes 19,24f. Es ist bedeutsam, daß es analog Jes 56 in Ps 25 konkret um die Teilnahme am Tempelgottesdienst geht, d.h. um die Frage, ob die Tempelschranken überschritten werden dürfen und die Heiden in die Heilsgemeinde Israels integriert werden. Die Möglichkeit einer Teilhabe am Land für Fremde ist (außer Ez 47,22f) eine singuläre Bestimmung¹⁰³.

Das Recht dieser Exegese Lohfinks hängt entscheidend an seinem Verständnis von Ps 24,4–6 und der von ihm postulierten Theologie der Psalmen Sammlungen. Dies kann hier nicht weiterverfolgt werden¹⁰⁴. Das stark Hypothetische solcher Auslegung liegt jedoch (bislang noch) offen zutage. Dies gilt auch für den folgenden Versuch von Zenger.

⁹⁸ Zu dieser Methode der Psalmenexegese s. u.a. BRENNAN, Harmonies; SCHREINER, Stellung; ZENGER, Psalmenauslegung; DERS., Beobachtungen; LOHFINK, Der neue Bund; DERS., Beobachtungen.

⁹⁹ Für den Einzelnachweis, der hier nicht wiederholt zu werden braucht, s. LOHFINK, Der neue Bund. Entscheidend ist hierbei die Beobachtung, daß in Ps 24,6 von „Jakob“ und nicht vom „Gott Jakobs“ die Rede ist. LOHFINK folgert daher, daß Ps 25 Ausdruck des Gebets der Völker sei, „wenn sie ‚in den späteren Tagen‘ zum Zionsheiligtum kommen“ (122).

¹⁰⁰ LOHFINK, Der neue Bund, 127.

¹⁰¹ Ps 25,12–14 nach der Übersetzung der Neuen Jerusalemener Bibel.

¹⁰² LOHFINK, Der neue Bund, 130; s. jedoch unten – gleich anschließend – zu Ps 100,3!

¹⁰³ S. dazu unten zu Gal 3,29, S. 228ff.

¹⁰⁴ Gleichfalls kann die interessante Frage hier nicht diskutiert werden, welche Rückschlüsse die Tatsache, daß in 11QPs^a die Reihenfolge der Psalmen gegenüber unserem Psalmenbuch völlig verändert ist, auf die Kanonisierung zuläßt.

Ps 100,3

Einen weiteren, ebenfalls im Zusammenhang des Verhältnisses JHWH – Israel – Völker bislang kaum gesehenen Text¹⁰⁵ hat E. Zenger unter Aufnahme einer Beobachtung Lohfinks zur Diskussion gestellt¹⁰⁶: Ps 100,3. Es handelt sich bei Ps 100 um ein „gewiß nachexilische[s]“ Produkt¹⁰⁷. Voraussetzung für Zengers Auslegung ist die These, daß es im „theologischen Programm des 4. Psalmenbuches (Ps 90–106)“ um Israel und die Völker gehe, die gemeinsam Gott anbeten¹⁰⁸.

Psalm 100 beginnt mit drei Imperativen, JHWH als König zu huldigen, ihm zu dienen und vor ihm zu erscheinen. An wen richten sich die Aufforderungen? Üblicherweise werden sie auf die Jerusalem-Wallfahrer bezogen¹⁰⁹. Die Bezüge zu Ps 93–99, insbesondere die wörtliche Aufnahme von Ps 98,4a in Ps 100,1 und der gute Anschluß an Ps 99, sowie die Anspielung von Ps 100,5 auf die Psalmengruppe 46–48 machen es jedoch wahrscheinlich, daß Ps 100 sich an Heidenvölker richtet: „Die gesamte Völkerwelt [wird] dazu aufgerufen, bei einer großen ‚Völkerwallfahrt‘ zum Zion JHWH als ihren König anzunehmen“¹¹⁰. Das hat zur Folge, daß die sonst für Israel reservierte Würde als Bundesvolk in V.3 auf die Völker ausgedehnt wird. Die zur Huldigung anwesenden Völker werden nun eingeladen, in die Tore und Vorhöfe des Tempels einzutreten (V.4). Und sie tun es und preisen den Gott Israels mit einem Kehrvers, der mehrfach in der Bibel zitiert wird (V.5; vgl. Jer 33,11; Ps 106,1; 107,1; 118,1f; 136,1f; 1Chr 16,34; 2Chr 5,13; 7,3; 20,21; Esr 3,11; 1Makk 4,24). Sie übernehmen damit „die Mitte des Credo Israels“¹¹¹, was als „eine der spektakulärsten theologischen Aussagen der hebräischen Bibel“ beurteilt werden muß¹¹².

¹⁰⁵ Die Ausführungen von ZENGER gehen weit über das hinaus, was bislang dazu erörtert wurde; vgl. ZELLER, Logion, 227; KRAUS, BK XV.2, z.St. Zu den methodischen Prinzipien s.o. zu Ps 25.

¹⁰⁶ LOHFINK, Universalisierung, 174; ZENGER, Israel, 246ff; Zustimmung bei GROSS, Israel und die Völker, 160.

¹⁰⁷ ZENGER, Israel, 246, im Anschluß an LOHFINK. Dieser nennt als wichtigstes Indiz dafür die Zusammensetzung aus „stereotypem, im Psalter vielfach begegnendem Wortmaterial“; LOHFINK, Universalisierung, 174.

¹⁰⁸ ZENGER, Israel, 246ff.

¹⁰⁹ GUNKEL, Psalmen, 432; KRAUS, BK XV.2, 687.

¹¹⁰ ZENGER, Israel, 247.

¹¹¹ ZENGER, ebd., 250. Die von ZENGER, ebd., 250–253, aus Gründen der Komposition von Ps 93–100.101–104 vorgeschlagene Beziehung von Ps 103 ebenfalls auf die Völker, hat nicht die gleiche Evidenz wie die Ausführungen zu Ps 100, bedeutet auch nicht, daß der Psalm ursprünglich die Völker im Blick hatte (s. ebd., 252 A.68) und bleibt daher hier außer Betracht.

¹¹² ZENGER, Israel, 248. Neben Detailfragen stellt sich freilich auch hier das grundsätzliche Problem, ob von einer bewußten theologischen Programmatik einzelner Psalmenbücher ausgegangen werden kann.

Ps 47,10

Ein Text, der eine der Bezeichnung „Gottesvolk“ analoge Begrifflichkeit auf Heiden anwendet, findet sich noch in Ps 47,10:

„Die Fürsten der Völker (עמים) sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams (עם אלוהי אברהם). Denn Gott gehören die Mächte; er ist hoch erhaben.“

Die LXX korrigiert אֱמֻמֹּת אֱלֹהֵי אֲבְרָהָם in μετά τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ, weshalb H.-J. Kraus Haplographie annimmt und „als Volk ...“ durch „mit dem Volk ...“ ersetzt¹¹³. Doch muß man eher damit rechnen, daß der LXX die Aussage des MT zu weit ging (vgl. oben zu Jes 19,16–25) und deshalb eine bewußte Korrektur erfolgte¹¹⁴.

Die Forschungslage zu Ps 47 ist in jeder Hinsicht umstritten¹¹⁵. Dies gilt schon für den Aufbau: Gliedert sich der Psalm nach den einen in „zwei gleich lange Strophen von je zehn Stichen“ (V.2–6.7–10), die „jeweils dem Strukturschema des sog. imperativischen Hymnus“ folgen¹¹⁶, so sehen andere zwei Strophen bestehend aus V.2–5 und V.6–10¹¹⁷. Es setzt sich fort in der Frage, ob es sich um eine kultdramatische Vergegenwärtigung der Inbesitznahme des Zion mittels der Ladeprozession handelt¹¹⁸ oder um die Deutung der Erhabenheit JHWHs „vom Vorgang des ‚Aufstiegs‘ zum ‚Thron seiner Heiligkeit‘“, d.h. „von seiner *Inthronisation als Königsgott* bzw. der *Inbesitznahme des Zion*“ her¹¹⁹.

In seinem Interpretationsvorschlag geht Zenger davon aus, daß der Psalm zwar ursprünglich aus vorexilischer Zeit stammt, jedoch eine nachexilische Bearbeitung erfahren hat, zu der auch V.10 zu rechnen ist¹²⁰. Durch diese Bearbeitung werde der Psalm zu einem „theologischen Programmtext“¹²¹, der in V.10 seinen Höhepunkt habe. „Insofern die ‚Edlen der Völker‘ sich von ihren Göttern abkehren und JHWH den einzig wahren Gott als ihren Gott-König anerkennen, werden bzw. sind sie ‚Volk des Gottes *Abrahams*“¹²². Es

¹¹³ Vgl. KRAUS, BK XV.1, 348; zur Textkritik s. DELITZSCH, Psalmen, 350. Nach SCHAPER, Psalm 47, 262, ergäbe sich bei Annahme von Haplographie „ein unwahrscheinliches stilistisches Ungetüm“.

¹¹⁴ Dies wird bestätigt von JEREMIAS, Königtum, 51 A.4: אֱמֻמֹּת wird im AT stets mit אֱלֹהֵי, אֱלֹהֵי oder אֱלֹהֵי konstruiert, nicht aber mit אֱמֻמֹּת.

¹¹⁵ Vgl. dazu ZENGER, Gott Abrahams, 413–419, mit breiten Literaturhinweisen; zuletzt SCHAPER, Psalm 47.

¹¹⁶ ZENGER, Gott Abrahams, 419, im Anschluß an CRÜSEMANN; so auch JEREMIAS, Königtum, 50f.

¹¹⁷ Vgl. JANOWSKI, Königtum, 438f, im Anschluß an SIBINGA (ebd., A.200).

¹¹⁸ So JEREMIAS, Königtum, 65.

¹¹⁹ So JANOWSKI, Königtum, 441, kursiv im Original.

¹²⁰ Vgl. ZENGER, Gott Abrahams, 425f; anders JEREMIAS, Königtum, 69, im Anschluß an BEAUCAMP; bei JEREMIAS, ebd., A.30, weitere Autoren, die von vorexilischer Entstehung ausgehen. JANOWSKI, Königtum, 437: nachexilisch mit „?“.

¹²¹ ZENGER, Gott Abrahams, 426.

¹²² ZENGER, Gott Abrahams, 429; vgl. so schon SCHREINER, Segen, 13; DERS., Berufung, 101f, der in V.10 die Völker und das Gottesvolk zu einer Kultgemeinde vereinigt sieht. SCHREINER konzidiert jedoch, daß der Heilsempfang für die Völker nicht direkt ausgesprochen sei

geht dabei (auch im unkorrigierten MT) nicht um das Thema der Aufnahme von Heiden ins Gottesvolk, wie schon die Bezeichnung der Völker als eigenständige עַמִּים nahelegt, sondern darum, daß die Völker dem Gottesvolk gleichgestellt werden. Über das Verhältnis zu Israel ist dabei nichts ausgesagt¹²³.

Gen 12,1–3 (parr)

Als letzter Beleg bei der Suche nach atl. Aussagen zur Eingliederung oder Gleichstellung von Heiden soll noch Gen 12,1–3 betrachtet werden. Der Text nimmt eine besondere Stellung ein, denn er begegnet in Variationen mehrfach im AT (und dann später in den Apokryphen) und hat schon innerhalb des AT eine Wirkungsgeschichte (vgl. Jes 19,24; Sach 8,13; Jer 4,2; Ps 72,17)¹²⁴.

Die Frage der Datierung ist in der Forschung gegenwärtig umstritten. Die Zuweisung des Textes zur Quellschrift J(ahwist) und dessen zeitliche Ansetzung ins davidisch-salomonische Großreich erfährt zunehmend Widerspruch¹²⁵. Dies kann hier nicht entschieden werden¹²⁶.

Doch abgesehen von der Frage der zeitlichen Einordnung von Gen 12,1–8*: Wie ist V.2f inhaltlich zu verstehen? Die traditionelle Auslegung deutet die

(Segen, 13). JEREMIAS, *Königtum*, 65ff, sieht einen Unterschied zwischen dem Rahmen und dem Corpus des Psalms: im Corpus würden die Völker als Unterworfenen begegnen, im Rahmen würden sie „zur Teilnahme am Festgottesdienst Israels gerufen“ (66, vgl. 69). Der Unterschied zu Israel bleibe jedoch erhalten: „unser Gott“, V.7.

¹²³ So m.R. ZENGER, *Gott Abrahams*, 429; die Auskunft von ZELLER, *Logion*, 226f, daß nur gesagt sei, die Völker könnten sich der Herrschaft JHWHs nicht entziehen, greift zu kurz. Nach JEREMIAS, *Königtum*, 67f, schließen V.10b wie auch der Kontext die Annahme aus, daß es sich um eine Aufhebung der Grenze zwischen Israel und den Völkern handeln könne. Möglicherweise verbanden sich jedoch mit dem Abschluß des Psalms für Spätere Hoffnungen auf universale Anerkennung des Gottes Israels.

¹²⁴ Dazu SCHREINER, *Segen*, 12–31; anders SCHMITT, *Josephsgeschichte*, 170.

¹²⁵ Vgl. KÖCKERT, *Vätergott*; BLUM, *Komposition*, bes. 298ff.339ff.353ff; DERS., *Studien*; RENDTORFF, *Problem*, 40ff; SCHMITT, *Josephsgeschichte*, 100–116.169–173.

¹²⁶ Jüngst hat L. SCHMIDT mit bedeutenden Gründen dafür votiert, daß es sich in Gen 12,1–8* – wenn auch nicht unbedingt um einen Text aus dem 10. Jh. v.Chr. – so doch in jedem Fall um einen vorexilischen Text handelt; SCHMIDT, *Väterverheißungen*, 1–27. Nach SCHMIDT liegt in Gen 12,1–4a.6a.7.8 und Gen 28,13f die gleiche literarische Schicht vor, die Abraham- und Jakobüberlieferungen enthielt. Diese Schicht sei älter als die Landzusage als Schwur (vgl. Dtn 1,35 etc.). Insofern sei Gen 13,14–17 von Gen 28,13f abhängig. Die Landzusage in ihrer einfachen Form muß schon dem DtrH bekannt gewesen sein, ist also in jedem Fall vor 550 v.Chr. anzusetzen, auch wenn damit noch keine Ansetzung eines jahwistischen Geschichtswerks und schon gar nicht dessen Entstehung im 10./9. Jh. v.Chr. präjudiziert ist. Anders SCHMITT, *Josephsgeschichte*, 170ff: nach ihm stammt die Vorstellung, daß ein Mensch zum „Segen“ werde, aus der Königsideologie (vgl. Ps 21,7 vorexilisch, ebd., 170). Sie sei dann nachexilisch auf das Volk übertragen worden (ebd., 170f). SCHMITT sieht von hier aus Gen 12,2f wie auch Sach 8,13; Jes 19,24; Ps 37,26 in der Wirkungsgeschichte von Ps 21,7. Ähnlich die Argumentation bei KÖCKERT, *Vätergott*, 294–299: er verortet Gen 12,2f nachexilisch zwischen Sach 8,13 und Jes 19,24 (ebd., 298f), was nicht unplausibel erscheint.

Verse im Sinn einer universalistischen Segenszusage, die die Segensmittlerschaft Abrahams für alle Völker beinhaltet¹²⁷. Doch handelt es sich in V.3b, „in dir sollen sich Segen wünschen alle Sippen¹²⁸ des Erdbodens“¹²⁹, wirklich um eine alle Völker einschließende, universalistische Aussage?

Im Gegensatz zur Verwendung in der Urgeschichte hat ארצה in V.3 nicht den Sinn „Ackerboden“, „Krume des Ackers“, sondern meint in der Tat „die ganze Erde“¹³⁰. Der Sinn wird deutlicher, wenn V.3 im Zusammenhang mit V.2b gelesen wird: „du sollst ein Segen sein“ bzw. „sei ein Segen“¹³¹. Die Diskussion drehte sich lange um die Übersetzung von ארצה. Doch die Entscheidung, das verwendete Nif'al in V.3b reflexiv oder passiv (bzw. rezeptiv) zu verstehen, bedeutet keinen prinzipiellen Unterschied¹³². Die reflexive Übersetzung ist die philologisch wahrscheinlichere, doch sie „sagt in Wirklichkeit nicht weniger als die passive oder rezeptive. Wenn ‚die Geschlechter der Erde‘ sich ‚in Abraham segnen‘, d.h. sich unter Nennung seines Namens Segen wünschen (...), so ist dabei natürlich vorausgesetzt, daß sie dann auch Segen empfangen. Wo man sich mit dem Namen Abrahams segnet, da wird tatsächlich Segen verliehen und Segen empfangen.“¹³³ Die Übersetzung ändert somit am universalistischen Sinn nichts. Jedoch ist zu fragen, worin die eigentliche Spitze der Segenszusage und damit der „Verkündigungswille“¹³⁴ des Erzählers zu suchen ist¹³⁵. Ist es wirklich der Segen für die Völker, also die Segensmittlerschaft Abrahams/Israels?

Nach der Auslegung von H.W. Wolff ist die eigentliche Absicht des Verfassers, seinen Hörern – antithetisch zu dem in Gen 2–11 Erzählten – zu sagen, was „alle Sippen der Erde“ brauchen, nachdem in der Urgeschichte das ‚Warum‘ geklärt wurde: nämlich Segen; und daß dieser Segen durch Israel zu den

¹²⁷ Vgl. v.a. WOLFF, Kerygma.

¹²⁸ Zum Begriff s. ZOBEL, ThWAT V, 86–93, bes. 92f.

¹²⁹ Zur Übersetzung s. unten.

¹³⁰ Vgl. CRÜSEMANN, Eigenständigkeit, 17.

¹³¹ Die LXX hat ארצה abgeändert in εὐλογητός, die Vulgata in *benedictus*, Targum und die syrische Übersetzung lesen ארצה, was jeweils keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit hat. Auch die Änderung von ארצה in ארצה (so der Apparat in BHS; GUNKEL, GIESEBRECHT u.a. [s. dazu SCHREINER, Segen, 4 A.10]) ist eine sekundäre Glättung.

¹³² Vgl. dazu im einzelnen WESTERMANN, BK I.2, 175f; SCHMITT, Josephsgeschichte, 103 A.45; KÖCKERT, Vätergott, 298 A.657.

¹³³ WESTERMANN, BK I.2, 176.

¹³⁴ Zu diesem Begriff s. WOLFF, Kerygma, 350.

¹³⁵ Seitdem die Zuordnung von Gen 12,1–3 zum jahwistischen Geschichtswerk und dessen Ansetzung ins davidisch-salomonische Großreich in Frage gestellt wurde, wurde auch Gen 12,1–3 als „Kerygma des Jahwisten“, so wie es H.W. WOLFF noch formulieren konnte, problematisch. Doch selbst bei Zuordnung von 12,1–3 zu einem „jahwistischen Geschichtswerk“ stellt sich die Frage nach dem Verkündigungswillen in Gen 12,1–3 neu.