

IX

Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit

Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone

Von Knut Backhaus, Paderborn

Vor der *λογομαχία*, der Schlacht um Wörter, warnen die Pastoralbriefe (1Tim 6,4; 2Tim 2,14). Auch Aristoteles empfiehlt, in der Gesprächskunst den Streit um das bloße Wort zu meiden. Gleichwohl diene es der Klarheit und den Zielen des Dialogs, wenn man Bedeutungsunterschiede präzise erfasse (top. 1,18 [108a]). Im Licht der theologischen Diskussion um die *ברית/διαθήκη* erweist sich solcher Rat als zweckmäßig. Denn bevor - unter Verweis auf die Quellen - darum gerungen wird, ob Kirche und Israel in *einem* Bund stehen¹ oder der (neue) Bund den Christen vorbehalten bleibe² oder ob nicht vielmehr allein Israel die Bundesschlüsse gehörten³, ob es überhaupt *einen* Gottesbund, zwei oder mehrere gebe⁴, gilt es zu klären, was jeweils an ihrem Ort die Quellen unter „Gottesbund“ verstanden, welche Situation ihr Verständnis beeinflusste, welche Gründe sie zu ihren unterschiedlichen Entwürfen bewogen. Das Studium der „Experimentierphase“ frühkirchlicher Bundestheologie mag die systematische Diskussion vor perspektivischen Engführungen bewahren und den Blick

¹ So mit Nachdruck E. Zenger: Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: *KuI* 6 (1991) 99-114; Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Antwort auf Frank Crüsemann, in: *KuI* 9 (1994) 39-52. Zu nennen ist hier auch das Motiv vom „ungekündigten Gottesbund Israels“, das auf theologischer wie lehramtlicher Ebene breit rezipiert worden ist; pars pro toto: 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, in: *RThom* 87 (1987) 203-241.

² Vgl. etwa A. Vanhoye, Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance, in: *NRTh* 116 (1994) 815-835.

³ F. Crüsemann, „Ihnen gehören ... die Bundesschlüsse“ (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, in: *KuI* 9 (1994) 21-38. In diese Richtung bewegten sich auch die Gedanken, die H. Vorgrimler in seinem Referat auf der Innsbrucker Neutestamentler-Tagung vortrug (s. seinen Beitrag in diesem Band).

⁴ Vgl. J.T. Pawlikowski, Art. Judentum und Christentum, in: *TRE* XVII (1988) 386-403; Ein Bund oder zwei Bünde. Zeitgenössische Perspektiven, in: *ThQ* 176 (1996) 325-340.

für Rezeptionschancen und -risiken bundestheologischer Geltungsansprüche weiten. Dazu ist vor allem jene geschichtliche Weggabelung aufzuzusuchen, an der sich das „parting of the ways“⁵ vollzog.

I. Die frühkirchliche Schwellenphase als semantische Sattelzeit der Bundestheologie

Die (tannaitisch-)jüdische Selbstaffirmation zwischen 70 und 135 n.Chr. und der gleichzeitige Übergang vom Urchristentum zur Frühkirche gehören zu jenen schöpferischen Schwellenphasen, die die jüngere Begriffsgeschichte im Modell der semantischen Sattelzeit beschrieben hat.⁶ Ein tiefgreifender Wandel im Selbstverständnis der jeweiligen Sprachgemeinschaft weckt neue Bezeichnungsbedürfnisse. Die Sprachkonventionen - in unserem Fall: der religiösen bzw. theologischen Überlieferung - werden gewissermaßen wieder „gesattelt“: erprobt, verworfen, abermals aufgegriffen, mühsam neu erarbeitet, bevor sie (bis zur nächsten Sattelzeit) im kollektiven Gedächtnis dieser Sprachgemeinschaft gespeichert werden.

In solcher Weise mußte sich das frühe Christentum die Sprachkonvention *διαθήκη* erwerben, um sie zu besitzen. Ihrer Herkunft nach gehört sie zur *jüdischen* Binnensemantik. Deshalb steht zu erwarten, daß der semiotische Prozeß, in dessen Verlauf sie zu einem identitätstiftenden Leitmodell *christlicher* Selbstausslegung wurde, spannungsreich verläuft. Daß sich dieser „bedeutungsgenerierende Diskurs“ im Bereich der gepflegten Semantik⁷ noch annähernd verfolgen läßt, gehört zu den Glücksfällen antiker Begriffsgeschichte.

⁵ Vgl. J.D.G. Dunn (Hrsg.), *Jews and Christians. The parting of the ways A.D. 70 to 135* (WUNT 66), Tübingen 1992; *Ders.*, *The partings of the ways between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, London - Valley Forge (1991) ²1996; ferner E.P. Sanders u.a. (Hrsg.), *Jewish and Christian self-definition*, 3 Bde., London 1980-1982; St.G. Wilson (Hrsg.), *Anti-Judaism in early Christianity II. Separation and polemic* (SCJud 2), Waterloo 1986; *Ders.*, *Related strangers. Jews and Christians, 70-170 C.E.*, Minneapolis 1995.

⁶ R. Koselleck (mit Blick auf den umfassenden Wandlungsprozeß im politisch-sozialen Begriffsbestand des deutschen Sprachraums während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts), Einleitung: GGB I (1972) XIII-XXVII, hier XV-XIX. Zur Diskussion vgl. H. Schultz, *Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte*, in: R. Koselleck (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979, 43-74; K. Stierle, *Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung*, ebd. 154-189.

⁷ Vgl. näher Stierle (s. Anm.6) 170-179; N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft I*, Frankfurt a.M. 1980, 17-21.

Die neutestamentliche Literatur bietet kein einheitliches Bundeskonzept, sondern ein Netz semantischer Probeläufe und theologischer Suchbewegungen.⁸ Vom Gottesbund ist eher beiläufig die Rede (in der Regel als direktes oder indirektes Zitat), sei es im Rahmen der Herrenmahl-Überlieferung, in biblischem Sprachkolorit oder im Rückgriff auf gegnerische Schlagwörter.⁹ Versteht man unter einem Grundbegriff nach Maßgabe seiner Ordnungspotenz den (bündelnden) Indikator und (strukturierenden) Faktor der zentralen Erfahrungs- und Argumentationszusammenhänge einer Kommunikationsgemeinschaft,¹⁰ so dient Diatheke erstmals im Hebräerbrief als solcher. Hier wird der bedeutungstiftende Diskurs aufgenommen, der sich - auf andere Weise - im Barnabasbrief (Barn) und dann einflußreich in Justins „Dialogus cum Tryphone Iudaeo“ (Dial) niederschlägt.

Unsere drei Texte sind nach gängiger Datierung¹¹ durch eine Zeitspanne von einigen Jahrzehnten getrennt. Gleichwohl halte ich es für sachgerecht, sie in einer diachronen Linie zu behandeln: Sie stehen entweder in literarischer Abhängigkeit oder schöpfen zumindest hinsichtlich ihrer Bundestheologie aus dem gleichen Traditionsgut. Sie sind jeweils Repräsentanten eines selbstbewußten frühchristlichen Posthellenismus, und dies wohl in allen drei Fällen vom Standpunkt des schriftorientierten theologischen *διδασκαλος* aus. Alle drei sehen sich herausgefordert, das Christentum auf dem Weg zur eigenen Identität in Ansehung der jüdischen Schrift wie in Absetzung von deren jüdischem Träger zu definieren. Vor allem

⁸ Einen Versuch, die verschiedenen Traditionsstränge je nach situativem Ausgangspunkt und Wirkabsicht voneinander abzuheben, habe ich vorgelegt in: Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums, in: R. Kampling - Th. Söding (Hrsg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg i.Br. 1996, 33-55.

⁹ Der Bundesbegriff steht hier dem spezifisch christlichen Kerygma von der „am Ende der Zeit“ vollzogenen Heilsinitiative Gottes in Jesus Christus ersichtlich fern, gehört also nicht in die eschatologisch-soteriologische Mitte der Darlegungen. Anders freilich, wohl in Reaktion auf die Diskussion in der Adressatengemeinde: 2Kor 3 (vgl. Gal 3f). - M.E. ist es nicht möglich, ein vom Signalwort *διαθήκη* losgelöstes, aber dessen semantisches Potential ungefähr reproduzierendes Konzept in der ntl. Literatur kontrollierbar aufweisen; vgl. jetzt auch die methodologischen Überlegungen bei H.-M. Rieger, in: Avemarie - Lichtenberger (Hrsg.) (s. Anm.17) 146-149; M. Vogel, Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 18), Tübingen 1996, 25-31.

¹⁰ Vgl. die pragmatische Definition bei R. Koselleck, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Ders. (Hrsg.) (s. Anm.6) 19-36, hier 28-30; R.P. Horstmann, Kriterien für Grundbegriffe, ebd. 37-42; Schultz (s. Anm.6) 44f; Stierle (s. Anm.6) 185.

¹¹ Hebr.: letztes Drittel des 1. Jh.; Barn: 130-132; Dial: 150-160.

handelt es sich - wie bereits die Wortstatistik illustriert¹² - um die einzigen frühchristlichen Schriften, die überhaupt eine systematische Bundestheologie entwerfen (mit erheblichen wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen). Das Angebot einer bundestheologischen Selbstdefinition entspricht offenkundig einem charakteristischen Bezeichnungsbedürfnis der frühkirchlichen Schwellenzeit. So gesehen repräsentieren Hebr, Barn und Dial einerseits entscheidende Etappen der theologiegeschichtlichen Entwicklung: „Neues Testament“ - „Apostolische Väter“ - „Apologeten“. Andererseits geht jeder der Verfasser auch seinen höchst eigenen Weg, so daß sich - nicht zuletzt in systematischem Erkenntnisinteresse - die Möglichkeit zum theologischen Strukturvergleich eröffnet.

II. Die theologiegeschichtlichen Rahmenbedingungen der frühkirchlichen Entfaltung des Bundesmotivs

Wie erklärt sich das neu erwachte Interesse am Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit? Dieselbe Frage im Sinne einer „negativen Begriffsgeschichte“¹³: Warum hegt das Urchristentum *vor* Hebr, Barn und Justin ein relativ geringes Interesse an diesem Motiv?

Die wichtige Studie von *Erich Grässer* (1985) sieht den entscheidenden Grund, der die Weiterführung einer Bundestheologie in der neutestamentlichen Literatur verwehrt habe, in der „Aufrichtung des Individualprinzips des Heils“ und, daraus folgend, der Auflösung des „Erwählungskollektivs“ Israel und damit der Nation-Bezogenheit, auf der Bundestheologie fuße.¹⁴ Jedoch bietet die urchristliche Theologie zahlreiche Beispiele für eine *theologisch verbindliche* kollektive Metaphorik (Abrahamskindschaft, Gottesvolk, Leib Christi usw.); sie kennt neben der individuellen auch die ekklesiale oder kosmische Heilsbeschreibung. In einen solchen Rahmen hätte sich eine urchristliche Bundestheologie durchaus einfügen lassen, zumal sich die Prämissen einer Nation-Bezogenheit des Gottesbundes im ersten Jahrhundert gewandelt hatten.¹⁵ Vor allem erklärt

¹² Vorkommen im NT (außer Hebr): 16x (Paulus: 8; Lk/Apg: 4; Mk - Mt - Eph - Offb: je 1); *Hebr*: 17x (im christologischen Zentralteil: 14; in der *peroratio*: 3); „Apostolische Väter“ (außer Barn): 2x (=1 Clem 15,4^{cit}; 35,7^{cit}); *Barn*: 13x; Apologeten (außer Dial): 1x (= Melito von Sardes, nach Eusebius, h.e. 4,26,13f); *Justin, Dial*: 31x (1/2 apol.: kein Beleg).

¹³ Vgl. *Stierle* (s. Anm. 6) 185.

¹⁴ *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, (WUNT 35) Tübingen 1985, 24.33.77.128f.

¹⁵ Gerade die Gemeinschaft von Qumran belegt, wie Bundestheologie das Nationverständnis transformieren kann. Vgl. auch *S. Lehne*, *The New Covenant in Hebrews* (JSNT.S 44), Sheffield 1990, 13f.

Grässers These nicht, warum das Christentum der dritten Generation wiederum lebhaftes Interesse am Bundesmotiv entwickelt. Von daher möchte ich andere Schwerpunkte setzen.¹⁶

a) *Die theologische Affinität von Bund und Tora*: Im Frühjudentum rücken beide Motive eng zusammen (z.B. 1Makk 2,27; CD 7,4-8; LAB 11,5; Philo, Det 67f), in der rabbinischen Theologie geht eines in das andere über (z.B. ShemR 47,3).¹⁷ In dem Maße also, in dem die Tora im Frühjudentum die Berit an sich zog, wehrte sie im Frühchristentum die Diatheke ab. Gerade weil „Gesetz“ und Gottesbund frühjüdisch so eng miteinander verknüpft waren, konnte die Diatheke auf ein Christentum, das sein Verhältnis zum Nomos allererst bestimmen mußte, kaum anziehend wirken. In unseren drei Schriften, die die Bundestheologie dann revitalisieren, hat der Nomos sein theologisches Konfliktpotential verloren.¹⁸ Erst wo die frühjüdische Einheit von Tora und Berit auseinanderbricht, eröffnet sich die *Möglichkeit einer spezifisch christlichen Bundestheologie*.

¹⁶ Vgl. näher K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA 29), Münster 1996, 328-335.

¹⁷ Zum Verhältnis von Tora und Gottesbund in der frühjüdischen Theologie vgl. die Studien von A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (PatSor 6), Paris 1963, und Vogel (s. Anm.9) sowie den Sammelband F. Avemarie - H. Lichtenberger (Hrsg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996, darin bes. die Beiträge von A.M. Schwemer (Zum Verhältnis von Diatheke und Nomos in den Schriften der jüdischen Diaspora Ägyptens in hellenistisch-römischer Zeit, 67-109) und J.R. Levison (Torah and covenant in Pseudo Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 111-127). Zum Verhältnis von תורה und ברית in den Rabbinica: L.H. Schiffman, *The Rabbinic understanding of covenant*, in: RExp 84 (1987) 289-298; A.F. Segal, *Covenant in Rabbinic writings*, in: Ders., *The other Judaisms of late antiquity*, Atlanta 1987, 147-165 (dt. Kul 6 [1991] 147-162); jetzt hilfreich F. Avemarie, *Bund als Gabe und Recht. Semantische Überlegungen zu בְּרִית in der rabbinischen Literatur*, in: Ders. - Lichtenberger (Hrsg.), *Bund und Tora*, 163-216. Zur These eines frühjüdisch-rabbinischen „covenantal nomism“: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion*, London 1977, 419-428 (dt. 1985), und die umsichtige Erörterung bei H.-M. Rieger, *Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E.P. Sanders*, in: Avemarie - Lichtenberger (Hrsg.), a.a.O. 129-161. Speziell zum „neuen Bund“: H. Lichtenberger, *Alter und neuer Bund*, in: NTS 41 (1995) 400-414; Ders. - St. Schreiner, *Der neue Bund in jüdischer Überlieferung*, in: ThQ 176 (1996) 272-290.

¹⁸ Hebr versteht den Nomos unpolemisch als Größe der (primär kultischen) Vergangenheit, deren Regeln freilich in antitypischer Vollendung weiterhin Geltung beanspruchen. Barn und Justin setzen bereits eine spezifisch frühchristliche Synthese von Gottesbund und „Gesetz“ voraus, die (*cum grano salis*) von einem „new covenantal nomism“ sprechen lassen (s.u.).

b) *Das theologiegeschichtliche Stadium:* Das Bundesmotiv war in neutestamentlicher Zeit bereits vom Judentum besetzt. Ein Interpretament, dessen Grundgedanke aber gerade die unwandelbare Bundestreue JHWHs war, erwies sich für christliche Theologie im schmerzlichen Lösungsprozeß von der Mutterreligion als ungeeignet, zumal die Neuartigkeit des Christentums die junge Kirche ohnehin unter ständigen Legitimationszwang stellte. Diesen Lösungsprozeß haben Hebr, Barn und Dial nun insofern bereits vollzogen, als sie entweder aus einer inneren Distanz zum zeitgenössischen Judentum (so Hebr) oder dezidiert kontroverstheologisch (so Barn und Dial) argumentieren. Das Christentum verstand sich jetzt nicht mehr als Teil der jüdischen Religion und fand sich gerade darum in der Verlegenheit, faktisch mit der heiligen Schrift einer anderen Religion die eigene heilsgeschichtliche Existenz zu beschreiben. Aus der „entborgten“ Identität folgt jener Umgang mit der Schrift Israels, auf den bereits antike Beobachter des Christentums kritisch verwiesen haben und den man sprechend in das Bild vom „reading someone else's mail“ (*P. van Buren*) gekleidet hat:¹⁹ Die „eigene“ heilige Schrift (das „Alte Testament“) bezeugt offenkundig eine Religion, die christlichem Selbstverständnis als überwunden gilt, so daß Christen für sich beanspruchen müssen, die heiligen Schriften der Juden besser zu verstehen als diese selbst. Es liegt nahe, daß es kreativer christlicher Theologie jetzt darum gehen mußte, das Terrain der heiligen Schriften - und damit gerade auch das Bundesmotiv - für die frühe Kirche zu erobern. Daraus folgt die *interpretatio Christiana* der Sprachkonvention Diatheke.

c) *Die christologische Integration:* Mit der christlichen Reinterpretation des Bundes hängt seine christologische Integration zusammen. Bestimmender Inhalt des urchristlichen Bekenntnisses ist Gottes Heilsinitiative in Wirken, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Für diesen zentralen Faktor christlicher Soteriologie bot aber das (atl.-)biblische Bundesmodell keine unmittelbare Anknüpfungsmöglichkeit. Dies dürfte in der Frühphase wesentlich zur Reserve gegenüber einer christlichen Bundestheologie beigetragen haben.²⁰ Dagegen bemühen sich Hebr, Barn und Dial - alle drei schriftheologisch vorwärts strebend - Bundesgedanken und Christologie zu vermitteln. Die wesentliche theologiegeschichtliche Leistung des Hebr scheint mir darin zu liegen, daß er die „christologische Leerstelle“ ausfüllt. Christologoumena bestimmen sein bundestheologisches Koordi-

¹⁹ Vgl. näher *Backhaus* (s. Anm.16) 264-270.

²⁰ Auch bei Paulus stehen bundestheologische Denkansätze merkwürdig unverbunden neben der Christologie. Einen - vom Urchristentum vor Hebr bezeichnenderweise nicht vertiefend reflektierten - Ansatzpunkt bot allenfalls das Becherwort der Herrenmahl-Paradosis.

natensystem (Christus als „Bürge“ und „Mittler“ des Gottesbundes; das Kreuz als dessen himmlisch wirksamer „Sühnekult“), und seine zentralen soteriologischen Denkfiguren (das Hohepriestertum Jesu in Anlehnung an Ps 109,4 LXX, die Bundesstiftung durch Jesu Sühnetod in Anlehnung an Ex 24,8, die Sündenvergebung in Anlehnung an Jer 38,31-34 LXX) dienen wesentlich der Integration von Christus-Homologia und (atl.-) biblischen Vorgaben einer Bundestheologie. Auch beim Barn ist der (sein Ziel verfehlende) Wille unverkennbar, Bundestheologie und Christologie miteinander zu verbinden. Justin setzt die christologische Integration der Bundestheologie voraus und repräsentiert gerade darin die Wirkungsgeschichte des Hebr. Das Bemühen zielt in allen drei Fällen auf die *interpretatio christologica* der Sprachkonvention Diatheke.

Fazit: Die Entfaltung einer frühchristlichen Bundestheologie wurde zur *Möglichkeit*, als das Christentum die organische Bindung an die jüdische Mutterreligion löste. Sie wurde zur *naheliegenden Möglichkeit*, insofern sich die drängende Frage stellte, wie sich die junge Kirche biblisch-heilsgeschichtlich zu legitimieren vermochte. Sie wurde zur *theologisch attraktiven Möglichkeit* in dem Maße, als es gelang, sie christologisch zu vertiefen. *Der Rekurs auf die Bundestheologie ist also einerseits eine Folge des theologischen Lösungsprozesses zwischen Judentum und Kirche, andererseits Folge der frühkirchlichen Selbstvergewisserung auf der Basis des Christus-Bekenntnisses.*

III. Die Heilstat Christi und Gottes neuer Bund: Der Hebräerbrief

Bei der Besinnung auf das jüdisch-christliche Verhältnis wird die Bundestheologie des Hebr oft als Erschwernis empfunden. Tatsächlich wirkt die Auslegung der Ansage des neuen Bundes (Jer 38,31-34 LXX) durch 8,13 (vgl. 10,9) wie der *locus classicus* für das sog. Substitutionsmodell, nach dem Israel, heilsgeschichtlich entwurzelt und überholt, von der Kirche abgelöst sei: „Indem er [Gott] sagt: ‚einen neuen‘, hat er den ersten alt gemacht. Das Veraltete und Greisenhafte aber ist dem Verschwinden nahe“. So verwundert es kaum, daß das Schreiben regelmäßig zur Begründung von theologischen Vorbehalten gegen das Modell vom „ungekündigten Bund“ Israels oder von „Israel und Kirche in *einem* Gottesbund“ angeführt wird, während solche Arbeiten, die sich der Förderung des jüdisch-christlichen Dialogs widmen, den Hebr entweder mit deutlicher Skepsis zitieren oder ihn - nicht ohne gutgemeinte Gewalt - zu entschärfen suchen.²¹ Um so mehr gilt es, die ureigene Situation des Hebr exege-

²¹ Diskussionsüberblick bei *Backhaus* (s. Anm.16) 22-29.

tisch wahrzunehmen. Erst von solcher Wahrnehmung her lassen sich Stärken und Schwächen seiner Bundestheologie beurteilen.

In der Deutung des Gottesbundes fließen alle Linien zusammen, die das markante Profil des *Auctor ad Hebraeos* auszeichnen:²² die *parakletische Sensibilität* gegenüber einer desorientierten und geistlich erschlaferten Übergangsgeneration als Motiv; die radikal durchdachte und mystagogisch erschlossene *Christus-Homologia* als Ausgangspunkt; die „Schrift“ als Grundlage solchen Durchdenkens und Erschließens; *Typologie* als eine wichtige Methode, mit der diese Schrift lebendiger Anspruch wird; der aktuelle *Verstehenshorizont* des Mittelplatonismus, der die kritische theologische Zeitgenossenschaft des Entwurfs sichert.²³ In diesem Rahmen beschreibt das Modell der neuen/besseren/ewigen Diatheke jenen eschatologischen Heilsstatus, den Gott „am Ende dieser Tage“ (1,2) durch Sühnetod und Erhöhung seines Sohnes den Glaubenden dauerhaft und existentiell zuverlässig geschenkt hat. Insofern „Heil“ sich dem Schreiben vor dem Horizont der mittelplatonisch inspirierten Transzendenz-Theologie wesentlich als (vertikale) Teilhabe an und (proleptischer) Eintritt in Gottes Gegenwart darstellt, eignet sich die ihrerseits von der Schrift inspirierte kultmetaphorische und kulttypologische Motivik in besonderer Weise zur Beschreibung des *προσέρχεται* zu Gott.

Mit aller kompositorischen Sorgfalt setzt der Verfasser das Bundesmotiv gerade in den soteriologischen Schlüsselpassagen und an den Schaltstellen der Leserlenkung ein.

7,20-22 präludiert das Motiv der „besseren Diatheke“ und läßt sogleich den theozentrisch-christologischen *cantus firmus* des *λόγος τέλειος* (8,1-10,18) anklingen: Gott stiftet seinen endzeitlichen Bund dadurch, daß er mit seinem unwiderruflichen Wort Jesus als deren Hohepriester bestellt, der die Hoffnung end-gültig und zuverlässig verbürgt. Im Kontext wird diese lineare *μετάθεσις νόμου* (7,12) vertikal geortet: die vorläufige und begrenzte Wirkung der levitischen Kultordnung erklärt sich aus ihrer irdischen Seinsqualität; die absolut überlegene Heilswirksamkeit der „besseren Diatheke“ beruht auf ihrer Teilhabe an Gottes ewiger Wirklichkeit.

²² Vgl. J. de Vuyt, „Oud en nieuw verbond“ in de Brief aan de Hebreëen, Kampen 1964; Lehne (s. Anm.15); Backhaus (s. Anm.16) (Lit.); aus jüngster Zeit die instruktiven Aufsätze von J. Frey, Die alte und die neue *διαθήκη* nach dem Hebräerbrief, in: Aemarie - Lichtenberger (Hrsg.) (s. Anm.17) 263-310, und M. Theobald, Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in: ThQ 176 (1996) 309-325; ferner Vogel (s. Anm.9) 97-102.323-332.

²³ Gerade diese erklärt die Sach- und Sprachnähe des *Auctor ad Hebraeos* zu Philo von Alexandrien, der auf jüdischer Seite den biblischen Monotheismus mit dem metaphysischen Fernweh seiner Zeit zu verbinden sucht.

Die Zielthese der Exposition des *λόγος τέλειος* (8,1-6) greift diese doppelte - geschichtliche und metaphysische - Situierung auf und präzisiert sie: Die himmlische Leitourgia Christi eröffnet im Gegensatz zum erdegebundenen Kult den Zugang zur Gottesgemeinschaft. Um den Zentralteil legt sich in 8,7-13; 10,15-18 die jeremianische Bundesansage (Jer 38,31-34; 38,31f LXX) als *inclusio*. 8,7-13 begründet die verheißungsgeschichtliche Ablösung des levitischen Sühnekultes, der ersten Diatheke, mit dessen soteriologischer Defizienz;²⁴ 10,15-18 beschreibt „auf der Gegenseite“ das durch Christi Heilstat gewonnene Terrain: Heiligung, Sündenvergebung, Vollendung. So gerahmt, erreicht der Hauptteil seine staurologische Mitte in dem Diptychon 9,11f.15. Stellt 9,11-14 Jesu priesterlichen Heildienst dar, so 9,15 als Klimax und Summe der Bundestheologie dessen Heilsertrag: Jesu hat am Kreuz die Kluft zwischen Gott und Mensch ein für allemal überbrückt; als hohepriesterlicher Bundesmittler eröffnet er mit seinem irdisch-himmlischen Sühneopfer den Berufenen schon jetzt den Zugang zur göttlichen Seinssphäre und gewährleistet zugleich die noch ausstehende Vollendung der Gottesgemeinschaft. 9,16-22 falten diesen Kerngedanken aus, indem zunächst der Nexus von Tod und definitiver Geltungskraft rechtsmetaphorisch (9,16f),²⁵ dann der Sühnecharakter des Kreuzestodes kulttypologisch verdeutlicht wird (9,18-22), wobei sich die Sätze hier konzentrisch-chiastisch um die Stiftungsformel der ersten Diatheke (Ex 24,8) legen. In formelhafter Verdichtung wird die so erarbeitete Grundmotivik der Diatheke (bes. in der geprägten Rede vom „Bundesblut“) rekapituliert und in lesermotivierender Weise akzentuiert, und zwar im Eingang der *peroratio* (10,28f), an deren dramatischem Höhepunkt (12,24) und in dem abschließenden Segenswort (13,20).

Diatheke erweist sich so als ein Funktionsbegriff der in der Christus-Homologia grundgelegten Staurologie. Vom Kreuz her denkend, unterzieht Hebr die biblisch überkommene Bundestheologie einer entschiedenen Reorganisation. Die semantischen Felder werden dabei partiell beibehalten, aber jene Mitte, die das gesamte soteriologische Gefüge trägt und gestaltet, ist jetzt der gekreuzigte und erhöhte Kyrios.²⁶ Die Diatheke ist

²⁴ Das Jeremia-Zitat besitzt kein Eigengewicht: Nur sein Anfang (Übergang zur neuen Diatheke) und sein Ende (Sündenvergebung) werden herausgegriffen; auf das Motiv des Bundesbruchs rekurriert Hebr weder hier noch an anderer Stelle.

²⁵ In einer (in der Auslegung oft theologisch überfrachteten) *tractatio* macht sich der Verfasser hier die oszillierende Semantik des Lexems *διαθήκη* zwischen biblischer und profaner Graezität zunutze.

²⁶ Die signifikanten semantischen Schnittfelder scheinen dabei näherhin auf die Herrenmahl-Paradosis als Erfahrungs- und Reflexionskontext dieser christologisch fundierten Bundestheologie zu weisen. Weniger die „unschuldige“ Veränderung von Ex 24,8 LXX auf den Wortlaut des Becherworts hin rechtfertigt diesen „Verdacht“, sondern - neben

die - antitypisch im levitischen Kultgesetz vorstrukturierte - soteriologisch entgrenzte, in der ewigen Gottesgegenwart wirksame Heilsordnung, die auf der Selbsthingabe des Sohnes für die Seinen gründet. „Alt“ am ersten Bund ist seine Verankerung in der irdischen Schattenwelt. „Neu“ am neuen Bund ist die Person seines himmlischen Mittlers und Bürgen. „Besser“ am neuen Bund ist seine End-Gültigkeit und seine Heilswirksamkeit. Was irdische Kulte im Irdischen vergeblich suchten, das hat Gottes Heilstat in Christus vom Himmel her endgültig und vollkommen geschenkt:²⁷ die versöhnte Einheit des Menschen mit Gott. Hebr nährt seine Bundestheologie gewiß aus der Schrift (Ex 24,8; Ps 109,4 LXX; Jer 38,31-34 LXX), aber er vermag sie nicht anders zu lesen bzw. zu hören denn als Gottes Stimme für das Heute (3,7-4,13), das allemal von der christlichen Urfahrung seines Sprechens im Sohn (1,1-4) geprägt ist.²⁸ Insofern freilich die letzte Vollendung noch aussteht, bleibt auch der neue Bund im Modus der Verheißung (8,6; 9,15).

Erst aus dieser Perspektive erhellt die Bedeutung der *πρώτη διαθήκη*, die immer wieder als geschichtstheologischer Gegenpol (etwa im Sinn des Alten Bundes als der Zeit vor Christus oder als Chiffre für das Judentum) mißverstanden wird. Sie dient als ein von der Schrift nahegelegtes Paradigma für das erdgebundene Streben nach Sühne und Einheit mit Gott und bezieht sich insofern durchgehend auf den Sinai-Nomos *in Ansehung seines priesterlich-kultischen Charakters*. Sie ist also schriftgemäßer Typus des Heils, an dem die anthropologischen Voraussetzungen und theologischen Grundmuster des Sühnopfers Christi abzulesen sind und mit dessen Hilfe sich das Kreuzesgeschehen als kosmisch-himmlisches Kultdrama reinterpreten läßt.²⁹ Im Licht dieser vertikalen Typologie gilt der alte

der theologiegeschichtlichen Plausibilität - die semantische Vernetzung: Nur in der Herrenmahl-Paradosis verbinden sich die Wortfelder [*καινή*] *διαθήκη*, *αἷμα*, die Zuwendungsformel (*πρός, περί, ὑπέρ*) und das Motiv der Sündenvergebung auf christologischem Niveau; vgl. näher *Backhaus* (s. Anm.16) 224-232; *Frey* (s. Anm. 22) 290f.296-298; anders *E. Grässer*, An die Hebräer II (EKK 17/2), Zürich - Neukirchen - Vluyn 1993, 182; *Theobald* (s. Anm. 22) 317; *Vogel* (s. Anm.9) 97.

²⁷ Vgl. *Grässer* (s. Anm.14) 112-115.

²⁸ Zur Schrift- bzw. Wort-Gottes-Theologie des Hebr zuletzt: *R.T. France*, The writer of Hebrews as a biblical expositor, in: *TynB* 47 (1996) 245-276; *M. Theobald*, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefts, in: Chr. Landmesser u.a. (Hrsg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 751-790; *D. Wider*, Theozentrik und Bekenntnis (BZNW 87), Berlin 1997.

²⁹ Um das Verhältnis zwischen erster und neuer Diatheke zu beschreiben, bedient sich Hebr der Deutungstrias „strukturelle Entsprechung - soteriologische Verwirklichung eschatologische Vollendung“. Zur Korrelation von heilsgeschichtlicher, metaphysischer

Opferdienst als verheißungsgeschichtlich überwunden, da er, der Schattenwelt irdischer Kontingenz verhaftet, im Kreuz Christi vom Himmel her längst eingeholt worden ist. Der Gegenbegriff zu „neuer Bund“ lautet daher nicht „alter Bund“ im heilsgeschichtlichen, sondern „irdischer Opferkult“ im metaphysischen Sinn. „Substituiert“ ist das Tieropfer als Gott geschuldete Leistung. „Substituiert“ ist nicht die Treue Gottes zu seinem Volk - sie ist freilich universal entgrenzt.

Wie von selbst löst sich so das vieldiskutierte Problem von Kontinuität und Diskontinuität der Heilsgeschichte in Hebr: Diskontinuität auf der Ebene der unstillen, wandelbaren, kontingenten Welt; Kontinuität in der unwandelbaren Wirklichkeit Gottes, der sich und seiner Verheißung treu bleibt. Sucht man also den geschichtstheologischen Leitbegriff des Hebr, so lautet dieser nicht *διαθήκη*, sondern *ἐπαγγελία*³⁰ und - als Komplementärbegriff - *λαὸς τοῦ θεοῦ*. So steht die christologisch durchdachte Bundestheologie im ganzen doch in theozentrischen Klammern, und hierin gewiß bleibt Hebr dem alttestamentlich-frühjüdischen Gottesbild verpflichtet.³¹ Letztlich ist es der „lebendige Gott“, der das Heilsgeschehen „im Sohn“ und „durch ihn“ in Bewegung setzt und trägt und in dessen Gemeinschaft der Gottesbund jetzt schon und dereinst in vollkommener Weise führt.³² So finden sich die Glaubenden der neuen Diatheke mit dem alten Heilsvolk seit Abraham zu einer einzigen Geschichte irdischer Pilgerschaft zusammengeschlossen (11,1-12,3), die ihre Kontinuität in Gottes verheißendem Wort besitzt und nach wie vor auf Vollendung hin offen ist.³³ Die Pilgerschaft des Gottesvolkes auf die Gottesherrschaft (12,28) zu, mit Christus als „Anführer und Vollender des Glaubens“ (12,2), unter

und eschatologischer Deutung des Verhältnisses zwischen den beiden *διαθήκαι* in Hebr vgl. im einzelnen *Backhaus* (s. Anm.16) 232-264.

³⁰ Dazu gründlich *Chr. Rose*, Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von *ἐπαγγελία* im Hebräerbrief, in: BZ 33 (1989) 60-80.178-191.

³¹ Der Verheißungsgedanke findet sich dort gerade auch bundestheologisch gestützt; in Hebr wird die Erzväter-Diatheke allerdings nicht thematisiert.

³² Zur konsequenten Theozentrik des Hebr vgl. *A. Vanhoye*, Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'Épître aux Hébreux, in: J. Coppens (Hrsg.), La notion biblique de Dieu (BETHL 41), Gembloux - Löwen 1976, 315-330; *K. Backhaus*, Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Th. Söding (Hrsg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 258-284; *Wider* (s. Anm.28) bes. 205-210.

³³ Vgl. dazu *W.G. Johnsson*, The pilgrimage motif in the book of Hebrews, in: JBL 97 (1978) 239-251; *E. Grässer*, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes (1986), in: *Ders.*, Aufbruch und Verheißung (BZNW 65), Berlin 1992, 231-250; *Th. Söding*, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, in: ZNW 82 (1991) 214-241; *Chr. Rose*, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32-12,3 (WUNT II: 60), Tübingen 1994.

der (in ihm end-gültig begründeten und verbürgten) Verheißung - dies ist das Grundmotiv der Heilsgeschichte in Hebr.³⁴

Dieses Grundmotiv ist parakletisch ausgerichtet (12,3!): es dient dem verheißungsgeschichtlichen Selbstverständnis einer Zwischengeneration, die das Unterwegs-Sein ermattet, weil sie die Anfangsdynamik verloren, aber noch keine neue Identität gewonnen hat. Nicht mehr in der jüdischen und noch nicht in einer stabilen kirchlichen Gruppenüberlieferung behaust, bedarf sie der theologischen Stabilisierung (*βεβαιώσεις*). „Diatheke“ dient so dem Angebot einer schriftgemäßen Selbstdefinition auf der Basis des existentiell verbindlichen Christus-Kerygmas. Eine polemische Wirkabsicht gegen das zeitgenössische Judentum verbindet sich damit in Hebr nicht.³⁵ Nicht um polemische Desavouierung des Jüdischen geht es dem Verfasser, sondern um ontologische Relativierung des Irdischen. Nicht Kirche und Synagoge vergleicht Hebr, sondern Himmel und Erde.³⁶ Und dies mit solcher Strenge, daß kein Raum bleibt für irdische Grabenkämpfe.

IV. Gottes einziger Bund: Der Barnabasbrief

Auch Barn ringt um Schrift und Bund,³⁷ aber er ringt nicht mit sich selbst, sondern mit dem Judentum als innerer Bedrohung. Seine Leitfrage ist das hermeneutische und theologische Recht christlicher Auslegung der heiligen Schriften (1,5). In diesem Kontext wird das Bundesmotiv zum Schibboleth christlicher Selbstvergewisserung.

Eine literarische Abhängigkeit des Barn von Hebr scheint mir nicht belegbar.³⁸ Eher ist Milieuverwandtschaft zu vermuten, die auch das rege Interesse an ähnlichen Grundfragen erklärt. Wie in Hebr ist das Bundes-

³⁴ Vgl. auch Frey (s. Anm.22) 305f; Theobald (s. Anm.22) 320-323.

³⁵ Zur Begründung Backhaus (s. Anm.16) 264-282.346-353.

³⁶ Grässer (s. Anm.26) 236.

³⁷ So der Titel der erhellenden Studie von R. Hvalvik, *The struggle for Scripture and Covenant. The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century* (WUNT II: 82), Tübingen 1996; vgl. v.a. ebd. 90-98.148-157; Backhaus (s. Anm.16) 306-315; J. Carleton-Paget, *The Epistle of Barnabas. Outlook and background* (WUNT II: 64), Tübingen 1994, 59f.111-124.162-168.218-220; Vogel (s. Anm.9) 332-337. Ferner F.M.T. de Liagre Böhl, *Christentum, Judentum und Altes Testament in ihrem gegenseitigen Verhältnis nach dem Brief des Barnabas*, in: D.S. Attema u.a., *Schrift en uitleg*. FS W.H. Gispen, Kampen 1970, 95-111; W. Horbury, *Jewish-Christian relations in Barnabas and Justin Martyr*, in: Dunn (Hrsg.) (s. Anm.5) 315-345; L.W. Barnard, *The 'Epistle of Barnabas' and its contemporary setting*, in: ANRW II: 27/1 (1993) 159-207; Wilson (s. Anm.5) 127-142.

³⁸ Vgl. auch Carleton Paget (s. Anm.37) 214-225.

motiv nicht mehr selbstverständlich auf Israel und seine Tora konzentriert, aber auch noch nicht recht für das Christentum gewonnen. In gewisser Weise ist die Fragestellung gegenüber Hebr vorangeschritten: Daß die Diatheke dem Heilsvolk der Christen zugeeignet ist, ist jetzt nicht mehr Zielpunkt der Darlegungen, sondern deren (binnengemeindlich umstrittener) Ausgangspunkt. Auf die verheißungsgeschichtliche Standortbestimmung der Ekklesia folgt der Ausgriff auf Israel. Im *επαγγελία*-Motiv des Barn, nach dem die ganze Schrift, von Israel notorisch mißverstanden, prophetische Verheißung an die Christen ist, zeigt sich gerade dort ein judentumspolemischer Exklusivitätsanspruch, wo in Hebr die Kontinuität zu Israel begründet lag.

Die Frage nach dem Gottesbund und seinem rechtmäßigen „Besitzer“ ist ein Reizthema, blockartig über das Schreiben verteilt und gerade in solchen Passagen diskutiert, die von schneidender Kontroverse geprägt sind.³⁹

Der Begriffsumfang von Diatheke ist dabei weit gestreut (Sinaibund, Beschneidungsbund, den Erzvätern zugeschworener Bund). Seinem Inhalt nach bezeichnet der Begriff die Kundgabe des unveränderlichen Gotteswillens, wie er sich in der (in *τελεία γνώσις*) zu deutenden Schrift dokumentiert, und damit die Urkunde des (christlichen) Heilserbes.⁴⁰ Dabei dominiert die juristische Konnotation „Testament“ im gegenständlichen Sinn der Profangraezität. Ein Testament tritt zu einem unbestimmten Zeitpunkt nach seiner Ausfertigung in Kraft. Dies kommt dem offenbarungstheologischen Ansatz des Barn insofern entgegen, als es die Möglichkeit bietet, den göttlichen „Vorauswillen“ einerseits in den heiligen Schriften aufzuweisen und ihn andererseits ausschließlich auf Christus und die Christen zu beziehen. Aus der rhetorischen *tractatio* des Hebr wird hier ein theologisches Konzept: Seit jeher hat es nur eine Diatheke gegeben; sie ist in den Schriften prophetisch begründet und gehört allein dem „Erbvolk“ der Christen (13,1-14,9). Israel hat durch seinen Ungehorsam am Horeb - dies beweisen die zerbrochenen Bundestafeln - die Diatheke verspielt (4,7f; 14,1-5; vgl. Dtn 9,11-17; Ex 32,7.19); durch Jesus wurde sie den Christen zugeeignet: „Er wurde aber offenbart, damit jene vollendet würden im Sündenmaß und wir durch den Erben der Diatheke, den Herrn Jesus, empfangen!“ (14,5; vgl. 4,8; 6,19; 14,4f).

Die enge Schriftorientierung des Barn führt dazu, daß er die konventionell-biblischen Wortfelder von Diatheke weithin beibehält, während er seinen vielfältig schillernden Bundesbegriff gerade in der soteriologischen

³⁹ 4,6b-8; 6,19; 9,6-9; 13,1-14,9.

⁴⁰ Vgl. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* (AKG 42), Berlin 1971, 83f; zur Diskussion *Backhaus* (s. Anm.16) 311f; *Hvalvik* (s. Anm. 37) 148-152.

Mitte nicht recht zu verorten weiß.⁴¹ Statt dessen rückt der (gründlich neu interpretierte) Nomos wieder so eng zur Diatheke (vgl. 2,6; 6,19), daß man Barn zum „new covenantal nomism“ zählen darf.⁴² So bewegt sich die theologiegeschichtliche Dynamik von der Affinität zwischen Tora und Bund im Frühjudentum über die Nomos-Kritik des Paulus und die vorausgesetzte theologische Scheidung in Hebr zu einer neuen, jetzt freilich ganz frühchristlichen Affinität in Barn (und terminologisch eindeutig dann bei Justin).

Nicht in der semantischen Substitution oder Konzentration, sondern in der radikalen Finalisierung der konventionellen Felder liegt das Spezifikum des Barn. Insofern die Schrift eindeutig auf die Christen zu beziehen ist, ist jede Kontinuität, jede Heilsgeschichte auszuschließen. Das ursprünglich vorgesehene „Erbvolk“ ist niemals in den „Besitz“ des Heilsstandes getreten, sondern gilt dem Verfasser als im ganzen blind gegenüber dem Sinn der Schrift, seit jeher der Sünde verfallen, von Gott verworfen. Folgerichtig kann auch nicht von „altem“ und „neuem“ Bund die Rede sein. Es gibt nur einen einzigen Gottesbund, der sich (als Urkunde des Gotteswillens verstanden) nie geändert hat. Geändert haben sich dessen „Empfänger“: statt dem Volk Israel ist es durch Jesu Leiden und Lehre der *λαὸς καινός* (5,7) der Christen (4,8; 14,4f).

Das Diatheke-Motiv des Barn wendet sich im Kontext einer binnenkirchlichen Kontroverse gegen ein in der Gemeinde kursierendes Selbstverständnis, das unter Rekurs auf die Schrift christliches Heil „judaisierend“ als Teilhabe am vorgängigen Gottesbund Israels deutet (4,6b: *ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν*).⁴³ Dies führt zum Ausfall gegen die Synagoge, die für Barn theologisch kein Existenzrecht besitzt und deren Dasein sich nur aus Verblendung und Bosheit erklärt: Judentum erscheint so als ein eklatantes Mißverständnis, von Generation zu Generation weitergereicht.⁴⁴ Die Schärfe solcher Polemik mag mit der Situation der bleibenden Konkurrenz eines noch immer anziehenden und lebhaft missionie-

⁴¹ Gegenüber dem gesamten frühchristlichen Sprachgebrauch fällt die Rede von der Diatheke Jesu (4,8; ferner 6,19; 14,5?) aus dem (theozentrischen) Rahmen (vgl. auch die Wendung „ihre/unsere Diatheke“: 4,6b-8; 9,6). Die staurologische Fundierung in der Gemetrie 9,4-9 wirkt künstlich. Allenfalls gibt neben Jesu Lehre Jesu Leiden den Bund weiter, der seiner Substanz nach freilich bereits am Horeb vorlag und den Christen „inwendig eingestiftet“ wird; vgl. auch *Vogel* (s. Anm.9) 335f.

⁴² Die Wendung bei *Sanders* (s. Anm.17) 514; zur Sache *Wengst* (s. Anm.40) 82-89.

⁴³ Zur textkritischen Absicherung wie zur theologiegeschichtlichen Situierung dieser Zielgruppe (die keineswegs die „gemeinchristliche“ Bundestheologie vertritt) vgl. *Backhaus* (s. Anm.16) 307-309; *Hvalvik* (s. Anm.37) 91-98; zu den „Gentile Judaizers“ *Wilson* (s. Anm.5) 159-167.

⁴⁴ Vgl. *de Liagre Böhl* (s. Anm.37) 104-106.

renden Judentums zusammenhängen,⁴⁵ die Barn um die religiöse Stabilität des Christentums fürchten ließ. Dies erklärt die gegenüber Hebr gewandelte Stimmung: Aus metaphysischer Antitypik ist hier biblizistische Antithetik geworden, aus ontologischem Vorbehalt der ethische Verdacht, aus Paraklese Polemik.

V. *Alter und Neuer Bund: Der Dialogus cum Tryphone*

Ging es in Hebr um die Vergewisserung bundestheologischer Identität angesichts des Christus-Geschehens und stellte sich für Barn eben diese Frage vor der hintergründigen Identitätskonkurrenz des Judentums, so tritt Justin in die Auseinandersetzung um die Synagoge.⁴⁶ Dabei erweist sich das biblisch-heilsgeschichtliche Modell „Alter Bund/Neuer Bund“, verbunden mit einer ausgeprägten Substitutionstheorie, als darstellungsleitendes Grundmotiv.⁴⁷

Theologiegeschichtlich ist Dial in doppelter Hinsicht aufschlußreich. Anders als Barn begeht Justin keine bundestheologische Sackgasse, sondern er beschreitet Wege, die für die alte Kirche insgesamt gangbar wurden. Diese Wege sind ihm von Hebr geebnet worden. So ist Dial neben Hebr die einzige Schrift der ur- und frühchristlichen Literatur, die die jeremianische Bundesansage theologisch ausarbeitet (vgl. 11,3f; 12,2; ferner 24,1; 34,1; 43,1; 67,9). Die Rede von einer „neuen“ und „ewigen“ Diatheke ist nach Hebr frühnachtestamentlich nur in Dial belegt; nur hier wird die Proklamation der neuen Diatheke vom Zion mit der der alten „unter Furcht und Zittern“ verglichen (24,1; 67,9f//Hebr 12,18-24); 11,2 liest sich als Echo auf Hebr 8,13. Kurzum: Gerade mit seiner Bundestheologie erweist sich Justin als typischer Repräsentant der Wirkungsge-

⁴⁵ Dazu jetzt umfassend *Hvalvik* (s. Anm.37) 213-321.

⁴⁶ Auch der „Dialogus“ tritt nicht in die direkte Auseinandersetzung mit der Synagoge, sondern diskutiert (gegen den Anschein) über sie (wobei als Zielgruppe *inter muros* gerade die „Gottesfürchtigen“ zu vermuten sind). Trotz der Bedeutung, die Iapod. dem prophetischen Charakter der Schrift beimißt, bleibt dort das Bundesmotiv ebenso unberücksichtigt wie bei den anderen Apologeten. Offenkundig ist sein primärer Ort das heilsgeschichtliche Rivalentum zwischen Kirche und Synagoge.

⁴⁷ Vgl. *W. Kinzig*, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (FKDG 58), Göttingen 1994, 128-132; *Backhaus* (s. Anm.16) 315-322. Ferner *T. Stylianopoulos*, *Justin Martyr and the Mosaic Law* (SBLDS 20), Missoula 1975; *J.P. Martín*, *Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el „Diálogo“ de Justino Mártir*, in: *RevBib* 39 (1977) 327-344; *H. Remus*, *Justin Martyr's argument with Judaism*, in: *Wilson* (Hrsg.) (s. Anm.5) 59-80; *Horbury* (s. Anm.37); *Wilson* (s. Anm.5) 258-284.

schichte des Hebr.⁴⁸ Die Breite der gemeinsamen Problemfelder und die Ähnlichkeit der Prämissen von hermeneutischer Überlegenheit des Christentums und ethischer Inferiorität Israels lassen m.E. zudem den literarischen Einfluß von Barn oder zumindest Quellenverwandtschaft mit Barn erkennen.⁴⁹

Das Nomen *διαθήκη* findet sich symmetrisch über die gesamte Schrift verteilt.⁵⁰ Bestimmend wirkt der stete Vergleich des neuen (christlichen) Bundes mit dem früheren Bund.

Die *loci probantia* für den christlichen Gottesbund finden sich mit 11 Belegen auffallend vermehrt (vgl. v.a. 11,3; Jer 31,31f i.V.m. Jes 54,4f). Den Vorzug genießt dabei Jes, zumal die Ansage der *διαθήκη αἰώνιος* Jes 55,3 und - in passionschristologischem Interesse - die Lieder vom Gottesknecht. Die christliche Diatheke wird in selbstverständlicher Regelmäßigkeit mit den Epitheta *καινή* (12x) und *αἰώνιος* (3x) belegt (vgl. 24,1: *ἄλλη*, 67,10: *ἑτέρα*). Zum ersten Mal in der frühchristlichen Literatur ist in dezidiert heilsgeschichtlichem Sinn von der *παλαιὰ διαθήκη* die Rede (67,9).

Dial ist einerseits an der biblischen Vorlage, andererseits an urchristlicher Diktion orientiert. Dies erklärt die (äußere) semantische Bindung an die frühjüdisch-neutestamentliche Bundestheologie. Die „frühere“ Diatheke ist primär der Nomos vom Horeb, wie er sich in Antithetik zum neuen, ewigen Bund der Christen darstellt. Er hat - anders als für Barn - seine Bedeutung für die Geschichte Israels, blieb aber auf Israel beschränkt, gewissermaßen als vorläufiger Notbehelf - um der für Israel kennzeichnenden *σκληροκαρδία* willen gegeben. Das alte Heilsvolk hat diesen Bund nach Ausweis der Schrift gebrochen und in schuldhafter Blindheit den Eintritt des neuen Gottesbundes verkannt. Deshalb hat Gott den alten Bund aufgekündigt (11,2; 43,1). Rettung liegt für die Glieder des „alten Israel“ nur noch in der Erkenntnis der heilsgeschichtlichen Wende und im Anschluß an die neue Gottesordnung. Die aus Hebr vertraute bundestheologische Motivik wird also ihrer ontologischen Rahmenstruktur entkleidet und unter dem Einfluß der ethischen und hermeneutischen Prämissen „Bundesbruch, Verblendung, Verwerfung“, wie sie

⁴⁸ Die Reihe der Parallelen läßt sich fortsetzen; vgl. *Backhaus* (s. Anm.16) 319-321. Für direkte literarische Interdependenz spricht die Vielzahl von gemeinsam aufgenommenen Traditionen, Schriftzitaten (12) und z.T. Argumentationsmustern; vgl. etwa *O. Skarsaune*, *The proof from prophecy. A study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile* (NT.S 56), Leiden 1987, 107f.

⁴⁹ Zum Textvergleich *Backhaus* (s. Anm.16) 318f; *Carleton Paget* (s. Anm.37) 240-244.

⁵⁰ 10,4; 11,2-4; 12,1f; 14,4; 22,7-9; 24,1; 26,2; 34,1; 43,1; 51,3; 65,4; 67,9f; 74,4; 118,3; 122,3.5f; 123,1.4; 126,2.

auch Barn steuern, zur heilsgeschichtlichen Depotenzierung Israels herangezogen.

Die neue Diatheke erstrahlt vor solchem dunklen Hintergrund als leuchtendes Gegenbild. Nicht der Nomos des Mose ist ewig, sondern das, was nach seinem Tod die Propheten ankündigten. Für Justin ist die neue Diatheke damit (anders als für Hebr) die in jeder Hinsicht erfüllte Verheißung. Sie ist heilsgeschichtlich letztgültig und gilt universal, indem sie auch die Heiden einschließt, keineswegs - so hebt Justin hervor - nur die Proselyten (122,5-123,2). Sie ist die Setzung des göttlichen Heilswillens in Christus, der das gebrochene Horeb-Gesetz ablöst. Dem entspricht das Selbstbewußtsein der Christen als „Erbkinder“ (140,1), als „anderes Geschlecht“, das mit Christus seinen Anfang nahm (138,2), als „wahres Israel“ (11,5; 123,6f.9). Die Theozentrik biblischer Bundestheologie bleibt dabei gewahrt: Der Vater hat die neue Diatheke angekündigt, das Alte souverän aufgehoben und in Christus die neue Diatheke gesetzt. Ein eigentümlicher Grundzug liegt darin, daß Justin die neue Diatheke, von den Gottesknecht-Liedern inspiriert, auf die Person Jesu ausrichtet, so daß Jesus selbst zum „Neuen Bund in Person“ wird, zur personalen Setzung des Vaters, mit der dieser den neuen Nomos promulgiert: *Τίς ἡ διαθήκη τοῦ θεοῦ; Οὐχ ὁ Χριστός;* (122,6; vgl. 11,2; 43,1; 65,4 u.ö.).

Die durchgehende Parallelik zwischen der neuen und ewigen Diatheke und dem neuen und ewigen Nomos (z.B. 24,1) weist auf den „new covenantal nomism“ Justins. Der neue Bund wird zwar im Christus-Ereignis verankert, aber nicht staurologisch, sondern noetisch-ethisch interpretiert: Christus ist *ὁ καινὸς νομοθέτης* (18,3; vgl. 12,2; 14,3f). Nicht das alte, sondern das neue Bundesvolk lebt in Übereinstimmung mit dem Gesetz. Altes und neues Gottesvolk stehen sich im ethischen Dualismus von „gut“ und „schlecht“ gegenüber (z.B. 114,4; 118,3; 123,3-6).

Die „negative Heilsgeschichte“ im Sinne des Barn, verbunden mit dem (bes. in 1apol. ausgearbeiteten) universalistischen Ansatz Justins, wendet somit den Grundentwurf des Hebr in sein Gegenteil. Hatte dieser die Diskontinuität in der Erdenwelt, die Kontinuität in der (biblischen) Verheißungsgeschichte verortet, so erscheint bei Justin die Menschheitsgeschichte als ein einziges Kontinuum. Diese universale Einheit wird durch die Beschneidung unterbrochen und dann grundlegend gestört durch Israels notorische Verworfenheit, um schließlich in die endgültige Kontinuität des Christentums zu münden (z.B. 11,1.5; 12,1; 19,3f; 23,1; 138; ferner 1apol. 46,2-4).

Unter textpragmatischem Aspekt ist festzustellen, daß Justin die Diatheke weder christologisch plausibilisieren (wie Hebr) noch gegen binnenchristliche Problematisierung (wie Barn) verteidigen muß. Auch *ad*

extra stellt sie keinen zentralen Kontroverspunkt dar. Bezeichnenderweise beschränken sich die jüdischen Kontrahenten auf die Gleichsetzung von „Bund“ und „Beschneidung“ (10,4), während es ihnen entscheidend um die Frage nach der Tora und, damit verbunden, dem eigentlichen Heilsvolk geht. So setzt Justin das Bundesmotiv als christlichen „Besitzstand“ voraus. Es ist ihm kein drängendes Problem christlicher Identitätsfindung mehr, sondern Gegenstand schriftgelehrter Nachfrage innerhalb einer „Theologie des Alten Testaments“ und mehr noch ein gegen das Judentum gerichtetes biblisches Legitimationsmodell für die Kirche.

VI. Ertrag

Der Prozeß, in dessen Verlauf die Bundestheologie christlich angeeignet wurde, läßt sich als Dreischritt beschreiben: Auf die „*christologische Konzentration*“ in Hebr (dem sich die Frage nach dem außerchristlichen Israel nicht stellt) folgt die *heilsgeschichtliche Negation* in Barn (dem sie sich nach Röm 9-11 bundestheologisch erstmals stellt) und die *heilsgeschichtliche Substitution* in Dial (der sie wirkungsgeschichtlich vorerst abschließend beantwortet). Die hermeneutischen und ethischen Prämissen, die das Diatheke-Verständnis in Barn prägen, und Justins These von der heilsgeschichtlichen Ablösung Israels werden in der Folgezeit von Irenäus von Lyon, dem Systematiker altkirchlicher Bundestheologie,⁵¹ und Tertullian, dem Begründer der *Adversus-Judaeos*-Literatur, fortgeschrieben und gewinnen hier ihren bis in die Gegenwart wirksamen Rang.⁵² Damit standen auch die Koordinaten fest, die die Rezeption der Bundestheologie des Hebr bestimmen sollten. Sie wurde zu einem frei verfügbaren Element in der moralisch akzentuierten Judentumspolemik. Die metaphysische und verheißungsgeschichtliche Dialektik, die die parakletische Selbstvergewisserung in Hebr gegen exklusive kirchliche Selbstgewißheit abgrenzt, ist damit nicht mehr zu theologischer Geltung gelangt.

Ist diese Entwicklung umzukehren? Die semantische Transformation des Bundesbegriffs entsprach, wie die umfassende altkirchliche Rezeption erweist, einem (übersubjektiven) Bezeichnungsbedürfnis des Christentums. Verändert sich die Bedeutung eines Grundbegriffs als sprachlicher Ordnungsinstanz, so spiegelt sich darin die Veränderung der basalen Ori-

⁵¹ Dazu *Ph. Bacq*, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris - Namur 1978.

⁵² Vgl. *H. Schreckenberg*, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* (EHS.T 172), Frankfurt a.M. (1982) ²1990, 205-208.216-225; *Kinzig* (s. Anm.47); *Backhaus* (s. Anm.16) 322-324.

entierungen des Diskursraums überhaupt.⁵³ Seitdem dem „Gottesbund“ christlich die Funktion eines Grundbegriffs (im oben definierten Sinn) eignet, bündelt und strukturiert er die Erfahrungs- und Argumentationszusammenhänge der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft unter dem strikten Vorzeichen christologischer Konzentration und unter dem dezidierten Anspruch der eschatologischen *καινότης*. Seit der ersten systematischen Annäherung also hält „der ganze Glaube, das ganze Christentum“ Einzug in die Diatheke,⁵⁴ näherhin sein Herzstück: die Initiative Gottes in Jesus Christus. Sie wird bleibend zum organisierenden Zentrum christlicher Bundestheologie.

Insofern zeitgleich das rabbinische Judentum in seiner Schwellenzeit die Tora als Mitte spezifisch jüdischer Bundesidentität entdeckt und sich auf die Berit zur eigenen (binnensemantischen) Selbstdefinition beruft, steht am Ende der Sattelzeit hier wie dort die semantische Entzweigung in der Bundestheologie. Hat auf der einen Seite das jüdische Selbstverständnis, zentriert um die Tora, Einzug in den Gottesbund gehalten, so auf der anderen das Selbstverständnis des jungen Christentums, zentriert um die Person Jesu Christi. Der soziale Funktionswandel impliziert den theologischen Bedeutungswandel:⁵⁵ Wie der Bundesbegriff im Christentum zu einem Signum exklusiv christologischer Heilsbestimmung wird, so im Judentum zu einem Signum des jüdischen Erwählungsanspruchs. Wenn nach der Schwellenzeit hier wie dort mit dem gleichen „signifiant“ vom Gottesbund die Rede ist, so von „different people talking about different things to different people“.⁵⁶

Aus der Sicht historischer Semantik überrascht es daher, wenn heute gerade auf ein „prononciertes jüdisch-christliches Bundesbewußtsein“ gesetzt wird.⁵⁷ Ein solches kann jedenfalls nicht aus den Urkunden der jeweiligen Selbstaffirmation geschöpft werden. Vielmehr stellt sich die *kreativ-systematische* Frage nach einer neuen semantischen Sattelzeit im jüdisch-christlichen Gespräch, in der der bedeutungsgenerierende Diskurs über *ברית/διαθήκη* in Orientierung an den (je eigenen) Quellen der

⁵³ Vgl. Stierle (s. Anm.6) 184f; Backhaus (s. Anm.16) 335-344.

⁵⁴ E. Lohmeyer, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, Leipzig 1913 (UNT 2), 164.

⁵⁵ Vgl. noch immer grundlegend K. Mannheim, Das Problem einer Soziologie des Wissens (1925), in: *Ders.*, Wissenssoziologie, Berlin 1964, 308-387.

⁵⁶ J. Neusner, The absoluteness of Christianity and the uniqueness of Judaism. Why salvation is not of the Jews, in: *Interp.* 43 (1989) 18-31, ebd. 26.

⁵⁷ Dieses fordert C. Thoma, Art. Bund: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg i.Br. 1989, 59, stellt aber zugleich unter Hinweis auf das Bundesmotiv in Hebr fest, daß vom „neutestamentlichen Bundesdenken her der Dauerkonflikt zwischen Judentum und Christentum grundgelegt“ sei.

Selbstdefinition wieder aufgenommen wird. Kanontheologisch gilt es, sich die biblischen Sinnzusammenhänge produktiv anzueignen, nicht Ursprungssituationen zu perpetuieren. Mit Blick auf die christologische Konzentration scheint mir die Bundestheologie des Hebr gerade die Verschiedenheit beschreiben und so den *authentisch christlichen* Beitrag zum Gespräch inspirieren zu können. Ohne solches Zur-Sprache-Bringen je eigener religiöser Identität bleibt nichts, worüber im Ernst zu sprechen wäre. Die Stärke des Bundesmotivs ist am Ende vielleicht weniger die, das jüdisch-christliche Bewußtsein zu „einen“ oder auch nur das Verhältnis zwischen Israel und Kirche „für beide akzeptabel“ zu bestimmen. Seine (noch zu entdeckende) Stärke mag eher darin liegen, daß es gerade in seiner breiten Vielfalt einen biblisch begründeten Raum eröffnet, in dem das Verbindende wie das Trennende in die Klarheit und Wahrhaftigkeit eines spannungsvoll-verstehenden Gesprächs getragen werden kann.⁵⁸ Barn verweigert dieses Gespräch, im „Dialogus“ scheidet es, und selbst dort, wo das Judentum nicht polemisch zur Sprache kommt, bleibt die Gefahr, daß es - wie in Hebr - gar nicht zur Sprache kommt.

Gegenüber der bundestheologischen Antwort auf die Frage nach Israel, wie sie nach Hebr in Barn und folgeschwer in Dial entwickelt wird, findet sich der theologische Maßstab diesseits der Kanongrenze in Röm 9-11.⁵⁹ Hier waltet denn auch die in Hebr gehegte Hoffnung auf eine trotz allem gemeinsame Zukunft aus der Hand des gemeinsamen Gottes, der „sie nicht ohne uns“ (Hebr 11,40) und „uns nicht ohne sie“ (Röm 11,25-32) vollenden will. Das Bundesmotiv wird kaum als jetzt einendes „Modell“ seinen Dienst tun, denn nicht „wolkige verrückbare Gestaltungen“ aus Theologenhand schenken tragfähig religiöse Existenz. Der „Gottesbund“ kann aber zur gemeinsamen Hoffnung auf jene Vollendung werden, zur Hilfe zunächst für „das Sich-einander-Auftun in der Strenge und Klarheit des eigenen Beschlosseneins“, wie *Martin Buber* es gefordert hat. Denn: „Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einung der Gebete ohne Einung der Beter. ... Intentionen, die sich am Ziel begegnen werden, haben ihr namenloses Bündnis an der von ihren Wahrheiten

⁵⁸ Vgl. dazu aus jüdischer Sicht die Beiträge von *J.B. Agus* (The covenant concept - particularistic, pluralistic, or futuristic?, in: JES 18 [1981] 217-230) und *E.N. Dorff* (The Covenant: How Jews understand themselves and others, in: AThR 64 [1982] 481-501), die in ihrer nüchternen Differenzierungskraft und Reflexionsweite zu jener Substanz gehören dürften, die die aktuellen Bundesdiskussionen theologisch überdauert.

⁵⁹ Vgl. *Backhaus* (s. Anm.8) 47-50.52-55; aus systematischer Perspektive: *J. Körtner*, Volk Gottes - Kirche - Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, in: ZThK 91 (1994) 51-79.

aus verschiedenen, aber von der Wirklichkeit der Erfüllung aus gemeinsamen Richtung. Wir dürfen nicht vorwegnehmen, aber wir sollen bereiten“.⁶⁰

⁶⁰ So im Vorspruch zum ersten Heft der Vierteljahrschrift „Die Kreatur“, die der Jude Buber 1926 bis 1930 gemeinsam mit dem Protestanten Viktor von Weizsäcker und dem (exkommunizierten) Katholiken Joseph Wittig herausgab. Zit. in *M. Buber, Fragmente über Offenbarung*: M. Schlösser (Hrsg.), Auf gespaltendem Pfad. FS M. Susman, Darmstadt 1964, 78-83, hier 82.