

KNUT BACKHAUS

# Gottes nicht bereuter Bund

Alter und neuer Bund in der Sicht  
des Frühchristentums

## *I. Problemhorizont<sup>1</sup>*

Ausgerechnet im Januar 1933 wurde ein erster Schritt zu dem hin gewagt, was man heute jüdisch-christlichen Dialog nennt. In diesem für das deutsche Judentum so verhängnisvollen Monat trafen sich im Jüdischen Lehrhaus zu Stuttgart der christliche Neutestamentler *Karl Ludwig Schmidt* und der jüdische Religionsphilosoph *Martin Buber*<sup>2</sup>. Im Verlauf der Diskussion erzählt Buber von einem Besuch des Wormser Domes - für ihn in seiner Erhabenheit ein Symbol des Christentums. Als Kontrast setzt er seinen Gang zum Wormser Judenfriedhof dagegen, in dem sich für ihn - wohlgermt: Anfang 1933 - die Glaubenserfahrung seines Volkes verdichtet:

---

<sup>1</sup> Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung meiner "Antrittsvorlesung als Privatdozent" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 8. November 1994. Diese Vorlesung markierte das Ende meiner Zeit unter der Ägide des Jubilars. Was sich in diesem Beitrag spiegelt - das Interesse an der Bundestheologie, die christologische Option, die Aufmerksamkeit für Paulus - gehört zu dem vielen, was ich - neben der weitherzigen Freundschaft - meinem verehrten exegetischen Lehrer Karl Kertelge verdanke. - Aus Platzgründen kann die einschlägige Literatur hier nur höchst fragmentarisch angeführt werden. Darum sei allgemein auf meine Habilitationsschrift "Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die διαθήκη-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte", Münster 1993, verwiesen (Lit.). Sie erscheint in Kürze in der Reihe "Neutestamentliche Abhandlungen" (Münster: Aschendorff); der theologiegeschichtliche Teil wird, sofern er nicht direkt Hebr berührt, gesondert veröffentlicht.

<sup>2</sup> Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund dieses Gesprächs vgl. *E.W. Stegemann*, Auf dem Weg zu einer biblischen Freundschaft. Das Zwiegespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt, in: H. Kremers - J.H. Schoeps (Hg.), Das jüdisch-christliche Religionsgespräch (StGG 9), Stuttgart 1988, 131-149.

"Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein: aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber 'auf'gekündigt ist mir nicht"<sup>3</sup>.

Mit diesem - urjüdischen - Festhalten an der Bundestreue Gottes verwahrt sich Buber gegen ein Denkmodell, das im Christentum fast von seinen Anfängen an in verschiedensten Varianten verbreitet ist. Demnach hat Gott, vereinfacht gesagt, in der Frühzeit mit dem Volk Israel einen "Bund" geschlossen, den alten Bund. Wegen des hartnäckigen Ungehorsams des Bundesvolkes, wie er sich in der Verwerfung Jesu zuspitze, habe er diesen Bund aufgekündigt, um mit der Kirche als dem neuen Gottesvolk den neuen und jetzt ewigen Bund zu schließen. So gesehen gewinnt der alte Bund seinen Wert daraus, daß er den neuen verheißt und vorbereitet. Der neue Bund löst den alten ab und ersetzt ihn. Für dieses heilsgeschichtliche Leitbild hat sich daher der Begriff "Substitutionsmodell" eingebürgert. So heißt es noch 1991 im "Lexikon der Katholischen Dogmatik": "Ekklesiologisch wechselt der B. [scil. Bund] vom alten auf das neue Volk Gottes, also von Israel auf die Kirche; während Israel als begrenztes Volk einen eingeschränkten Heilsauftrag ausübte, ist die Kirche von vornherein in allen Völkern beheimatet und zu allen Völkern als Heilsbotin gesandt"<sup>4</sup>.

Vom "alten Gottesvolk" ist hier die Rede, als existiere es längst nicht mehr. Das Judentum ist in solcher Denktradition schlicht das Volk des aufgekündigten Bundes, heilsgeschichtlich entwurzelt und theologisch abgetan.

---

<sup>3</sup> K.L. Schmidt - M. Buber, Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933 (1933), in: K.L. Schmidt, Neues Testament - Judentum - Kirche. Kleine Schriften (TB 69). Hg. von G. Sauter, München 1981, 149-165, 165.

<sup>4</sup> G. Kraus, Art. Bund: W. Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. (1987) <sup>3</sup>1991, 46-49, 48; vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von E. Zenger, Die Bundestheologie - ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel - Kirche, in: ders. (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg i.Br. 1993, 13-49, 44-49. Es ist zu wünschen, daß der Passus bei einer Neuauflage des Lexikons dem theologischen Diskussionsstand angenähert wird; bei dieser Gelegenheit müßte auch die (noch abgesehen von der wenig geglückten Formulierung) exegetisch unsachgemäße Rede vom "entarteten Alten B." (G. Kraus, a.a.O., 47, im Zusammenhang mit dem paulinischen Ansatz) korrigiert werden.

Es ist genau diese Sichtweise, gegen die Martin Buber protestiert. Denn Israel existiert noch immer, und noch immer hofft es auf den Gott seines Bundes.

Das Theologoumenon von Gottes niemals gekündigtem Bund mit Israel hat freilich nicht mehr den Charakter des jüdischen Protests allein, sondern ist mittlerweile zu einem Leitgedanken offizieller Kirchenlehre geworden. Auf katholischer Seite war es 1980 Papst Johannes Paul II., der einen Meilenstein setzte, als er anlässlich seines Deutschlandbesuchs bei seiner Ansprache an die Vertreter des deutschen Judentums von der "Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes" sprach<sup>5</sup>, eine Formulierung, die mittlerweile zahlreiche kirchenamtliche Verlautbarungen und theologische Stellungnahmen inspiriert hat.

Gleichwohl birgt das so sympathische Papstwort eine logische Aporie, die bei näherem Hinsehen auch als theologische Verlegenheit gedeutet werden mag. Denn wenn der Alte Bund dem Neuen gegenübergestellt wird, dann legt sich ja in der Tat die Frage nahe, wie sich seine gegenwärtige Existenz theologisch rechtfertigt. Alter und neuer Bund - das setzt, will man nicht ein unverbundenes Nebeneinander zweier Gottesbünde annehmen, Abfolge voraus. Dadurch daß ein neuer Bund existiert, wird der erste Bund ipso facto alt, ob man nun von einer Kündigung spricht oder nicht. Es überrascht daher kaum, wenn die evangelischen wie katholischen Kritiker einer Theologie vom ungekündigten Bund Israels auf solcher Logik bestehen und es keineswegs unterlassen, auf deren klassischen Beleg im Neuen Testament hinzuweisen: Hebr 8,13<sup>6</sup>. Der Auctor ad Hebraeos zitiert hier in aller Ausführlichkeit die Verheißung eines neuen Bundes durch den Propheten Jeremia (Jer 38,31-34<sup>LXX</sup>) und konstatiert dann schlicht: "Indem er [scil. Gott] sagt: 'einen neuen', hat er den ersten alt gemacht. Das Veraltete und Greisenhafte

---

<sup>5</sup> Text in: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Hg. von R. Rendtorff u. H.H. Henrix, Paderborn/München 1987, 74-77, 75.

<sup>6</sup> Pars pro toto sei A. Feuillet zitiert: "Le Nouveau Testament pris dans son entier proclame avec force ce que déjà les prophètes laissaient prévoir quand ils prédisaient une Nouvelle Alliance: pour quiconque a rencontré le Christ, l'Ancienne Alliance est désormais périmée; elle a été remplacée aux yeux des chrétiens par la Nouvelle Alliance. Les affirmations les plus nettes à ce sujet se trouvent sans doute dans l'*Épître aux Hébreux* (cf. VII,12,18-19; VIII,7,13; X,9)" (zit. bei B. de Margerie, L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée". Réflexion sur la mutuelle immanence des deux Alliances au sein de l'Alliance éternelle: RThom 87 [1987] 203-241, 204). Ähnlich argumentiert jetzt auch A. Vanhoye, Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance: NRTh 116 (1994) 815-835, 829-835.

aber ist dem Entschwinden nahe". Klarer, so scheint es, ist das Substitutionsmodell nie formuliert worden.

Wo Christen sich auf das Neue Testament als Ur-Kunde ihres Selbstverständnisses berufen, muß vom neuen Bund die Rede sein (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Hebr 8,8.13; 9,15; 12,24). Nur: "Was ist neu am neuen Bund?"<sup>7</sup> Und mit Blick auf das logische Gegenstück: "Was ist alt am alten Bund?" Um diese beiden Fragen soll es im folgenden gehen: *Warum und in welcher Hinsicht kommt es im Frühchristentum zur Rede von einem neuen Bund? Und wie verhält sich dazu die gängige Rede vom alten Bund?*

## II. Texterschließung

### 1. Modelle in der semantischen Sattelzeit des Frühchristentums

Die frühchristliche Schwellenphase gehört zu jenen Epochen, die in der Begriffsgeschichte "*semantische Sattelzeit*" genannt werden, d.h.: eine Aufbruchphase, in der das überkommene Begriffsreservoir angesichts eines umfassenden Wandels der sozialen und geistesgeschichtlichen Prämissen grundlegend neu organisiert und den veränderten Bezeichnungsbedürfnissen angepaßt wird<sup>8</sup>. Zu einer semantischen Sattelzeit gehört es, daß auch die "überlieferten" Begriffe nicht einfach in "geronnener Form" nach Umfang und Inhalt feststehen. Sie werden entwickelt und erprobt, weiterentwickelt, verworfen und wieder aufgegriffen, kurzum: sie werden (oft mühsam) erarbeitet, bevor sie (bis zur nächsten "Sattelzeit") im kollektiven Gedächtnis der Sprachgemeinschaft gespeichert werden.

So stoßen wir, wenn wir nach dem Bundesbegriff des Frühchristentums fragen, nicht auf ein festes theologisches Gefüge, sondern auf ein verzweigtes Netz verschiedener semantischer Probeläufe und theologischer Denkwege. Deshalb genügt es nicht, einfach - wie oft üblich - die einzelnen Be-

---

<sup>7</sup> So die Frage von R. Rendtorff: Was ist neu am "Neuen Bund"?, in: ders., *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 185-195.*

<sup>8</sup> Der Terminus "Sattelzeit" (R. Koselleck) wurde im Zusammenhang der historischen Semantik der politisch-sozialen Grundbegriffe des deutschen Sprachraums für die Epochenschwelle in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geprägt; vgl. H. Schultz, *Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte*, in: R. Koselleck (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte (Sprache und Geschichte 1)*, Stuttgart 1979, 43-74, 45; ferner K. Stierle, *Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung*, ebd., 154-189, v.a. 184f. Er läßt sich analog auf andere Epochenschwellen übertragen, so eben auch auf den Wandel des religiös-theologischen Begriffsbestands im Übergangsfeld zwischen Frühjudentum, Urchristentum und Frühkirche.

legstellen nacheinander abzugehen<sup>9</sup>. Vielmehr sind die verschiedenen situativen Ausgangspunkte in den Blick zu nehmen. Zu einer sachgerechten Deutung gehört außerdem die Frage, welche Perspektive den jeweils eingeschlagenen Denkweg leitet. Meiner Meinung nach lassen sich fünf begriffsgeschichtliche Denkwegen voneinander abheben; sie sind im beigegebenen *Schema* illustriert.

[A] Der *erste Strang* knüpft allgemein an die alttestamentliche Sprachtradition an, sei es in der heilsgeschichtlichen Retrospektive auf die ehrwürdige Vorzeit Israels, sei es, um biblisches Sprachkolorit für die apokalyptische Metaphorik zu gewinnen. Für die theologische Beurteilung der Jetztzeit Israels oder der Kirche wird das Bundesmotiv hier indes nicht herangezogen, so daß wir im Rahmen der uns interessierenden Fragestellung diesen Strang vernachlässigen dürfen<sup>10</sup>.

[I] Sehr zu Unrecht vernachlässigt wird in der Diskussion *Strang I*. Hier wurzelt die christliche Rede vom neuen Bund. Aufgrund der traditions-geschichtlichen Interdependenz und der theologischen Affinität ist bei diesem Strang die Brücke von Jesus über die Herrenmahl-Paradosis in allen vier Belegen bis hin zum Hebr zu schlagen. Das Reflexionsinteresse ist hier in erstaunlicher Konsequenz christologisch bzw. genauer soteriologisch und damit implizite auch ekklesiologisch ausgerichtet.

[II] Im Mittelpunkt der Diskussion steht meistens *Strang II*, bei dem man viel eher mit einer konsequenten Fortschreibung rechnen sollte, da hier nur ein einziger Theologe zu nennen ist: der Apostel Paulus. Gerade dessen höchst unterschiedliche Denkansätze sperren sich aber gegen eine systematisierende Vereinheitlichung, so daß ich zwei sehr verschiedene Situierungen vorschlage:

a) Zum einen ist der Bundesbegriff Gegenstand binnenchristlicher Kontroversen in Galatien und Korinth und wird in solchem Argumentationskontext polemisch-antithetisch akzentuiert (*Strang IIa*).

b) Zum anderen ist der Bundesbegriff Gegenstand einer heilsgeschichtlich-systematischen Reflexion, dort nämlich, wo sich Paulus der Frage nach der heilsgeschichtlich-aktuellen Legitimität seines eigenen, jüdischen Volkes stellt (*Strang IIb*).

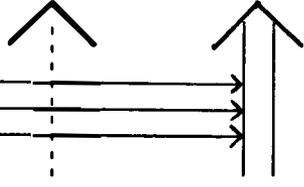
---

<sup>9</sup> Dies scheint mir ein Einwand gegen die - im übrigen von einer beeindruckenden exegetischen Präzision bestimmte - Studie E. Gräfers zu sein: Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung, in: ders., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35), Tübingen 1985, 1-134. Auch A. Vanhoye, Salut (s. Anm. 6), berücksichtigt die textpragmatische Dimension m.E. nicht hinreichend.

<sup>10</sup> Er rangiert daher unter dem Sigel A.

*Die Bundesmodelle der frühchristlichen Schwellenphase*

Traditionsstrang	Situation	Modell	Perspektive	Wirkungsgeschichte
A. Lk/Apg; Eph; Offb	binnenchristliche Reflexion	Israels Bund in der Vorzeit	heilsgerichtliche Retrospektive; Rekurs auf "Schrift"	
I. [Jesus-J Herrenmahlpapadosis - Hebr	Konstituierung christl. Identität	Der Neue Bund in Christus	soteriologische und verheißungsgeschichtliche Situierung des Christus-Ereignisses	
IIa. Gal; 2 Kor	Auseinandersetzung mit christl. Gegnern	Das Gegenüber zweier "Bünde"	soteriologische Absicherung des Christus-Ereignisses gegenüber dessen innerchristl. Relativierung	
IIb. Röm 9 - 11	Auseinandersetzung mit christl. "Antijudaismus" (?); "Ringen" um jüd. Identität	Gottes nicht bereuter Bund	heilsgeschichtliche Frage nach dem Geschick Israels	
III. Barn; Justin	Auseinandersetzung mit dem Judentum; binnenchristl. Reflexion	Der aufgeklärte Bund	kontroverstheologische Profilierung christl. Selbstverständnisses	



[III] So gut wie gar nicht gerät der letzte bundestheologische Strang in das Blickfeld der Forschung, obschon gerade er die folgenreichste Wirkungsgeschichte zeitigt. Für ihn stehen Barn und Justin, also zwei frühneutestamentliche Autoren. In dem hier herrschenden Darstellungsinteresse schiebt sich zum ersten Mal die apologetisch-polemische Auseinandersetzung mit dem Judentum in den Vordergrund.

## 2. Strang I: Das Modell "Neuer Bund"

### 2.1. Jesus

Wer das Modell "Neuer Bund" auf Jesus zurückführt, dürfte sich in eine mißliche Außenseiterposition begeben. Es ist nur ein einziges Wort Jesu über den Gottesbund belegt, und zwar im Kelchwort der Herrenmahl-Überlieferung (vgl. 1 Kor 11,25//Lk 22,20; Mk 14,24/Mt 26,28). Die Forschung verhält sich hier weithin sehr reserviert gegenüber der Rückfrage hinter den Ostergraben, und wo sie diese Frage stellt, findet sie dort jedenfalls nicht das Bundesmotiv. Und doch scheint mir manches für eine solche Vermutung zu sprechen, wendet man einfach jene Kriterien an, die die Exegese in den letzten Jahrzehnten für die diachrone Rückfrage nach Jesus entwickelt hat<sup>11</sup>. Das in der Diskussion meist vorgetragene Hauptargument gegen die Authentie des Bundesworts Jesu stützt sich auf das Kriterium der Kohärenz<sup>12</sup>: Das Bundesmotiv scheint einfach nicht zur Botschaft Jesu von der Basileia Gottes zu passen. Tatsächlich aber sind die Motive der Gottesherrschaft und des Gottesbundes motivgeschichtlich miteinander verwandt und verhalten sich theologisch komplementär: "Gott wird herrschen" und "Gottes Bund gilt" sind letztlich zwei Formulierungen ein und desselben Grundgedankens<sup>13</sup>.

Jesus hat also m.E. beim letzten Mahl mit seinen Jüngern die in seinem Wirken und Sterben durchgehaltene eschatologische Zuversicht bekräftigt

<sup>11</sup> Vgl. dazu näher *K. Backhaus*, Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?: ThGl 86 (1996) (in Vorbereitung).

<sup>12</sup> Das - als Eingangskriterium zur Sicherung des Mindestbestands eingesetzte - Unähnlichkeitsprinzip spricht deutlich zugunsten der Authentie eines Bundesworts Jesu: Weder im zeitgenössischen Judentum noch im frühen traditionstragenden Urchristentum kommt dem Motiv des "neuen Bunds" (oder Jer 31,31-34) theologisches Gewicht zu. Grundlegend ist freilich zunächst die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion; vgl. dazu den in Anm. 11 genannten Aufsatz.

<sup>13</sup> Vgl. *J. Behm*, in: ders. - G. Quell, Art. διατίθημι, διαθήκη: ThWNT 2 (1935) 105-137, 137 (dazu auch *G. Quell*, ebd., 123); *M. Weinfeld*, Art. תְּבַרַּח : ThWAT I (1973) 781-808, 804f; ferner *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus II (EKK 2/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn (1979) <sup>3</sup>1989, 246.248. Auch der Sühnegedanke, der sehr oft dem traditionsgeschichtlichen (bzw. historischen) Grundbestand der Deuteworte zugeordnet wird, ist motivgeschichtlich mit dem Theologoumenon der תְּבַרַּח /διαθήκη verwandt.

und seine Botschaft von der Basilea in der Zusage des Gottesbunds verdichtet.

Entscheidend nun für unsere Problemstellung ist: Was hat Jesus gemeint, wenn er vom "Gottesbund" (aram. אֱלֹהִים ) sprach? Wie kann man im Horizont solcher jesuanischen Bundestheologie die christliche Rede vom alten und neuen Bund einordnen?

Alles, was wir von Jesus wissen, läßt nur zwei Kategorien zu, in denen er vom Gottesbund gesprochen haben kann: die *prophetische* und die *eschatologische*. So gesehen ist die Analogie zur klassischen Prophetie des Alten Testaments bemerkenswert. *Gerhard von Rad* weist einmal auf eine Grunddynamik alttestamentlicher "Eschatologie" hin: Die prophetische Gerichtspredigt fegt die falschen Sicherheiten des Volkes hinweg, schafft eine eschatologische "'Nullpunktsituation', auf die Israel mit all seinem religiösen Besitzstand zurückgeworfen wird", und stellt dann gerade in dieses Heilsvakuum das Wort von der neuen Zuwendung des Bundesgottes. Von Rad spricht deshalb von der prophetischen "Erneuerung des historischen Dramas"<sup>14</sup>. Eine ganz ähnliche Dynamik sieht die jüngere Auslegung hinter der Ansage des "neuen Bundes" in Jer 31,31-34<sup>15</sup>. Zwar hat Israel den Gottesbund gebrochen<sup>16</sup>. Aber wenn Israel den Bund nicht hält, muß Jahwe eben Israel halten mitsamt seinem Gottesbund. Der neue Bund ist also der ganz auf Gottes Treue beruhende, in die Herzen der Israeliten eingestiftete Bund. Mit den Worten *Adrian Schenkers*: "Der neue Bund ist der alte, aber der gegen den Bruch gefeite Bund"<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> (In Anlehnung an Th.C. Vriezen) vgl. *Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München (1960) <sup>9</sup>1987, 121-129, v.a. 125.

<sup>15</sup> Vgl. bereits *L. Dequeker*, *Het nieuwe verbond bij Jeremia, bij Paulus en in de Brief aan de Hebreëen*: Bijdr. 33 (1972) 234-261, 245f, und ausführlich *A. Schenker*, *Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34*, in: *E. Zenger* (Hg.), *Bund* (s. Anm. 4), 85-112.

<sup>16</sup> So gesehen gilt dann freilich: "Die andere Berit wird hier nicht alt genannt; sie ist auch nicht alt, sondern sie existiert nicht mehr, denn sie wurde gebrochen" (*W. Groß*, *Neuer Bund oder Erneuerter Bund. Jer 31,31-34 in der jüngsten Diskussion*, in: *B.J. Hilberath - D. Sattler* [Hg.], *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider*, Mainz 1995, 89-114, 100; anders *A. Schenker*, *Bund* [s. Anm. 15], 112).

<sup>17</sup> *A. Schenker*, ebd., 112. Vgl. *W. Groß*, *Bund* (s. Anm. 16), 110: "Sein [des Textes Jer 31,31-34] Hauptproblem ist nicht: Wie kann Israel dazu motiviert und veranlaßt werden, nach seiner Sündengeschichte YHWH wieder zu erkennen und ihm zu gehorchen? Sein Problem geht tiefer: Wie kann Israel allererst dazu befähigt werden? Erst diese radikalere Frage macht die für dtr gefärbte Denkweisen unerhörte Antwort möglich und nötig:

Mitunter neigt die neutestamentliche Wissenschaft dazu, die Vorstellung von der "eschatologischen Nullpunktsituation" für Johannes den Täufer zu reservieren und hierin eine entscheidende Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Bund zu sehen. Gerade hier aber verläuft ganz im Gegenteil eine Verbindungslinie zwischen alt- und neutestamentlicher Prophetie.

Gewiß hat Johannes der Täufer den religiösen Besitzstand - genauer: ein zu seiner Zeit herrschendes Tora- und Kultverständnis - "hinweggefegt". Aber auch die andere Kennzeichnung von Rads gilt: In dieses Vakuum wird das Wort vom Neuen gestellt<sup>18</sup>. Dies - die "Erneuerung des historischen Dramas" - war die Sendung Jesu. Er knüpft an die eschatologische Reduktion auf den Nullpunkt an, reinterpretiert aber die Täuferbotschaft im Licht seiner Abba-Erfahrung und unter dem Primat des Heils. Nicht das vom Täufer angesagte Gericht folgt auf den Ungehorsam des Bundesvolkes, sondern unverdient und gnadenhaft das Gottesheil, die βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>19</sup>. Oder anders: trotz allem, der Gottesbund gilt. Das ist nichts spezifisch Neutestamentliches, das ist in der Grunddynamik alttestamentliche Prophetie, wie sie leibt und lebt im Neuen Testament.

Erinnern wir uns an Jer 31, so kann man auch hier der Sache nach durchaus vom "neuen Bund" reden, obgleich das Adjektiv "neu" wohl erst auf einer sehr frühen Traditionsstufe hinzugewachsen ist. Ebenso wenig wie in Jer 31 freilich steht hier dem "neuen Bund" heilsgeschichtlich ein "alter Bund" gegenüber. Der im Horizont der Verkündigung Jesu zugesagte Gottesbund will ja keineswegs die Stiftung vom Sinai ablösen und ersetzen. Der neue Bund ist vielmehr Gottes uralte Treuebindung an sein Volk, die aufs neue gilt und in neuer Weise gilt.

Die Originalität Jesu liegt also keineswegs in der prophetischen Rede vom Bund und seiner neuen Geltung. Sie liegt in der Kühnheit, mit der Jesus diese Rede mit seinem ureigenen Geschick, seiner Botschaft, seinem Wirken und Sterben verknüpft. Kurzum: *Der "neue Bund" ist der Gottesbund in der Zeit der einbrechenden Basileia. Er ist die in Jesu Proexistenz gewährte*

---

YHWH wird einen *neuen* Bund schließen."; vgl. ebd., 95f.99, gegen allzu subtile Unterscheidungen zwischen "neuem" und "erneuertem (alten) Bund".

<sup>18</sup> Vgl. dazu die wegweisende Studie von J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BThSt 63), Neukirchen-Vluyn 1972, v.a. 16-26.71-85; zur Rekonstruktion der Täuferpredigt ausführlich J. Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte (BZNW 53), Berlin 1989, 300-319.

<sup>19</sup> Vgl. K. Backhaus, Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (PaThSt 19), Paderborn 1991, 96-109.

*eschatologisch gültige Setzung des von Gott seinem Volk seit alters her zuge-dachten Heils.*

## 2.2. Die Herrenmahl-Paradosis

Die kirchliche Überlieferung der Deuteworte hat die bei Jesus gelegten An-sätze christologisch und soteriologisch entfaltet. Bereits auf einer frühen Traditionsebene wird Jesu Sterben und der auf diese Weise geschenkte Got-tesbund in eine kulttypologische Beziehung zu Ex 24 gesetzt, der Stiftung des Sinaibundes in der Besprengung des Volkes mit dem "Bundesblut" (vgl. v.a. Ex 24,8). Der für das Kelchwort entscheidende Motivkomplex Blut - διαθήκη, verbunden mit dem Sühnemotiv<sup>20</sup>, wird auf diese Weise verständlich. Im Wortlaut eindeutig wird dies im markinisch-matthäischen Traditi-onsstrang (Mk 14,24/Mt 26,28), aber der entscheidende Motivverbund Blut - Sühne - Gottesbund prägt die gesamte Herrenmahl-Überlieferung. Vor dem antitypischen Hintergrund von Ex 24 versteht das Urchristentum Jesu Kreuzestod demnach als ein bundstiftendes Sühneopfer, dessen Heilswirkung im eucharistischen Bundesmahl vermittelt wird<sup>21</sup>. Im paulinisch-lukanischen Traditionsstrang (1 Kor 11,25//Lk 22,20) expliziert dann - möglicherweise unter dem Einfluß von Jer 31 - das Adjektiv καινή lediglich, was im Kelch-wort je schon angelegt ist: In Jesu Sterben für die Vielen vollzieht sich die Begründung eines eschatologisch neuen, umfassenden Gottesverhältnisses.

Wie aber verhält sich diese Neustiftung zum Sinaibund? Zunächst läßt sich nicht übersehen, daß das Urchristentum in der Tat von einer *Neustiftung* ausgeht. Die διαθήκη wird unter den dezidierten Anspruch der καινότης ge-stellt, einer καινότης freilich, die sich keinem heilsgeschichtlichen Gesetz und keinem Wandel der anthropologischen Prämissen verdankt, sondern allein der souveränen Heilsinitiative Gottes im Christusereignis. Diese Neuheit ist eine eschatologische und so auch christologische Qualität, keine chrono-logisch-heilsgeschichtliche. Ein "alter Bund" liegt hier außerhalb des Blick-felds. Sinaibund und Neuer Bund verhalten sich nicht *antithetisch* zueinander, sondern *antitypisch*. Deshalb ist in der Herrenmahl-Paradosis auch kei-

<sup>20</sup> Die Besprengung des Opferaltars mit dem anderen Teil des Opferbluts nach Ex 24,6 führte nach Ausweis der Targumim Onkelos und Jerushalmi I wirkungsgeschicht-lich zur Verbindung mit dem Ritual des Großen Versöhnungstags (vgl. etwa H. Heger-mann, Art. διαθήκη: EWNT 1 [1980] 718-725, 722; E. Kutsch, Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978, 34-37.112.115; Bill I, 991).

<sup>21</sup> Vgl. H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religions-geschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA 15), Münster (1982) <sup>2</sup>1986, 311.331.

neswegs an eine Annullierung des Sinaibundes gedacht, sondern an eine eschatologische "Anknüpfung" und universale Weitung. Die alttestamentliche Bundestheologie und die auf Gottes Heilshandeln in Jesus Christus gegründete *καινότης*-Erfahrung des Urchristentums verbinden sich so im Kelchwort zu einer organischen Einheit. *Der "neue Bund" ist der eine soteriologisch vertiefte und universal entgrenzte Gottesbund.*

### 2.3. Der Hebräerbrief

Der Strang der Herrenmahl-Paradosis findet sein Ende im Hebr. Als einzige neutestamentliche Schrift entfaltet dieses Schreiben im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts eine systematische Theologie der Diatheke (vgl. v.a. 7,11-28; 8,1-6.7-13; 9,11-22; 10,11-18.28-31; 12,18-24; 13,20f) und läßt sich dabei wesentlich vom soteriologischen Motivverbund des Kelchworts inspirieren<sup>22</sup>. Die theologiegeschichtliche Leistung des Hebr besteht darin, daß er diese Bundestheologie in das christologische Bekenntnis der Gemeinde integriert hat. Organisierende Mitte der Diatheke wird hier die Bindung an Sühnetod und himmlische Erhöhung Jesu Christi, so daß sich am Kreuz von Gott her das erfüllt, was alle Opferkulte im Irdischen vergeblich gesucht hatten<sup>23</sup>: die Versöhnung des Menschen mit Gott. Und gerade in dieser versöhnten Einheit liegt das Wesen des neuen - oder wie Hebr auch sagt: des besseren (7,22; 8,6), des ewigen (13,20) - Bundes. Das Modell der *καινή διαθήκη* dient also zur prägnanten Beschreibung des vom himmlischen Hohenpriester Jesus Christus erwirkten Heils.

Hier aber tritt zum ersten Mal ein Gegenstück zum neuen Bund ins Blickfeld: die *πρώτη διαθήκη*, von deren Vergreisung nach Hebr 8,13 eingangs die Rede war (vgl. 8,7-13). Es ist wichtig, auf die hermeneutischen Prämissen, die exakte Denotation dieses *διαθήκη*-Begriffs und die Wirkabsicht des Auctor ad Hebraeos zu achten. Um das Christus-Ereignis seinen Adressaten greifbar als kultisches Drama vor Augen zu führen, verweist der Verfasser

<sup>22</sup> Hebr entwirft seine bundestheologische Konzeption so deutlich im Rahmen des semantischen Gefüges des Kelchworts, daß sich als Reflexionshintergrund die Praxis des Herrenmahls nahelegt. Schnittfelder bieten die Wortfelder von (*καινή*) *διαθήκη* (7,22; 8,6.7-13; 9,15.16f.18-22; 10,15-18.29; 12,24; 13,20; vgl. 1 Kor 11,25//Lk 22,20; Mk 14,24/Mt 26,28) und *αἶμα* (9,18-22; 10,29; 12,24; 13,20; vgl. 1 Kor 11,25//Lk 22,20; Mk 14,24/Mt 26,28), die *ὑπέρ*- bzw. *περί*-Formel (9,20; vgl. Mk 14,24/Mt 26,28; Lk 22,20) und das Motiv der Sündenvergebung (8,7-13; 9,15.18-22; 10,15-18; 12,24; vgl. Mt 26,28). Das performative Wort der Bundesstiftung in 9,20 ist gegenüber der Vorlage Ex 24,8<sup>LXX</sup> dem Kelchwort (vgl. Mk 14,24/Mt 26,28) angepaßt.

<sup>23</sup> Vgl. E. Gräßer, *Bund* (s. Anm. 9), 114; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55)*, Göttingen (1939) <sup>4</sup>1961, 37.

auf das in der Schrift vorgegebene Modell des Sinaibundes. Es dient ihm als irdischer Typus des himmlischen Heils. Die Diastase, um die es dem Hebr als einer von der mittelplatonischen Ontologie geprägten Schrift geht, ist die von Irdisch und Himmlisch<sup>24</sup>. Nur von daher läßt sich die Wertung des ersten Bundes verstehen. Unter der πρώτη διαθήκη versteht man oft die vorchristliche Heilsepoche oder das Judentum, und dann wird 8,13 als "abrogatio legis" in der Tat zum Paradebeleg des Substitutionsmodells. Genau betrachtet, bezeichnet πρώτη διαθήκη in Hebr jedoch ausschließlich den Sinaibund *in Ansehung seines priesterlich-kultischen Charakters*, also, anders gesagt, den levitischen Opferdienst. Diesen Opferdienst versteht der Verfasser als von der Schrift nahegelegtes Paradigma menschlichen Sühnestrebens überhaupt. Und es ist dieses erdgebunden-menschliche Sühnestreben, das am Kreuz von Gott her ein für allemal eingeholt worden ist und sich deshalb als heilsgeschichtlich veraltet erweist. Das - in der Auslegung immer wieder behauptete - Motiv des Bundesbruchs Israels oder der Verwerfung des alten Bundesvolkes<sup>25</sup> macht sich der Verfasser dagegen an keiner Stelle zu eigen.

Nicht um theologische Polemik gegen das Jüdische geht es dem Hebr, sondern um ontologische Relativierung des Irdischen. Der Gegenbegriff zum neuen Bund ist daher nicht "alter Bund" im heilsgeschichtlichen, sondern "irdischer Kult" im metaphysischen Sinne.

Gleichwohl, der Hebr betreibt nicht Metaphysik um ihrer selbst willen. Sein Modell vom "neuen Bund" dient der sozialen Stabilisierung seiner Gemeinde in einer Identitätskrise, die charakteristisch ist für die Übergangszeit zwischen Urchristentum und Frühkirche. Das alte Kerygma trägt nicht mehr,

<sup>24</sup> Vgl. dazu näher *K. Backhaus*, Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Th. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA), Münster 1996 (Lit.) (im Druck).

<sup>25</sup> So *L. Dequeker*, Verbond (s. Anm. 15), 254f: "In de Hebreeën-brief ligt de nadruk op de straf. Jeremia zou gezegd hebben: het verbond is verbroken door de ontrouw van het volk, maar er wordt een nieuw verbond in het vooruitzicht gesteld. De Hebreeën-brief daarentegen: gezien de ontrouw van het volk wordt het verbond herroepen; het wordt vervangen door een nieuw verbond"; *W. Grundmann*, Art. *μέμφομαι* κτλ: ThWNT 4 (1942) 576-578, 577: "Ihre [scil. der Israeliten] bundesbrüchige Haltung ist Gegenstand des μέμφομαι, und sie haben den alten Bund um seine Bedeutung gebracht". Ähnlich etwa *G.W. Buchanan*, *To the Hebrews* (AncB 36), New York 1972, 137f; *P.E. Hughes*, *A commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1977, 301; *E.A.C. Pretorius*, Διαθήκη in the Epistle to the Hebrews: Neotest. 5 (1971) 37-50, 48; *J. de Vuyst*, "Oud en nieuw verbond" in de Brief aan de Hebreeën, Kampen 1964, 116f.255f.261; *H. Zimmermann*, *Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief* (BBB 47), Köln 1977, 114.

neue Identitätsmuster sind noch nicht entwickelt. In dieser Situation bietet der Verfasser seinen Lesern das Konzept eines "neuen Bundes" an, um den eigenen Heilsstatus, die eigene heilsgeschichtliche Legitimität des Christentums theologisch zu definieren. Auf diese Weise freilich zieht der ganze christliche Glaube in den Begriff "Neuer Bund" ein<sup>26</sup>. Das Modell "Neuer Bund" wird zu einer prägnanten Summe christlicher Identität.

Auf der anderen Seite kommt es zur gleichen Zeit, also im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts, zur Selbstkonstituierung des rabbinisch geprägten Judentums<sup>27</sup>: "Der Tempel ist zerstört, das Priestertum vernichtet, der Kultus unmöglich gemacht. Nichts ist Israel geblieben als das Gesetz, der Bund Gottes, ... : Damit ist Israel alles geblieben"<sup>28</sup>. In den *ברית*-Begriff hält also seinerseits das ganze jüdische Identitätsbewußtsein Einzug. Von daher repräsentiert der Hebr gewiß eine entscheidende Station der "semantischen Entzweiung" zwischen Judentum und Christentum.

Um so wichtiger ist es, auf die Kontinuitätsmomente zu achten, die das gesamte Schreiben durchziehen. Der die Heilsgeschichte von Abraham bis Christus umfassende Strukturbegriff des Hebr lautet nicht *διαθήκη*, sondern *ἐπαγγελία*<sup>29</sup>. Es ist das verheißende Wort des Bundesgottes, das das pilgernde Gottesvolk der neuen *διαθήκη* mit dem alten Heilsvolk zu einem einzigen Kontinuum zusammenschließt (vgl. v.a. Hebr 11,1-12,3). Wenn im heutigen jüdisch-christlichen Dialog von Israel und der Kirche in *einem* Gottesbund die Rede ist, so besitzt diese Rede, wenn sie sich lexikalisch auch nicht auf den Hebr berufen kann, im Licht seines verheißungsgeschichtlichen Ansatzes doch ihr theologisches Recht. Die letzte Vollendung der Verheißung freilich - so betont Hebr immer wieder - steht - für Israel wie für die Kirche - noch aus. Das Gottesvolk bleibt unterwegs.

<sup>26</sup> Vgl. *E. Lohmeyer*, *Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs (UNT 2)*, Leipzig 1913, 164; ähnlich *E. Gräßer*, *Bund* (s. Anm. 9), 127. Es wird von daher *A. Vanhoye* zuzustimmen sein: Mit der Frage konfrontiert, ob der Gottesbund vom Sinai einen Sonderweg des Heils "an Christus vorbei" begründe, hätte der Auctor ad Hebraeos gewiß die Konsequenzen aus 1,2; 2,8 oder 2,16f gezogen (vgl. *Salut* [s. Anm. 6], 835).

<sup>27</sup> Vgl. etwa *E.E. Urbach*, *Self-isolation or self-affirmation in Judaism in the first three centuries: Theory and practice*, in: *E.P. Sanders* (Hg.), *Jewish and Christian self-definition II. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman period*, London 1981, 269-298.

<sup>28</sup> So *Chr. Dietzfelbinger*, *Pseudo-Philo, Antiquitates Biblicae*, in: *JSHRZ 2/2* (1975), 91; vgl. auch *A. Jaubert*, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne (PatSor 6)*, Paris 1963, 70f.

<sup>29</sup> Zum Verheißungsmotiv in Hebr vgl. *Chr. Rose*, *Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von ἐπαγγελία im Hebräerbrief: BZ 33* (1989) 60-80.178-191.

### 3. Strang II: Der Denkweg des Paulus

#### 3.1. Das Gegenüber zweier "Bünde"

Wie oben betont, sind bei Paulus zwei Grundlinien bundestheologischen Denkens strikt auseinanderzuhalten, und zwar nach ihrer höchst unterschiedlichen situativen Einbindung und ihrer jeweiligen Wirkabsicht. In der Fachdiskussion wird nicht selten übersehen, daß Paulus sich gerade mit seinen Darlegungen zur διαθήκη noch auf einem Denkweg befindet.

Zur ersten Linie (*Ila*) gehören die drei Belege aus jenen Briefen des Apostels, die sich ganz der binnenchristlichen Kontroverse verdanken, Gal und die Apostolatsapologie in 2 Kor. In Gal 3 trägt das Nomen διαθήκη die Bedeutung "Testament" und bezieht sich auf Gottes letztwillige, d.h. endgültige Verheißung an Abraham, die sich in Christus erfüllt, ohne daß der Nomos vom Sinai dazwischenzutreten vermag (vgl. Gal 3,15-22). In Gal 4 konfrontiert Paulus Sara, die Frau Abrahams, und Hagar, deren Magd, als "Typen" zweier διαθήκαι. Die letztere wird dem Berg Sinai zugeordnet: sie bringt Knechtschaft hervor; ihr konfrontiert Paulus die eschatologische Freiheit der Christen (vgl. Gal 4,21-31). In 2 Kor 3 stellt Paulus zwei διακονίαι gegenüber: den Mose-Dienst, d.h.: den Gesetzesdienst als Dienst am toten Buchstaben, und die Verkündigung des Evangeliums als Dienst am lebendigen Geist. In diesem Kontext erscheint die Wendung "alter Bund" (παλαιὰ διαθήκη). Sie kommt im gesamten Neuen Testament nur hier vor<sup>30</sup> und bezeichnet als Kurzformel konkret die den Sinaibund begründende Tora, die im synagogalen Gottesdienst verlesen wird (vgl. 2 Kor 3,4-18)<sup>31</sup>.

Zweifellos tragen die skizzierten Texte den Charakter polemischer Antithetik. Um so wichtiger ist die Feststellung: Ihr Sitz im Leben ist die *binnenchristliche* Kontroverse um die rechte Soteriologie und damit um die Relevanz des Christus-Ereignisses, namentlich für die ἐλευθερία der Christen. Gute Gründe sprechen dafür, daß Paulus das Schlagwort διαθήκη erst der Argumentation seiner Gegner entnimmt. Der Nomos, der Hagar-Bund oder der auf die alte διαθήκη gegründete Mose-Dienst sind jedenfalls nicht das, was heutige Diktion als "Alter Bund" bezeichnet. Sie sind keine *Heilsepochen*, sondern *Heilsprinzipien*, soteriologische Kategorien, die *innerhalb der christlichen Gemeinde* umstritten sind. Auf solche das Christus-Ereignis seiner Ansicht nach nivellierenden Heilsprinzipien bezieht sich die theologische

<sup>30</sup> Vgl. frühnachtestamentlich etwa Justin, dial. 67,9; ferner Hebr 8,13; Justin, dial. 11,2; 67,10; mit kanonhermeneutischem Bezug Melito von Sardes nach Eusebius, h.e. 4,26,13f.

<sup>31</sup> Zur Detaillexegese vgl. - neben den Kommentaren - v.a. E. Gräßler, Bund (s. Anm. 9), 55-95.

Kritik des Apostels. Es geht Paulus allein um eine christliche Entscheidungsalternative. Der logische Gegenbegriff zu "neuer Bund" ist deshalb nicht "alter Bund" als Gottesbund Israels, sondern - in der Metaphorik von 2 Kor 3 - "toter Bund"<sup>32</sup>, "tot" deshalb, weil die christlichen Gegenspieler im Hier und Heute von Korinth und Galatien die pneumatisch-lebendige Freiheit nicht verstanden haben, zu der das Christus-Ereignis sie befreit hat. Mit seinen Bundesreflexionen in Gal und 2 Kor bewegt sich Paulus auf dem von seinen Gegnern vorgegebenen Terrain. Wenn wir Antwort auf die Frage Bubers suchen, sind wir hier am falschen Platz. Der rechte Ort ist dort, wo Paulus sich der heilsgeschichtlichen Frage nach der Gegenwart seines jüdischen Volkes stellt. Dieser Frage stellt er sich nur einmal, aber bezeichnenderweise gerade da, wo er an das Ende seines Denkweges gelangt: in Röm 9-11.

### 3.2. *Gottes nicht bereuter Bund*

Diese drei Kapitel (*Iib*) atmen eine andere Luft als die des Kampfgetümmels von Galatien oder Korinth<sup>33</sup>. Die Entschiedenheit, mit der Paulus jetzt seine römischen Leser vor jeder Selbstüberschätzung gegenüber dem Judentum warnt, hat sogar vermuten lassen, daß er sich gegen jene Haltung wendet, die man heute "christlichen Antijudaismus" nennen würde<sup>34</sup>. Gleichwohl ist Röm 9-11 nicht der "Traktat über Israel", als der er gern bezeichnet wird.

---

<sup>32</sup> L. Dequeker, *Verbond* (s. Anm. 15), 257: "een dialectiek tussen een dood verbond (het verbond herleid tot een dode letter) en een nieuw verbond (het nieuwe leven van de geest)".

<sup>33</sup> Aus der Fülle der einschlägigen Literatur seien genannt: N. Walter, *Zur Interpretation von Römer 9-11*: ZThK 81 (1984) 172-195; O. Hofius, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11*: ZThK 83 (1986) 297-324; H. Räisänen, *Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens*: ANRW II.25.4 (1987) 2891-2939; K. Kertelge, *Biblische Theologie im Römerbrief*, in: S. Pedersen (Hg.), *New directions in biblical theology. Papers of the Aarhus conference, 16-19 September 1992* (NT.S 76), Leiden 1994, 47-57.

<sup>34</sup> So B. Klappert, *Traktat für Israel (Römer 9-11)*. Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie (ACJD 11)*, München 1981, 58-137, 73.128 Anm. 64. Nach H.-W. Bartsch (*Die antisemitischen Gegner des Paulus im Römerbrief*, in: W.P. Eckert - N.P. Levinson - M. Stöhr [Hg.], *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge [ACJD 2]*, München 1967, 27-43) bemüht sich gar der gesamte Röm "um den Ausgleich zwischen einer heidenchristlichen Gruppe mit antisemitischen [sic!] Tendenzen und einer judenchristlichen Gruppe innerhalb der römischen Christenheit" (ebd., 27); anders N. Walter, *Interpretation* (s. Anm. 33), 186.

Zu abrupt sind die Brüche, zu gewagt die Sprünge, zu spürbar die Spannungen, als daß man hier den nüchternen Reflexionsstil eines Traktats wahrnehme. Hatte Paulus sich in Galatien und Korinth mit innerchristlichen Gegnern auseinanderzusetzen, so findet das Ringen hier offenkundig in ihm selbst statt, und es ist ein dramatisches Ringen<sup>35</sup>!

Auf der einen Seite steht die persönliche Erfahrung des Paulus, genauer: die sich zum theologischen Leitgedanken verdichtende Erfahrung, die der Apostel gern mit der Metapher der Neuschöpfung beschreibt: "Wenn einer in Christus ist, ist er neue Schöpfung. Das Alte ging vorüber; siehe: Neues ist geworden" (2 Kor 5,17; vgl. Röm 4,17; 2 Kor 4,6; Gal 6,15). Gottes Heilsinitiative in Tod und Auferstehung Jesu Christi stiftet auf so elementar neue Weise universales Heil, daß Sonderwege an Christus vorbei für Paulus nicht denkbar sind<sup>36</sup>.

Auf der anderen Seite: Was bleibt dann für Israel, das Volk des Paulus, der seine jüdische Herkunft zu betonen nicht müde wird? Wo bleibt post Christum crucifixum Hoffnung für Israel, wenn Israel nicht zu Christus findet? Das ist die Frage, die verzweifelte Frage, die Paulus weniger seinen Lesern als vielmehr allererst sich selbst stellt.

Es würde sich lohnen, die Lösungen, die er ertastet, im einzelnen nachzuzeichnen. Ich muß mich auf den Bundesgedanken beschränken. Er steht nicht im Mittelpunkt, aber er schlägt die Brücke über die gesamten Ausführungen: am Anfang in 9,4, am Ende in 11,27. Blicken wir zunächst auf den Ausgangspunkt der Reflexion, Röm 9,4. Es geht Paulus um die Würde seiner "Brüder dem Fleisch nach". Sie tragen den Ehrentitel der "Israeliten". Unter den Merkmalen ihrer Erwählung<sup>37</sup> nennt der Apostel unter anderem die  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\alpha\iota$ , die "Bundesschlüsse" der Heilsgeschichte im allgemeinen, von Abraham bis Mose. Da unter den anderen *notae electionis* gerade auch Gesetzgebung und Kult genannt werden, scheint der Schwerpunkt dabei auf der Sinai-Diatheke zu liegen. Kein Zweifel also: Israel ist Gottes erwähltes Volk.

Kaum hat Paulus dies ausgesprochen, wird es ihm freilich bereits zum Problem. Er verweist auf die souveräne Freiheit des göttlichen Handelns (9,6-33), eine Freiheit, der gegenüber sich jede bundestheologische Selbstgewißheit verbietet. In Christus hat Gott in freiem Erbarmen ein für allemal eine neue Initiative gesetzt, gegenüber der Israel sich zu entscheiden hat. Die

<sup>35</sup> Vgl. im einzelnen den Nachvollzug bei *H. Räisänen*, Römer (s. Anm. 33).

<sup>36</sup> Vgl. etwa *H. Räisänen*, Römer (s. Anm. 33), 2917f; *A. Vanhoye*, Salut (s. Anm. 6), 823-826.829.

<sup>37</sup> Vgl. näher *M. Rese*, Die Vorzüge Israels in Röm. 9,4f. und Eph. 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel: ThZ 31 (1975) 211-222.

Vision des Paulus ist am Ende die vom edlen Ölbaum: die Heidenchristen sind ihm als Zweige aufgepfropft; die Judenchristen sind jene Zweige, die von Natur aus zum Ölbaum gehören. Beide leben aus der gleichen Wurzel, den Vätern des Volkes Israel (11,13-24). Und es besteht kein Grund für die Christen aus den Heiden, sich ihres neuen Standes zu rühmen. Denn "du trägst die Wurzel nicht, sondern die Wurzel trägt dich" (11,18). Was aber wird aus jenen natürlichen Zweigen, die abgeschnitten bleiben vom Ölbaum? Ohne Bild formuliert: Was wird aus den Gliedern Israels, die sich nicht für das Evangelium entscheiden? So steht Paulus am Ende wieder genau da, wo er zu fragen begonnen hat. Die Bildlogik führt ihn in die Sackgasse.

Fast waghalsig wirkt es, wie er sich jetzt endlich dazu entschließt, den gordischen Knoten zu zerschlagen. Er teilt seinen Lesern, damit sich ihre "Verständigkeit" nicht auf sie selbst beschränke, ein μυστήριον mit: πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (11,26)! Und genau hier angelangt, rekurriert Paulus wieder auf den Gedanken des Gottesbunds. Statt an seine bisherigen Überlegungen anzuknüpfen, zitiert er schlicht einen Mischtext aus Jesaja (vgl. Jes 59,20f; 27,9): "Kommen wird aus Zion, der herausreißt, der fortschafft Gottlosigkeit von Jakob. Und das ist, von mir her, der Bund mit ihnen, wenn ich hinwegnehme ihre Sünden" (11,27<sup>38</sup>). Der Gottesbund, von dem Paulus hier spricht, ist eine Größe der Endzeit. Verwies 9,4 also auf den heilsgeschichtlichen Ausgangspunkt, so markiert 11,27 den eschatologischen Zielpunkt der Erwählung. Jener Gott, der sich in freiem Erbarmen den Heiden zugewendet hat, wird sich in derselben göttlichen Freiheit auch seiner Bundestreue erinnern. Diese Hoffnung führt jedoch nicht an Christus vorbei; im Gegenteil: sie basiert auf Christus, denn der Retter aus Zion ist in paulinischer Sicht Christus selbst. Mit den Worten des Jubilars:

"Es sind nicht zwei verschiedene Stränge des Heilshandelns Gottes, die Paulus aus der Schrift eruiert, das Verständnis vom Heil im Glauben an Jesus Christus und das Verständnis von dem Heil um Gottes eigener Selbstzusage an Israel willen. Vielmehr setzt er auf die Identität von Christusevangelium und Selbstbindung Gottes im Bund mit Israel, die sich in ihrer letzten Konsequenz für Israel freilich erst im Eschaton erweisen wird"<sup>39</sup>.

Von daher mündet der Gedankengang des Paulus dort, wohin auch der Hebräer mit seinem ἐπαγγελία-Konzept gelangt. Die letzte Vollendung der verheißenen Einheit steht noch aus. Das Gottesvolk bleibt unterwegs.

Jedenfalls, so schließt Paulus mit einer gut alttestamentlichen Hoffnung: "Unbereubar sind die Gnadengaben und der Ruf Gottes" (11,29). Das ist das

<sup>38</sup> Hier übersetzt mit Fridolin Stier.

<sup>39</sup> Vgl. K. Kertelge, Theologie (s. Anm. 33), 56.

Fazit: Israel hat bis zuletzt teil an der uralten Gnadengabe des Bundes, weil Gott sich selbst und dadurch auch ihm, seinem Volk, treu bleibt. Jetzt steht Paulus am Ende seines Denkwegs. Gottes "Ja" am Anfang wird auch sein letztes Wort sein. Röm 11 ist die Herzmitte für die Hoffnung auch der Christen auf Israels niemals gekündigten Bund. Oder, um es in der Sprache des Paulus zu sagen: auf den Gottesbund als Charisma Israels, das Gott niemals bereuen wird.

#### 4. *Strang III: Das Modell des gekündigten Bundes*

Röm 9-11 ist die einzige Stelle in der neutestamentlichen Literatur, die sich ausdrücklich mit dem heilsgeschichtlichen Geschick des Israels jenseits der Kirche befaßt. Mag dies heute spärlich erscheinen - für ein Christentum, das sich als kognitive Minderheit im sozialpsychologischen Lösungsprozeß vom Judentum befand, war es erstaunlich viel. Daß - wie wir sahen - auch das Modell vom Neuen Bund gerade nicht polemisch gegen das Judentum entwickelt wurde, ist ebensowenig selbstverständlich. Schaut man jedenfalls auf die monomane Einseitigkeit des Barn, der nur wenige Jahrzehnte nach Hebr als zweite frühchristliche Schrift eine Bundestheologie entfaltet, so möchte man sich der Kanongrenze freuen<sup>40</sup>.

Unter διαθήκη versteht Barn ein "Testament" im Sinne einer zeitenthobenen Manifestation des göttlichen Willens<sup>41</sup> (vgl. 4,6b-8; 6,19; 9,6-9; 13,1-14,9)<sup>42</sup>. Von daher ist die heilsgeschichtliche Würdigung eines früheren Gottesbunds unmöglich. Mose - so führt der Verfasser aus - habe am Horeb aus Zorn über den Abfall des vorgesehenen Bundesvolkes die Bundestafeln zerbrochen (4,7f; 14,1-5; vgl. Dtn 9,11-17; Ex 32,7.19). Da der Verfasser geflissentlich übersieht, daß seine Vorlage gleich darauf von einer erneuten Ausfertigung der Bundestafeln berichtet (vgl. Dtn 9,18-10,11; Ex 33,7-34,35), steht für ihn der Schriftbeweis fest: Israel ist seiner notorischen Verworfenheit wegen niemals in den Besitz der διαθήκη getreten. Es gibt seit jeher nur eine einzige διαθήκη, und diese wurde durch Jesus den Christen zugeeignet (v.a. 4,7.8; 6,19; 14,4f). Die weitere Geschichte einer solchen Konzeption führt offenkundig zu einer gnostisch-marcionitischen Isolierung des Gottesbunds von seinem alttestamentlich-jüdischen Mutterboden.

<sup>40</sup> Zu den διαθήκη-Modellen in Barn und bei Justin vgl. näher die einschlägigen Kapitel in der oben (Anm. 1) genannten Habil.-Schrift (Lit.).

<sup>41</sup> Vgl. H. Pohlmann, Art. Diatheke: RAC 3 (1957) 982-990, 989.

<sup>42</sup> Bereits unter wortstatistischem Aspekt ist Barn mit 13 Belegen hinter Hebr (17 Belege) jene frühchristliche Schrift, die sich am intensivsten mit dem Diatheke-Motiv auseinandersetzt (ntl. Literatur [außer Hebr] insgesamt: 16 Belege; übrige Apostolische Väter: 2 Belege; Justin: 31 Belege).

Die Großkirche hat, vom Neuen Testament geleitet, eine andere Richtung eingeschlagen, freilich nicht ohne Irrwege zu vermeiden. Vorausgesetzt wird, gut neutestamentlich, die Kontinuität des göttlichen Heilswillens. Aber dieser erschöpft sich nun im neuen Bund der Christen. Die naheliegende Frage "Und was bleibt dem alten Bundesvolk?" beantwortet bereits Justin der Märtyrer im "Dialog mit Trypho" eindeutig: Sündhaftigkeit und Verblendung Israels haben zu dessen heilsgeschichtlicher Enteignung und Verwerfung geführt. Das alte und das neue Gottesvolk, der alte und der neue Bund - parallelisiert hier mit dem alten und dem neuen Nomos - stehen sich bei Justin im ethischen Dualismus von "schlecht" und "gut" gegenüber (vgl. z.B. dial. 10,4-12,2; 34,1; 43,1; 67,9f; 118,3; 122,3-123,2; 138,2f). Die Bundestheologie des Justin nährt sich gleichermaßen von Hebr wie von Barn. Gerade so wird deutlich, daß bereits im frühesten Entwurf die Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments umschlägt. Diese Tendenz setzt sich bei Irenäus von Lyon, dem Systematiker frühkirchlicher Bundestheologie, und Tertullian konsequent fort. Das Modell des "alten Bundes" wird auf diese Weise - mit bis in die Gegenwart reichenden Konsequenzen - polemisch-negativ konnotiert. Das Modell des neuen Bundes dient nicht mehr der soteriologischen und verheißungsgeschichtlichen Situierung des Christus-Geschehens, sondern wird zu einem markant gegen das Judentum gewendeten Legitimationsmodell für die Kirche.

Hier meldet sich dann die Vorstellung vom aufgekündigten Gottesbund, von Gottes bereuter Gnadengabe. Erst bei Justin auch findet sich zum ersten Mal der Begriff der *παλαιὰ διαθήκη* im heilsgeschichtlichen Sinn, und zwar durchaus abwertend und in direkter Antithese zum neuen und ewigen Bund, dessen *καινὸς νομοθέτης* (in noetischem, nicht soteriologischem Sinn) Christus ist (dial. 18,3; vgl. 12,2; 124,3f). Aus dem Schema ist zu ersehen, daß die neutestamentlichen Modelle - durchaus gegen die *mens auctorum* - in diesen Hauptstrang integriert wurden und so in einen Verstehenskontext gerieten, in dem sie gegen aggressive Einseitigkeiten nicht mehr gesichert waren<sup>43</sup>.

Es gibt in der Frühkirche allerdings auch einen sehr dünnen wirkungsgeschichtlichen Faden, der in eine andere Richtung weist und der oft übersehen wird, weil die Großkirche nicht an ihn anknüpfte. Eine uns heute gänzlich

---

<sup>43</sup> So spielt etwa der Grundgedanke metaphysischer Relativierung des Hebr in der Weiterentwicklung seiner Bundestheologie keine Rolle mehr (vgl. auch A. Vanhoye, Art. Hebräerbrief: TRE 14 [1985], 494-505, 502), wie denn überhaupt die judentumspolemischen Koordinaten seiner Rezeption längst feststanden, als er auch im Westen kanonische Anerkennung erlangte.

unbekannte Christenschar hat - wohl alttestamentlich inspiriert - ein Bundesmodell eigener Prägung entwickelt und damit erst den Zorn des Barn erregt, ihn zu seinem steifnackigen Entwurf provoziert (vgl. 4,6b). So ist denn die Erinnerung an diese Gruppe auch nur von Feindeshand, nämlich in Barn, aufbewahrt. Der Verfasser warnt seine Leser eindringlich davor, sich jenen Christen anzuschließen, die frevelhaft behaupten: ἡ διαθήκη ἐκεῖνων καὶ ἡμῶν. Mit anderen Worten: Israels Gottesbund ist auch der der Christen. Der Gottesbund der Christen, so meinte diese Gruppe, sei dadurch begründet, daß sie in den bereits bestehenden uralten Gottesbund Israels aufgenommen wurden. Im theologiegeschichtlichen Milieu des Barn kann dies nur heißen, daß sich diesen vom Judentum religionsgeschichtlich durchaus entfernten Christen im unbefangenen Blick auf die Schrift - unser Altes Testament - die Erwählung Israels deutlich gezeigt hat. Genau an diesen vergessenen dünnen Faden hat - nach einem Umweg von fast zweitausend Jahren - der jüdisch-christliche Dialog wieder kraftvoll angeknüpft, als er das Modell von dem einen Gottesbund vorschlug: ἡ διαθήκη ἐκεῖνων καὶ ἡμῶν.

### III. Theologischer Ertrag

1. Zunächst kehre ich zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Wenn es um den theologischen Ertrag der Texterschließung geht, darf sich der Exeget nicht in die Erhabenheit des christlichen Gottesraums zurückziehen. Er muß seine Resultate angesichts all der Asche und Zerspelltheit des Judenfriedhofs verantworten, von dem Buber 1933 sprach. Nach 1933, nach 1945 ist diese Verantwortung gerade für den deutschen Exegeten um so ernster geworden, und es ist diese Verantwortung, die eine "Hermeneutik nach Auschwitz" mit Recht einklagt.

Diese Hermeneutik kann nun nicht die *historische* Interpretation unserer Texte normieren<sup>44</sup>. Sie verschärft jedoch die Sensibilität für deren *Wirkungsgeschichte*, und sie kann Horizonte für eine neue Wirkungsgeschichte eröffnen. Vielleicht darf ich sogar von einer neuen semantischen Sattelzeit im jüdisch-christlichen Dialog sprechen. *Clemens Thoma* hat hier die Notwendigkeit eines prononcierten jüdisch-christlichen Bundesbewußtseins ausgemacht<sup>45</sup>; *Erich Zenger* hat jüngst seine These verteidigt, daß gerade ein ka-

---

<sup>44</sup> Sie darf ebensowenig - daran zu erinnern besteht angesichts der einschlägigen Debatten Grund - zu kruden theologischen Verurteilungen und (religions)politischen Verdächtigungen andersdenkender Exegeten dienen.

<sup>45</sup> In: J.J. Petuchowski - C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i.Br. 1989, 59f.

nontheologisch orientiertes Bundesmodell geeignet sei, Identität *und* Verbundenheit beider Dialogpartner zur Sprache zu bringen<sup>46</sup>.

Nun ist ein solches Modell sicher nicht die Summe begriffsgeschichtlicher Resultate, sondern Ergebnis eines (biblisch inspirierten) systematisch-theologischen Urteils. Die Begriffsgeschichte ist nicht zu rekapitulieren, sondern schöpferisch weiterzuführen, und zwar in Anknüpfung an biblisch (im christlichen Verstehenskontext mithin: alt- und neutestamentlich!) vorgegebene Grundvorstellungen<sup>47</sup>. Dabei ist zu beachten, daß es im neutestamentlichen Prozeß des Bundesdenkens weithin um die religionssoziologische Lösung eines seine Identität definierenden Frühchristentums geht. Die heutigen Voraussetzungen sind gänzlich andere: Es geht jetzt darum, daß zwei allzu getrennte Religionsgemeinschaften das entdecken, was sie verbindet, und eben dieses Verbindende ist in der kanontheologischen Würdigung des Bundesmodells zu betonen. So versteht es sich, daß die im Schema gezeichnete Hauptlinie der Wirkungsgeschichte abzubrechen und umzukehren ist. Den wichtigsten Anknüpfungspunkt für eine neue Wirkungsgeschichte bietet die gestrichelte Linie, das Modell von Gottes nicht bereutem Bund nach Röm 11<sup>48</sup>. Denn die in Strang *Iib* beschriebene Situation entspricht der Herausforderung, mit der sich christliche Theologen heute konfrontiert sehen: der Auseinandersetzung mit einem geschichtlich gewachsenen "Anti-judaismus" im Christentum und der Frage nach der theologischen Dignität Israels im Rahmen einer christlichen Deutung der Heilsgeschichte. Die anderen neutestamentlichen Modelle könnten in diesen Strang integriert werden. Für *Iia* mit seiner spezifisch soteriologischen Streitfrage sehe ich im christlichen Raum derzeit allerdings keine korrespondierende Situation, so daß man dieses Modell von der Applikation durchaus zurückstellen mag.

---

<sup>46</sup> Vgl. die Diskussion zwischen ihm und F. Crüsemann: *E. Zenger*, Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: *KuI* 6 (1991) 99-114; *F. Crüsemann*, "Ihnen gehören ... die Bundeschlüsse" (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, in: *KuI* 9 (1994) 21-38; *E. Zenger*, Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund?, in: *KuI* 9 (1994) 39-52. An der universalen Tendenz des Abrahamsbundes orientiert sich der Diskussionsbeitrag von *J. Kard. Ratzinger*, Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, in: *IKaZ* 24 (1995) 193-208.

<sup>47</sup> Vgl. zum Verhältnis von (historischer) Interpretation und (aktueller) Applikation grundlegend *K. Berger*, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988.

<sup>48</sup> *K. Kertelge*, Theologie (s. Anm. 33), 57: "Von Paulus haben wir vor allem zu lernen, unsere mit Hilfe der historisch-kritischen Methode gewonnenen historischen Erkenntnisse nicht schon als das eigentliche und letzte Ziel der Exegese anzusehen, sondern mit ihrer Hilfe die theologische Aussage des biblischen Textes zu erheben und sie im theologischen Ganzen der biblischen Überlieferung zu orten."

2. Die Eingangsfrage "Was ist alt am Alten Bund?" ist nach dem Gesagten von Röm 11 her klar zu beantworten: Alt, uralt am Alten Bund sind der Ruf und die Erwählung Israels, und gerade hier liegt die bleibende theologische Würde des Judentums auch für jede christliche Theologie. Nun haben wir freilich festgestellt, daß die Wendung "Alter Bund" als heilsgeschichtlicher Terminus unbiblisch ist und sich seit Justin unlösbar mit der Substitutionstheorie verknüpft hat. Gerade deren Prämissen - Verblendung und Verwerfung des alten Bundesvolks - finden - wie wir ebenfalls sahen - im Neuen Testament keinen Anhaltspunkt. So gesehen legt es sich nahe, der Wendung "Alter Bund" gegenüber heute eine gewisse Zurückhaltung zu üben<sup>49</sup>.

3. Die andere Eingangsfrage "Was ist neu am Neuen Bund?" ist mit Strang I aus neutestamentlicher Sicht ebenfalls klar zu beantworten. *Neu am Neuen Bund ist die Person Jesu Christi*, präziser: Gottes Heilsinitiative in Wirken, Tod und Auferstehung Jesu Christi, in seiner erlösenden Proexistenz. Diese *καιρότης* ist eine eschatologische, christologische und soteriologische Qualität und impliziert keine heilsgeschichtliche Abwertung des Gottesbundes Israels. Gleichwohl entsteht hier zweifellos eine Spannung für ein gemeinsames jüdisch-christliches Bundesbewußtsein.

4. Eine solche Spannung birgt aber auch eine Chance für den Dialog. Denn jeder Dialog lebt ja daraus, daß in ihm die Identität der Partner zur Sprache kommt. Von jüdischer Seite hat *E.N. Dorff* (1982) gezeigt, daß die Kraft des Bundesgedankens gerade darin liegt, daß er in einer höchst konkreten Glaubensgemeinschaft mit ihren höchst konkreten Erfahrungen verwurzelt ist. Eine moderne Bundeskonzeption müsse daher genug von jenem Gruppenbewußtsein bergen, das sie unterscheidbar jüdisch oder unterscheidbar christlich macht<sup>50</sup>. Anders gesagt: von christlicher Seite wird die Person Jesu Christi als neutestamentliche Basis und nicht relativierbare Norm christlicher Selbstdefinition in den Dialog eingebracht werden.

5. Daraus folgt: Ein jüdisch-christliches Bundesbewußtsein wird die "Faktizität der je anderen Gewißheit"<sup>51</sup> nicht aufheben können oder wollen.

---

<sup>49</sup> Die vertraute und durchaus angemessene Wendung "Altes Testament" hingegen bezieht ihr sachliches Recht daraus, daß sie ein literarisches Corpus bezeichnet, dem tatsächlich ein Komplement zugeordnet ist: das "Neue Testament"; damit wird dem Charakter der Bibel als "einer Schrift in zwei Teilen" Rechnung getragen; vgl. *Chr. Dohmen*, Art. Altes Testament: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 456f, 457.

<sup>50</sup> *The Covenant: How Jews understand themselves and others: AThR* 64 (1982) 481-501, v.a. 494-499.

<sup>51</sup> *P. von der Osten-Sacken*, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (ACJD 12), München 1982, 186.

Der verheißungsgeschichtliche Ansatz des Hebr oder der eschatologische Vorbehalt, das *μυστήριον* von Röm 11 behalten so ihr Recht. Das pilgernde Gottesvolk bleibt unterwegs: "im Namen des einen Gottes, die einen im Hören auf das Wort der Tora, die anderen in der Bindung an Jesus Christus"<sup>52</sup>. Die dadurch entstehende Spannung ist in der gemeinsamen Hoffnung auf den einen Bundesgott nicht aufzulösen, sondern auszuhalten.

Ich darf diese Thesen abschließend mit einer Vision zusammenfassen, die Martin Buber im Stuttgarter Zwiegespräch in seiner Weise zur Sprache gebracht hat und die - bis in das Wort vom *μυστήριον* hinein - etwas vom Geist aus Röm 11 verrät:

"Das Juden und Christen Verbindende bei alledem ist ihr gemeinsames Wissen um eine Einzigkeit, und von da aus können wir auch diesem im Tiefsten Trennenden gegenüberstehen; jedes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen. Das Geheimnis des anderen ist innen in ihm und kann nicht von außen her wahrgenommen werden. Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. Wie es möglich ist, daß es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis. Wie es möglich ist, daß es eine Welt gibt als Haus, in dem diese Geheimnisse (mitsammen) wohnen, ist Gottes Sache, denn die Welt ist ein Haus Gottes.

Nicht indem wir uns jeder um seine Glaubenswirklichkeit drücken, nicht indem wir trotz der Verschiedenheit ein Miteinander erschleichen wollen, wohl aber indem wir unter Anerkennung der Grundverschiedenheit in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, was wir wissen von der Einheit dieses Hauses, von dem wir hoffen, daß wir uns einst ohne Scheidewände umgeben fühlen werden von seiner Einheit, dienen wir getrennt und doch miteinander, bis wir einst vereint werden in dem einen gemeinsamen Dienst, bis wir alle werden, wie es in dem jüdischen Gebet am Fest des Neuen Jahres heißt:

'ein einziger Bund, um Seinen Willen zu tun'<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Ebd.; vgl. ebd., 184-187.

<sup>53</sup> In: *K.L. Schmidt - M. Buber*, Kirche (s. Anm. 3), 159.