

Europäische Hochschulschriften



Friedrich Emanuel Wieser

**Die  
Abrahamvorstellungen  
im Neuen Testament**



Peter Lang Bern · Frankfurt am Main · New York · Paris

## TEIL 3:

### SPÄTERE ENTWÜRFE ZU ABRAHAM

In diesem dritten Hauptteil werden die Abrahamaussagen derjenigen Schriften und Schriftengruppen untersucht, die nach weitgehend übereinstimmender Anschauung in der ntl. Forschung in der Spätzeit der Entstehungsgeschichte des NT ihre überlieferte Gestalt bekommen haben oder abgefasst wurden. Dabei kommt der Frage nach innerchristlichen Traditionsbildungen ein hoher Stellenwert zu. Die einzelnen Abschnitte des dritten Teils laufen jeweils auf die Frage hinaus, ob sich ein zusammenhängendes Abrahambild erkennen lässt, das den Verfasser bei der Auswahl, Deutung und Kombination von Traditionsstücken und bei eigenen Aussagen geleitet haben könnte.

#### 3.1 ABRAHAM IM MATTHÄUSEVANGELIUM

Das Mt ist ein literarisches Werk, das wahrscheinlich um 80 n.Chr. im syrischen Raum entstanden ist.<sup>1</sup> Nach herkömmlicher Anschauung beruht es auf dem Erzählgerüst von Mk, in welches Ueberlieferungsstücke aus der Spruchquelle Q (weitgehend gemeinsam mit Lk) und Sondertradition eingebaut sind.<sup>2</sup> Die judenchristlichen Züge des Mt<sup>3</sup> legen nahe, dass der Verfasser und seine Gemeinde in einem vom Judentum bestimmten Bereich leben, den inneren Exodus aus Israel aber vollzogen haben. Die Pharisäer sind die wichtigsten Partner auf der internen Gesprächsebene. Die bleibende Gültigkeit des Gesetzes (5,17-20) ist ein hervorstechendes Merkmal dieses Werkes.<sup>4</sup>

##### 3.1.1 Die Aufnahme der Traditionsstücke

Das durch den Erzählrahmen geschaffene theologische Umfeld drückt der **Täuferpredigt** aus Q (3,7-10; 1.1) seinen Stempel auf. Johannes wird mit Jes 40,3 zum Rufer in der Wüste und Wegbereiter Jesu (Mt 3,1-3 = Mk 1,2f). Er weiss

---

1. Vgl. Kümmel, Einleitung 89f; Schweizer, Gemeinde 138-140; Luz, "Jünger" 401; Clark, "Bias" 8.

2. Vgl. Kümmel, Einleitung 26-53,76-89.

3. So Schweizer, Gemeinde 10; Luz, "Jünger" 399 (hellenistisches Judenchristentum); anders Clark, "Bias" 8: Der Verfasser sei Heidenchrist.

4. Vgl. Schweizer, Gemeinde 10-12.

sich als der Vorläufer Jesu mit der geringeren Wassertaufe zur Busse (Mt 3, 11f = Mk 1,7f).<sup>5</sup> Hier steht Mt eine andere Traditionsform aus Q neben der des Mk zur Verfügung: Taufte der Kommende nach Mk nur mit Geist (ursprünglich "Sturmwind"?), so nach Q mit Feuer und Geist. Beides sind Gerichtsbilder. Was bedeutet das aber für die Abrahamaussagen? Der Täuferspruch Mt 3,7-10 gerät ganz in den Sog des Kommens Jesu, das die Entscheidungssituation schafft. Die Bewährung der Abrahamkindschaft durch Frucht, die der Busse würdig ist, das drohende Gericht an Israel und die Entstehung von Abrahamkindern aus Steinen ist so stark auf das Auftreten, Verkündigen und Wirken Jesu ausgerichtet, dass sich der Anspruch der eschatologischen Stunde in der Aufnahmebereitschaft für Jesus zuspitzt (vgl. 3,3b; 21,31f.43).

Das durch die Täuferpredigt vorgegebene Bewährungsmodell ist eine die Mt Theologie prägende Komponente. Die Erfüllung des durch Jesus vollmächtig interpretierten Gesetzes (Kap. 5-7) steht dabei im Zentrum.<sup>6</sup> Darum werden auch die Jünger und christliche charismatische Wundertäter (7,19,21-23) nach dem gleichen Massstab gerichtet wie die sich in falscher Erwählungssicherheit wiegenden Juden (3,10). "Damit sind bereits in der Täuferpredigt die einfachen, von der Erwartung des kommenden Gerichtes geprägten Grundgedanken des matthäischen Kirchenverständnisses ausgesprochen."<sup>7</sup>

Der **Völkermahl-Spruch** (8,11f; 1.2) steht bei Mt als Kommentar zur Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum (8,5-13; vielleicht schon so in Q). Die Entscheidungssituation auf die die Täuferpredigt vorausweist, ist nun ganz in die Gegenwart Jesu als dem Redenden und Handelnden gerückt. Es bestätigt sich die dort gegebene Deutung, dass der Anspruch der eschatologischen Stunde die Offenheit für Jesu Botschaft und das Vertrauen auf das Heil ist, das durch Jesus gewirkt wird. Das aber ist **Glaube**. Nicht zufällig berichtet Mt in 8,5-13 das erstmal davon, dass ein Heide glaubt. Hier erfüllt sich die Ankündigung des Täufers, dass Gott dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken könne, was der Völkermahl-Spruch entschränkend auf das Herzukommen der Heiden zum Gottesvolk deutet. Der Glaube zeigt sich beim Hauptmann wohl zunächst als Zutrauen zu Gottes Kraft in konkreten Notfällen, er eröffnet aber in weiterer Schau demjenigen Heil, der weiss, dass er kein Anrecht darauf hat.<sup>8</sup>

---

5. Zur Mt Deutung der Täufertradition vgl. Trilling, "Täufertradition" 273-295; Bornkamm, "Enderwartung" 223f.

6. Vgl. Luz, "Erfüllung" 398-435; Schweizer, "Enthusiasmus" 350-376.

7. Bornkamm, "Enderwartung" 224.

8. Schweizer, NTD Mt 138f.

Der Völkerwahl-Spruch weist auf den Missionsbefehl am Ende des Evangeliums voraus (28,18-20). Denn wenn auch der Kirchenbegriff des Mt der jüdischen Tradition in vielem verhaftet ist, so "bleibt er in Richtung auf die Völkerwelt eigentümlich geöffnet. Er entspricht darin der Christologie des Evangeliums: Jesus ist der messianische König Israels, zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt (15,24), als Auferstandener aber betraut mit der ἐξουσία über Himmel und Erde, der ... durch seine Jünger alle Völker in seine Jüngerschaft rufen lässt (28,19) und als kommender Menschensohn sie richten wird (25,31ff)."<sup>9</sup>

Den **Auferstehungsstreit** (22,23-33; 1.3) bringt Mt im mk Erzählrahmen und ohne wesentliche Veränderung gegenüber Mk 12,18-27. Schon Mk stellt die Episode in den Zusammenhang der Jerusalemer Wirksamkeit Jesu, womit sie in den Horizont der Auferstehungsweissagungen rückt (Mk 8,31; 9,9.31; 10,34). Die Auferstehung **Jesu** wird zum verborgenen Gegenstand des Streitgesprächs. "Der Gott der Väter als der Gott der Lebenden ist der Gott Jesu, **des** Lebenden."<sup>10</sup> Für das mt Verständnis von Israel ist es sicher nicht unwichtig, dass Vertreter eben dieses Israels, die Sadduzäer, das lächerlich machen, was nach der Ueberzeugung des Evangelisten die Krönung der messianischen Herrschaft Jesu Christi und damit die Erfüllung des AT ist (28,18-20). Der Auferstehungsstreit ist ein weiterer Markstein auf Israels Weg ins Gericht.

### 3.1.2 Ein matthäisches Abrahambild?

Die Tatsache, dass Mt nur traditionelle Aussagen zu Abraham bringt, setzt der Frage nach einem übergreifenden Gesamtbild enge Grenzen. Zunächst ist sicher wichtig, dass die Israel-kritischen Q-Sprüche einem Merkmal des mt Geschichtsbildes entsprechen: Nach dem Vorbild des dtr und chr Geschichtswerks schildert der Evangelist Israel als "Einheit des Bösen".<sup>11</sup> "Gott ist seinen Verheissungen treu geblieben, er hat sich immer wieder durch seine Boten bis hin zu den Jüngern Jesu um Israel bemüht, Israel aber hat von Anfang an ohne Unterschied alle Boten Jahwes abgelehnt und ermordet, ist so in eigener Sache als Gottesvolk schuldig geworden und seines Privilegs als Verheissungs- und Erwählungsvolk verlustig gegangen; die Völkerkirche ist an seine

9. Bornkamm, "Enderwartung" 246.

10. Pesch, HThK Mk 2 235.

11. Vgl. Frankemölle, Jahwebund 259f; Dobschütz, "Rabbi" 59; Grundmann, "Arbeit" 75,80-84.

Stelle getreten."<sup>12</sup> Aber auch die Kirche bleibt an die Forderung nach Frucht gebunden (21,43).<sup>13</sup>

Das letzte Traditionsstück, das Mt aufgenommen hat und das bisher noch nicht berücksichtigt wurde, die **Genealogie Jesu** (Mt 1,1-17; 1.4), regt zu weiteren Ueberlegungen an. Offenbar hat Mt das apokalyptische Gefälle der Genealogie verstanden und dieses Traditionsstück exponiert an den Anfang seines Evangeliums gestellt. Er will damit die Vorgeschichte Jesu theologisch bedeutsam in seine Darstellung einbringen. Abraham und David sind deren Eckdaten. Nach allgemein jüdischer Anschauung steht Abraham für die Erwählung Israels (Anh. § 2) und David für die messianische Herrschaft in Israel. Beide sind Verheissungsträger. Besteht ein Zusammenhang zwischen den beiden Gestalten? Lk 1,68-75 bringt die Vorstellung, dass die Verheissung an Abraham (Treue gegen Israel) in der Messiasverheissung ihre Konkretion findet.<sup>14</sup> Es ist gut denkbar, dass Mt einen ähnlich ineinandergelagerten Doppelstrang aus **Erwählung** und **messianischer Herrschaft**<sup>15</sup> vor Augen hat. Diesen Ueberlegungen kommt nun deshalb erhöhte Bedeutung zu, weil am Ende des Mt die bisher schon mehrfach zitierte Szene von der messianischen Erhöhung Jesu steht (Mt 28,18-20):<sup>16</sup> Der Auferstandene proklamiert seine Einsetzung in die Herrschermacht im Himmel und auf Erden (V.18b). Dieser Akt begründet den Sendungsbefehl (V.19.20a). Es ist nicht einfach aus der Luft gegriffen, den Zusammenhang so zu deuten: Die **Abrahamverheissung** ist in die Messiasverheissung eingegangen, in der Erhöhung Jesu zum **Christus** Gottes **erfüllt** worden und bricht aus der Herrschaft des Auferstandenen im Missionsbefehl als **Segen für die Völker** wieder hervor.<sup>17</sup> Dieser Gedanke bekäme dann eine zusätzliche Note, wenn man mit Longenecker<sup>18</sup> sagen könnte, dass Jesus das wahre Israel verkörpert.

---

12. Frankemölle, Jahwebund 260.

13. Schweizer, "Enthusiasmus" 353; den Bewährungsgedanken für die Jüngergemeinde formuliert Bornkamm, "Enderwartung" 238f.

14. Auf der Ebene des AT versucht Clements, Abraham 52-56.71f.80 einen Zusammenhang von Abrahambund und Davidbund zu belegen.

15. Das messianische Element betonen Stendahl, "Quis" 296.301 und Grundmann, "Arbeit" 74.

16. Die Entsprechung von Anfang und Schluss des Mt führt Frankemölle, Jahwebund 321-323 eindrücklich vor Augen; vgl. Michel, "Abschluss" 126.

17. Vgl. dazu Strecker, "Geschichtsverständnis" 334-338.

18. Christology 36: "[T]he Evangelist seems to be invoking ... an Israel typology wherein Jesus is represented as the embodiment of the nation and the antitype of Israel's experiences ... ." - Erwogen bei Strecker, "Geschichtsverständnis" 332.

tung auf **Israel** zu bleiben.

Wie ist dann aber Apg 3,26 zu verstehen? Hier fällt eine Aenderung im Wortlaut des Zitats ins Gewicht: statt ἔθνη (Heidenvölker) steht in 3,25 πατριά. D.h. von der Formulierung her ist die Möglichkeit gegeben, Israel als ersten Empfänger des Abrahamsegens in die Verheissung mit einzuschliessen.<sup>16</sup> Wenn Israel aber den dem Abraham verheissenen Segen annimmt - durch die **Umkehr** zum Knecht Gottes -, dann wird es zum **Segensmittler** für die Völker. In Apg 13 findet sich der Gedanke vom Weitergehen des Heils zu den Heiden weniger in solchen Ausführungen als in der Anrede, die in 13,16.26 die Gottesfürchtigen einschliesst. Der Kontext spricht denn auch von der Reaktion dieser Gruppe (13,43) und von der freudigen Aufnahme des Evangeliums durch die Völker (13,46.47 = Jes 49,6; Apg 13,48-52). In Apg 3 fehlt noch der polemische Klang von Apg 13. Die Heidenmission wird als Ausweitung des Segens an Israel verstanden. Offenbar gehört die Abrahamverheissung in der besonderen Deutung von Apg 3,25f speziell in diesen Zusammenhang, der den ursprünglichen Gotteswillen mit und durch Israel reflektiert.<sup>17</sup> Wo aber die Verstockung Israels in Gang ist, bekommt die Hinkehr der christlichen Mission zu den Heiden den Aspekt des Gerichts über Israel. Da kommen andere Schriftworte zum Zug (vgl. Apg 13,41 = Hab 1,5; Apg 13,47 = Jes 49,6). Jetzt erst wird auch verständlich, warum für Lk die Schlüsselgestalten an der Schwelle zur Heidenmission (Petrus und Paulus) sich so deutlich als Juden deklarieren: Ihr Zusammenschluss mit den Hörern (3,13; 13,17: unsere Väter; 13,26: Brüder; 13,33: wir, die Kinder der Väter) dient nicht bloss dem missionarischen Werben. Vielmehr stellen die Judenchristen das bussfertige Israel dar, durch das Gott seine Geschichte in die Kirche hinübergehen lässt und sie dort für Juden und Heiden weiterführt.

Wenn nach dem Urteil einer Reihe von Exegeten die Missionsreden in hervorragendem Sinn als Summarien der lukanischen Konzeption gelten können,<sup>18</sup> dann stellt sich natürlich die Frage, ob in Apg 3 und 13 nicht die Grundlinien eines gesamt-lukanischen Abrahambildes vorgezeichnet sind. Für die Beantwortung dieser Frage ist es nötig zu prüfen, wie Lk die in Teil 1 untersuchten Traditionsstücke auf-

16. So Dahl, "Story" 149; etwas anders Haenchen, KEK Apg 173. - Die oben vorgeschlagene Deutung von V.26 steht gegen Roloff, NTD Apg 78, die Aenderung des Wortlauts solle die Spitze **primär** gegen Israel richten.

17. Jervell, "Divided" 43: "From the beginning of the mission it is certain that according to Scripture and in agreement with the missionary command, the Gentiles have a share in salvation."

18. So u.a. Wilckens, Missionsreden 186.

kung Jesu der eigentliche Angelpunkt dieses Geschehens ist. Sie ist von der Schrift (13,34-37), durch das Wunder von 3,1-11 (vgl. 3,16) und - wie schon das Auftreten Jesu an sich (13,24f: Täufer) - durch Zeugen beglaubigt (3,15; 13,31). In 13,32f wird nun die den Vätern gegebene Verheissung direkt auf die Auferstehung bezogen, danach aber mit Ps 2,7 und dem nachfolgenden Zitatenkranz (bis 13,37) als Erfüllung der messianischen Verheissung gedeutet: **Väter- und Davidverheissung** sind teleskopisch **ineinandergeschaut**.<sup>13</sup> Auch in 3,18b ist die Identifikation Jesu mit dem Messias vorausgesetzt, dessen Leiden von den Propheten vorherverkündigt wurde. Apg 3 führt aber einen für das hier untersuchte Thema entscheidenden Schritt weiter: Durch den **Messias Jesus**, den Propheten wie Mose (3,22), wird der **Abraham** verheissene **Segen wirksam** (3,25f). Die Segensverheissung wird nach Gen 22,18 (26,4) zitiert. Heisst es in Gen 12,3 "in dir (= Abraham) sollen gesegnet werden ...", so in Gen 22, 18 "in deinem Samen werden gesegnet werden ...". Wer ist hier das **σπέρμα**: Israel oder Christus (vgl. Gal 3,16)? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Begreift man das Zitat von der Einleitung 3,25a her, dann liegt nahe, **σπέρμα** auf die zu beziehen, die direkt angesprochen werden. Von 3,26 aus, wo der Knecht Gottes (παῖς θεοῦ) Israel segnet, läge die Deutung auf Christus näher.<sup>14</sup> Apg 26,22f scheint dies zunächst zu stützen: Als Wirkung der Auferstehung solle dem Volk und den Heiden Licht verkündigt werden. Das hiesse für Apg 3,25f, dass Israel zuerst und dann die Heiden jeweils von Christus her Segen empfangen, ohne dass Israel dabei eine weitere Funktion hätte. Trotzdem ist die Deutung des **σπέρμα** auf Christus nicht die nächstliegende. Nirgendwo im Text wird diese Deutung vorbereitet oder nachträglich kommentiert. Die Deutung der Person Christi läuft vielmehr spezifisch über das Messiasmotiv. Dazu kommt, dass Lk 1,55 (trad.) den Begriff "Same Abrahams" eindeutig auf Israel bezieht. Bedenkt man des weiteren die durchwegs historisierende Art des Lk, der gewagten Interpretationen abhold ist,<sup>15</sup> so ist es geraten, bei der nach überwiegendem jüdischen Verständnis nächstliegenden Deu-

13. Dahl, "Story" 148: "In the context, τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν cannot exclusively refer to God's promise to the patriarchs, but must include both the promise given to David and later prophecies. However, Luke seems to think all messianic prophecies reiterate and unfold the one promise to the fathers, first given to Abraham." - Moxnes, Conflict 177: In Apg 3,25f Lk "refers to the resurrection of Jesus as the fulfillment of God's promise to send a new prophet (Deut 18:15, also in Acts 7:37) and to bless all nations in the seed of Abraham (Gen 22:18)."

14. Auf Christus deuten: Dahl, "Story" 149; Haenchen, KEK Apg 173; Roloff, NTD Apg 26; Lord, Abraham 254. - Die oben vertretene Deutung auf Israel bringen Schmitz, "Spätjudentum" 119 und Jervell, "Divided" 58-60.

15. Auf diese Ik Eigenart wird in 3.2.3 noch näher eingegangen.

Abrahams" (vgl. 13,17; 13,32f).

Die in Abraham begonnene Geschichte Gottes mit Israel zielt auf **Jesus**. Mit 3,13a wird der an Jesus handelnde Gott als der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs (Ex 3,6.15; Anh. § 6) ausgewiesen, als "der Gott, der in Israels Geschichte von Anfang an heilvoll am Werke war und der sich im Alten Testament bezeugt hat".<sup>8</sup> In 13,17-22 wird die Geschichte von der Erwählung der Väter bis David summarisch rezipiert, wobei formal altes Material aufgegriffen wird (vgl. Apg 7; Hebr 11).<sup>9</sup> Die Geschichte nach David wird im Wort der messianischen Verheissung auf Jesus als deren Erfüllung hin überbrückt (13, 23).<sup>10</sup> V.26b stellt dementsprechend der Geschichte Israels das "Wort vom Heil" wie Verheissung und Erfüllung gegenüber. Auch in 3,18.21-24 ist das prophetische Wort der "Leitstrahl", an dem sich die tatsächliche Geschichte Israels ausrichten und bewähren muss.<sup>11</sup>

An dieser Zielvorgabe aber gerät Israel in krassen **Widerspruch** zur eigenen Berufung (3,13b-15; 13,27-29). Mit dem Bussruf an Israel (3,19; 13,38f) verbindet sich wohl eine Verheissung (3,19-21), die im Kommen Jesu bereits das entscheidende Unterpfand der Erfüllung hat (3,26), aber die drohende Verwerfung Israels zeichnet sich ab (3,23 = Dtn 18,19; Apg 13,40.41a). Ein neues Werk Gottes (13,41 = Hab 1,5) wird angekündigt: die Hinkehr der christlichen Mission zu den Heiden (13,46-49).<sup>12</sup>

In einer eigenartigen Doppelführung mit der Messiasverheissung erklären Apg 3 und 13 die **Väterverheissungen** für in **Christus erfüllt**, wobei die Auferwek-

8. Roloff, NTD Apg 74; vgl. Conzelmann, HNT Apg 33. - In ähnlicher Funktion findet sich der Ausdruck "Gott der Väter" in 5,30 und 22,14.

9. Vgl. Wilckens, Missionreden 50.

10. Der Sprung von David zum "Samen Davids" ist hier aber nicht als Bruch der Kontinuität, die durch das Wort übersprungen würde (Gal 3/Röm 4) zu werten. Denn die gegenwärtige Generation der Juden wird ja bewusst in der gemeinsamen Geschichte mit den Vätern stehend angesprochen (so richtig Wilckens, Missionsreden 50). Mehr dazu unten.

11. Jervell, "Mitte" 81: Lk sieht das AT vorrangig als Buch der Prophetien; vgl. Dahl, "Story" 152; Wilson, Gentiles 243f. - Dellling, "Wunderbare" 132 hält "den fast ungebrochenen Glauben an Weissagungen und Vorzeichen" für charakteristisch für die Geisteshaltung der griechisch-römischen Welt.

12. Der Verlauf der Ereignisse, wie Lk ihn darstellt, zeichnet das Bild einer sich verschärfenden Krise zwischen Juden und Christen, Hand in Hand mit dem Uebergang zur Heidenmission: 4,10.18 (Drohung gegen die christlichen Verkündiger); 5,30.33 (Tötungsabsichten des Hohen Rates); 7 (Stephanus: Tötung im Vollzug); 13,40f.46f (Hinkehr des Paulus zur Heidenmission) und über ähnliche Stationen 14,1f.19; 17,1-9; 18,4-6, bis 28,25-28, der endgültigen Abkehr vom verstockten Teil Israels. Die Heidenmission läuft "ungehindert".

Doppelwerks insgesamt als grösser veranschlagt als für den ersten Teil.<sup>1</sup> Bei der Frage nach dem Iκ Abrahambild besteht gegenüber Mt der Vorteil, dass in Apg 3,13,25f und 13,26.32 Abraham in einem vermutlich vom Evangelisten selbst geschaffenen Zusammenhang genannt wird.

### 3.2.1 Apg 3,12-26 und 13,16-41

Wie eben gesagt wurde, gelten die Apostelreden in der Apg im Unterschied zur Stephanusrede (1,8) ziemlich allgemein als Iκ Bildungen,<sup>2</sup> was die Aufnahme älteren Vorstellungsgutes nicht ausschliesst.<sup>3</sup> Das Schema der an Juden gerichteten Apostelpredigt hat Lk wahrscheinlich nicht selbst gebildet, sondern aus christlich - möglicherweise speziell durch die Stephanusrede<sup>4</sup> - vermittelter Tradition jüdischer Umkehrpredigten nach dtr Vorbild übernommen. "So gross der Anteil der literarischen Kunst des Lukas in diesen Texten auch ist, so stammt doch Duktus und Skopos aus bestimmter, ihm vorgegebener Tradition judenchristlicher Judenpredigten."<sup>5</sup> Aufbau und Gliederung mit wiederkehrenden inhaltlichen Bausteinen<sup>6</sup> folgen einem Schema, das variiert und an die Rahmensituation angepasst wird.<sup>7</sup>

Die Petrusrede Apg 3,12-26 und die Paulusrede Apg 13,16-41 tragen hinsichtlich des Abrahamthemas soweit gemeinsame Züge, dass sie miteinander besprochen werden können. Andere Aussagen wiederum greifen ergänzend ineinander, sodass sich eine übergreifende gedankliche Struktur ergibt.

Nach Darstellung der genannten Texte ist **Israel** das in Abraham erwählte **Bundesvolk** (Anh. §§ 2.5). Die Anrede: "Ihr israelitischen Männer" (3,12; 13,16) ist als Würdenname zu verstehen und stellt die gegenwärtige jüdische Generation betont in eine geschichtliche Kontinuität mit der anfänglichen Erwählung. Der ausdrückliche Zusammenhang mit Abraham ergibt sich aus 3,25: "Ihr seid die Söhne ... des Bundes, den Gott mit euren Vätern geschlossen hat, indem er zu Abraham sagte ...", bzw. 13,26: "Männer, Brüder, Söhne des Geschlechtes

---

1. Vgl. Kümmel, Einleitung 100-120,141-154; Conzelmann, "Ort" 236-260; Schneider, "Zweck" 43-66.

2. Dibelius, "Reden" 157f; Schweizer, "Reden" 1; Roloff, NTD Apg 49 u.a..

3. Dibelius, "Reden" 158; anders Wilckens, Missionsreden 186.

4. Wilckens, Missionsreden 221.

5. Wilckens, Missionsreden 205; vgl. Steck, Geschick 267-269; Roloff, NTD Apg 49-51.

6. Vgl. Wilckens, Missionsreden 100-186.

7. Vgl. Wilckens, Missionsreden 32-55.

Die damit zusammenhängenden Fragen aber hinlänglich zu klären, geht über die vorliegende Untersuchung hinaus.<sup>18a</sup>

Im Blick auf die bereits erwähnte geringe Zahl der Abraham-Stellen im Mt ist Behutsamkeit im Urteil bezüglich des untersuchten Themas geboten: Man kann kaum von einem mt Abrahambild sprechen. Es ist jedoch erstaunlich, wie sich das mt Geschichtsverständnis mit den im Mt vorgefundenen Elementen der Abrahamtradition beschreiben lässt. Geht man vom Völkermahl-Spruch aus, so kreuzt sich in dieser teleskopisch verkürzten Unheilsgeschichte die durch die Genealogie signalisierte **erwählungsgeschichtliche** Linie von Abraham über Christus zum Völkersegen (Missionsbefehl) mit dem **Bewährungsmodell** der Täuferpredigt. 21,43 ist gewissermassen der Kommentar dazu. Die Auferstehung Jesu, die im Auferstehungsstreit verteidigt wird, ist das theologische Herzstück des mt Geschichtsbildes: Der Erhöhte ist der Christus/Messias, der die bisherige Gottesgeschichte erfüllt, dessen Wort die Geschichte des vorfindlichen Israel in die Entscheidung stellt, und der neue Geschichte eröffnet, indem er die Abrahamverheissung für die Völker erfüllt und wirksam werden lässt. Gerade dies letzte ruft Gal 3 in Erinnerung, wo Christus als einziger Same Abrahams den Segen erbt, erfüllt und für alle wirksam werden lässt. Auch mit dem Lk Geschichtsbild ergeben sich enge Berührungen, die dort besprochen werden sollen. Im Unterschied zu Röm 9-11 beschreibt Mt ein heilsgeschichtliches **Abfolgeschema**: Die Völkerkirche tritt an die Stelle des Judentums als das wahre Israel.<sup>19</sup> Anders als bei Paulus gewinnt bei Mt das Bewährungsmodell die Oberhand über das erwählungsgeschichtliche Modell in der Frage nach Israel.

### 3.2 ABRAHAM IM LUKANISCHEN DOPPELWERK

Das dritte Evangelium (Lk) und Apg gelten heute ziemlich unbestritten als die beiden Teile eines Doppelwerks. Als Verfasser wird ein Heidenchrist angenommen, die Abfassungszeit im Zeitraum zwischen 70 und 90 n.Chr. festgelegt. Erklärt man sich die Entstehung des Lk nach herkömmlichem Verständnis als Komposition, die dem Mk-Aufriss folgt und Material aus Q sowie sehr reichhaltiges Sondergut einarbeitet, so ist die literarkritische Frage in der Apg komplizierter. Der redaktionelle Anteil wird für diesen zweiten Teil des

18a. In TRE "Jesus Christus" 10.2.1 wird E. Schweizer auf Jub 1,24f hinweisen, wo die messianische Verheissung 2 Sam 7,14 auf das **Israel** der Endzeit bezogen ist.

19. Vgl. Clark, "Bias" 2.

genommen und gedeutet hat, und ob sie sich in den Rahmen der Missionsreden einfügen lassen. Dabei wird man allerdings von vornherein mit Abweichungen rechnen müssen: Lk ist nicht Systematiker,<sup>19</sup> sondern theologischer Erzähler und Schriftsteller.

### 3.2.2 Die Aufnahme der Traditionsstücke

Den Abrahamstellen in den **Geburtshymnen** (Lk 1,54f.72f; 1,5) ist vollständig ihr jüdisches Kolorit belassen.<sup>20</sup> Lk gestaltet mit ihnen und ihrem wahrscheinlich schon traditionellen Erzählzusammenhang das geschichtlich-theologische Szenarium für das Auftreten Jesu: Die Verschränkung der Vorgeschichte des Täufers und Jesu, ebenso wie das Milieu der auf den Messias wartenden jüdischen Frommen assoziiert den Zusammenhang des im Reden Gottes zu Abraham (1,55.73a) erwählten Israel mit der Generation Jesu. Dieses Reden wird denn auch allgemein als Verheissung der Treue Gottes zu Israel (1,54f) verstanden. In 1,69.72f findet Lk die enge Doppelführung von Väterverheissung und Davidverheissung in der Tradition vor, die auch für die redaktionellen Reden App 3 und 13 charakteristisch ist.

Die **Täuferpredigt** (Lk 3,7-9; 1,1) ist bei Lk allgemein an die Volksmenge gerichtet:<sup>21</sup> Der darin laut werdende Bussruf und das sich anbahnende krisenhafte Geschehen mit seiner hier als Drohung erscheinenden Kehrseite, der Hinkehr des Gotteshandelns zu den Heiden, betrifft Israel in seiner Gesamtheit. Die Uebertragung des Titels "Kinder Abrahams" auf - wie Lk sicher versteht - die **Heiden** (3,8) steht jedoch in Spannung zum restlichen Befund,<sup>22</sup> und wird von Lk vermutlich als prophetische Ueberzeichnung hingenommen. Sonst hat Lk die Ausweitung der Vaterschaft über Israel hinaus nach dem Bewährungsmodell nicht vollzogen.<sup>23</sup> Wie schon im Mt richtet der Kontext das gesamte Wir-

19. Wilson, *Gentiles* 252-255; Schweizer, *NTD Lk* 253-255.

20. Moxnes, *Conflict* 176: "[T]he references to Abraham in Lk 1:53-55 and 72-75 have not been Christianized, we are here dealing with a completely Jewish picture of Abraham. Not the passages themselves, but only the wider literary context indicates that this Jewish tradition is here used in a controversy where Luke claims to represent the true tradition."

21. Jeremias, *KEK Sprache Lk* 104: τοῖς ὄχλοις ist lk Sprachgebrauch. Vgl. Tyson, "Public" 574-583.

22. So Dahl, "Story" 140.150.

23. Die Deutung Lohmeyers, *KEK Mt* 42: "Abraham ist Ahne nicht mehr durch das Band der Generation, sondern durch das andere von Gottes freier Schöpfermacht, die aus dem Leblosen göttliches Leben erbaut", ist von Paulus bezogen. Sie passt nicht auf Lk, wahrscheinlich so auch nicht auf Q.

ken des Täufers auf Jesus aus. Die Täuferpredigt ist das unerlässliche Bindeglied zur atl. Prophetie.<sup>24</sup> Allerdings hat Lk gerade hier die Täuferpredigt nicht in Richtung der Erfüllung der Verheissung im Kommen Jesu weiterreflektiert, sondern in eine andere Richtung: Die "Früchte" (Mt: Frucht)<sup>25</sup> der Busse werden in der sogenannten "Standespredigt" (3,10-14)<sup>26</sup> als Abkehr von der Bedrückung der Geringen gedeutet. Diese Früchte stehen im Rahmen des Bewährungsmodells für die Werke Abrahams. Ob Lk bei der Täuferpredigt an die allgemeine Aussage von der Menschenfreundlichkeit Abrahams (Philo Abr 208) denkt? Von den Geburtshymnen aus gesehen ergibt sich ein deutlicher Zusammenhang von Jesu Kommen und dieser spezifischen ethischen Forderung: Jesus verkörpert ja das ἔλεος Gottes, Gottes Bundestreue als gnädiges Erbarmen. Ihr entspricht im zwischenmenschlichen Bereich das Erbarmen mit den Geringen. - Betrachtet man diese Deutung der Täuferpredigt, so fügt sich der Gedanke einer drohenden Verwerfung Israels bei Beharren in seinem Unglauben gegenüber dem prophetischen Wort in den geistigen Rahmen, der mit Apg 3 und 13 abgesteckt ist. Neu ist das gezeigte ethische Moment; schwer vereinbar die Uebertragung der Bezeichnung "Kinder Abrahams" auf Heiden.

Bei der **Genealogie Jesu** (Lk 3,23-38; 1,4) fehlt die Ausdeutung der apokalyptischen Struktur. Dem Lk ist also die heilsgeschichtliche Gesetzmässigkeit der Generationenfolge nicht mehr bewusst; zumindest weist er nicht darauf hin. Auch ist die Stellung dieses Traditionsstücks weniger hervorgehoben als bei Mt. Bei Lk dient es als Einschnitt zwischen dem Wirken des Täufers und dem Jesu, wobei Lk offenbar die umfassende Dimension des nun offen hervortretenden Heilsgeschehens herausstellen will: "In diesem nach Alter und Herkunft als Mensch Beschriebenen, der Gottes Geschichte an Israel erfüllt, kommt die Gottessohnschaft Adams in ganz neuer Weise durch Gottes Geist zu ihrem Ziel und holt die gesamte Menschheit zu Gott zurück."<sup>27</sup> Unter diesem Gesichtspunkt ist Abraham an seinem Ort in der Geschlechtertafel unbetont. Besonders wenn man mit der Möglichkeit rechnet, dass Lk eine ursprüngliche Vorwärtszählung der Generationen umgekehrt hat, zeigt sich, dass eigentlich Adam betont wird. Vielleicht darf man im Hinblick auf Apg sagen, dass das

24. Schweizer, NTD Lk 47; Lohmeyer, KEK Mt 40.

25. Die Umstellung geht nach dem Urteil von Jeremias, KEK Sprache Lk 105 auf das Konto des Lk.

26. Jeremias, KEK Sprache Lk 106: V.10 ist redaktionell; ibid. 107-109: V.11-14 ist eine Mischung aus Tradition und Redaktion, nach Thyen, "βαπτισμα" 101 in der Zusammenstellung Ik.

27. Schweizer, NTD Lk 52.

nach hinten über Abraham (Erwählung Israels) hinausführende Stück bis Adam (gesamte Menschheit) das nach vorn offene Stück Missionsgeschichte "bis an die Enden der Erde" (Apg 1,8) begründet: Die spezielle Erwählungsgeschichte Israels wäre so schon uranfänglich in den universellen Heilswillen Gottes eingelagert.

Die Erzählungen von **Gottes Bundestreue** (Lk 13,10-17; 19,1-10; 1.6) sollen im Ik Kontext offenbar zeigen, wie Gottes Verheissungen an Abraham im Wirken Jesu an seinen Nachkommen erfüllt werden.<sup>28</sup> Im Motiv der Freude (13,17; 19,6) lässt Lk<sup>29</sup> die Hymnen aus Kap. 1 nachklingen. Die Geschichte von der Heilung der verkrümmten Frau (13,10-17) stellt der Evangelist in einen bedeutsamen Zusammenhang. Unmittelbar davor steht die Perikope vom nochmaligen geduldigen Bemühen um den unfruchtbaren Feigenbaum (13,6-9), die das Ik Gegenstück zur Verfluchung des Feigenbaums in Jerusalem ist (Mk 11,12-14.20f; Mt 21,18-22). Gottes Bemühen um Israel im Wirken Jesu bringt Frucht: die Frau als Randfigur am erwählten Volk Abrahams wird als "Tochter Abrahams" wiederhergestellt. - In der Zachäusgeschichte (19,1-10) sieht Lk offenbar, wie der gnädige Besuch Gottes bei seinem Volk die vom Täufer geforderten Früchte hervorbringt (19,8). Diese Perikope ist bei Lk durch die Stellung hervorgehoben. Sie steht am Ende der Reise Jesu nach Jerusalem. Die Perikope von der Heilung des Blinden ist daher nach vorn verschoben. Lk unterstreicht (vermutlich im Sinne einer früheren Erzählform der Zachäusgeschichte) den gnadenhaften Charakter dieses Geschehens. Er fügt in V.10 den Spruch an, der Menschensohn sei gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten.

Auch der **Völkermahl-Spruch** (Lk 13,28f; 1.2) steht bei Lk in einem vielsagenden Zusammenhang. Die Feigenbaum-Perikope (13,6-9) betont die göttliche Geduld mit dem ungehorsamen Israel. 13,22-27 spricht aber davon, dass es ein "Zu spät" für Israel gibt und dann kein Appell an seine Vertrautheit mit Gott mehr etwas nützt (13,26f). Der Zusammenhang mit der Täuferpredigt, wo die Berufung der Juden auf Abraham als Vater abgelehnt wird, leuchtet unmittelbar ein. Interessant ist, dass 13,27 den Unglauben mit dem Ueben der Ungerechtigkeit gleichsetzt. Im Ik Sinn ist die Aufnahme des Messias und die ethische Forderung (vgl. 3,10-14) also ein einziger Akt. Im

---

28. Dahl, "Story" 150.

29. Jeremias, KEK Sprache Lk 230.276: 13,17 und die Einfügung von  $\chi\alpha\iota$  -  $\sigma\omega\nu$  in 19,6 sind vermutlich redaktionell.

Anschluss an den Völkerwahl-Spruch bringt 13,34 Jesu Wehklage über Jerusalem, das die Propheten tötet, und über die vereitelte Sammlung der Kinder Jerusalems: "... und ihr habt nicht gewollt." - Im Spruch selber fügt Lk in V.28 "und alle Propheten" ein. Damit belegt er seine Ueberzeugung, dass alle Propheten Märtyrer im Sinne von leidensbereiten Zeugen für die messianische Erfüllung der Verheissung Gottes waren (vgl. Lk 6,23; 11,47-51; 13,33f; Apg 7,52). In V.29 fügt Lk "von Norden und Süden" ergänzend ein (vgl. Jes 43,5; 49,12; Ps 107,3). Er erhöht damit den Eindruck der Fülle der herzuströmenden Völker (= die rasche Ausbreitung des Christentums zur überwiegend heidenchristlichen Kirche). Wichtig ist auch, dass Lk den in V.30 angehängten Spruch: "Es gibt Erste, die werden Letzte sein ..." gegenüber Mt 20,16: "So werden ... die Ersten Letzte sein" und auch Mt 19,30: "Viele aber ...", gemildert hat. - So verdichtet sich in diesem Wort nach Lk Verständnis die Drohung des Täufers zum Bild einer im Gang befindlichen **Scheidung** in Israel, die letztlich zur Verwerfung eines Teils des Volkes führen wird.

Der Ik Sinn der **Lazarusgeschichte** (Lk 16,19-31; 1.7) erschliesst sich von 16,10-13, einer Zusammenstellung von Worten über den rechten Gebrauch irdischer Güter, und von 16,14-18 aus, wo von der bleibenden Geltung des Gesetzes die Rede ist. Beides will der Evangelist offenbar mit der Lazarusgeschichte illustrieren, und zwar im Sinne der ihm so wichtigen Forderung nach Erbarmen mit dem Schwachen als Inbegriff der gültig bleibenden ethischen Forderung des ganzen AT. Im Lichte der Täuferpredigt besehen hat der Reiche seine Abrahamkindschaft nicht bewährt. Sein Ruf an Abraham als "Vater" nützt ihm nichts. Und um die göttliche Forderung nach Barmherzigkeit zu kennen, bedarf es keiner besonderen Offenbarung. Bei Mose und den Propheten kann man sie nachlesen. - Dass Lk darüber hinaus diese Geschichte in einem weiteren theologischen Zusammenhang sieht, lehrt ein Blick auf Apg 24,14-16 (Verteidigungsrede des Paulus vor Felix). Dort beteuert der Apostel, dem Gott der Väter zu dienen im treuen Glauben an Gesetz und Propheten (Apg 24,16; vgl. Lk 16,31). Dabei spricht er von der Auferstehung der Gerechten wie der Ungerechten (Apg 24,17; vgl. Lk 16,22f). Darum, sagt Paulus, bemühe er sich um ein unverletztes Gewissen vor Gott und den Menschen. Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen Auferstehungshoffnung und ethischer Verpflichtung. Kein Problem empfindet Lk offenbar beim Nebeneinander der Vorstellungen von einer endzeitlichen Auferstehung und einem jenseitigen Leben der Verstorbenen. Vermutlich hat

Lk das jenseitige Leben als Wartezustand auf die Auferstehung hin verstanden, ohne genauer begrifflich abzugrenzen.<sup>30</sup>

Im **Auferstehungsstreit** (Lk 20,27-40; 1.3), den Lk nach dem Mk-Aufriss bringt, setzt der dritte Evangelist Akzente, die das Streitgespräch näher an die hellenistische Vorstellung von der Unsterblichkeit heranzuführen. Dadurch ergeben sich Berührungspunkte mit 4 Makk (vgl. 7,19; 16,25; 18,23 u.ö.): Wenn der engelgleiche Zustand der Auferstandenen nach Mk 12,25 als "geschlechtslos" zu deuten ist, so in Lk 20,36 als "unsterblich". Sie sind "Söhne Gottes", "Söhne der Auferstehung". Mit 20,38: "denn sie alle leben für ihn [= Gott]" unterstreicht Lk den Ertrag des Schriftbeweises unmissverständlich. - Auch hier stellt sich für Lk ein grösserer theologischer Zusammenhang zwischen Abraham, bzw. den Vätern und der in der Mk-Tradition verteidigten Auferstehungshoffnung dar. Nach Apg 26 (Rede des Paulus vor Agrippa) richtet sich die Hoffnung auf die von Gott an die Väter ergangene Verheissung (V.6) auf die Auferweckung Christi (V.8). Mose und die Propheten haben vom Leiden des Messias geredet und davon, dass durch seine Auferstehung dem Volk (Israel) und den Heiden Licht verkündigt werde. Die Auferstehung ist also ein bedeutender Angelpunkt für die gesamte Lk Theologie. Sie ist die höchste Erfüllung der Väterverheissung und damit ein Heilsgut. Dieser letzte Gedanke grenzt die Lk Vorstellung gegen die von einer dem Menschen naturhaft innewohnenden unsterblichen Seele ab.<sup>31</sup>

In der **Stephanusrede** (Apg 7; 1.8) hat Lk die tempelkritische Komponente entschärft. Ihm geht es nicht um grundsätzliche Tempelkritik, sondern um die Frage der legitimen Inanspruchnahme des Tempels. Jesus nimmt den Tempel in Besitz (vgl. Lk 1,8-25; 2,21-39,41-50; 4,9-13; 13,31-35; 19,28-48).<sup>32</sup> Die urchristliche Gemeinde in Jerusalem versammelt sich im Tempel (Apg 3,1-10; 4,1f; 5,19-21; 21,29f). Darin ist die Landverheissung an Abraham zum Zweck des Gottesdienstes an der Tempelstätte in Erfüllung gegangen. Lk trägt also den für ihn so entscheidenden Verheissungs-Erfüllungs-Bogen zwischen AT und Christus/Christen in die Tradition ein. - Auch das Geschichtsbild der Stephanus-

---

30. Vgl. Ellis, "Eschatologie" 390f: Lk hat eine Zweistufeneschatologie. Der zukünftige Aeon ist jetzt "mit Jesus" (Lk 23,42) bzw. "in Gott" (Lk 20,36) da.

31. Schweizer, NTD Lk 204f.

32. Moxnes, Conflict 174: "To Luke the question of the legitimate Temple worship was inextricably bound up with the question of recognizing Jesus as the lord of the Temple. To him, **Jesus** was the presence of God in the Temple."

rede ist nicht einfach identisch mit dem des Lk. Ein Blick auf Lk 1,54f.72f und Lk 13,10-17; 19,1-10 lehrt, dass für den Evangelisten die Geschichte Israels nicht einfach pauschal Geschichte des Ungehorsams ist. Sie ist es **auch**. Und gerade das lässt er dem unbussfertigen Teil Israels von Stephanus an der Stelle vorhalten, an der die grosse Sammelbewegung der Tage nach Pfingsten zu Ende geht. Auch entspricht die Periodisierung der Stephanusrede nicht der in Apg 13. In Apg 7 repräsentiert Abraham eine Art Urzustand. Nach ihm beginnt sich die Geschichte zu verwirren. In Apg 13 ist die Zeit von Abraham bis David hervorgehoben, weil sie die Zeit der Verheissung ist, die dann von den Propheten weitergetragen wird. Eine grundsätzlich negative Wertung der nicht ausdrücklich beschriebenen Epochen fehlt bei Lk.

### 3.2.3 Ein lukanisches Abrahambild?

Der bei Lk eingearbeitete Erzählstoff zu Abraham zeigt eine **Vielfalt**, die an die der jüdischen Abrahamtradition erinnert. Das Material ist insgesamt wenig christlich überarbeitet, der **jüdische Charakter** über weite Strecken erhalten.<sup>33</sup> Lk belässt auch den Traditionsstücken inhaltlich die jeweilige Eigenart ihrer Abrahamaussage, was dazu führt, dass sie untereinander und in Bezug auf den vom Evangelisten geschaffenen geistigen Rahmen von Apg 3 und 13 kaum exakt auf ein System zu bringen sind. Nicht nur das: An einigen Stellen gehen die Reflexionen des Lk über traditionelle Aussagen in eine Richtung, die die **inhaltlichen Spannungen** noch verstärkt.

Fragt man nach einem übergreifenden Abrahambild im lukanischen Doppelwerk, so muss man der genannten Eigenart Rechnung tragen und den inhaltlich überschüssigen Aussagen der einzelnen Traditionsstücke einen entsprechenden Spielraum zugestehen. Dann aber zeigt sich, dass man die Abrahamstellen zu folgender sinnvollen Aussagekette verbinden kann:

Gott hat zu Abraham geredet (Lk 1,55) und in diesem Reden - in den Vätern - Israel erwählt (Apg 13,17) und mit ihm einen Bund geschlossen (Lk 1,72; Apg 3,25). Die Juden werden darum mit den Würtiteln "Israeliten" (Apg 3,12; 13,16), "Söhne des Bundes" (Apg 3,25) und "Söhne des Geschlechtes Abrahams" (Apg 13,26) angeredet. Mit dem Eidschwur an Abraham (Lk 1,73) hat Gott Israel seine Bundestreue zugesichert, deren er in Barmherzigkeit gedenkt (1,

33. Dahl, "Story" 153; Lord, Abraham 261. - Moxnes, Conflict 177: "From Luke's use of the Abraham tradition we can see that he did nothing to alter its Jewishness. There was only one new element which in most cases was only implicitly present, that the promise to Abraham had now found its fulfilment in Jesus."

54,72): Gott nimmt Israel an und bereitet ihm Erlösung (Lk 1,54.68). Diese Erlösung strebt nun darin ihrer Verwirklichung zu, dass sich das Reden Gottes zu den Vätern in der messianischen Verheissung verdichtet (Lk 1,68f.72f; Apg 13,17.22.32f). Ihre Erfüllung hebt im Kommen Jesu an (Apg 13,23). In seinem Wirken verkörpert Jesus Gottes Bundestreue als gnädiges Erbarmen, das sich gerade dämonisch gebundenen (Lk 13,10-17) und durch Schuld an den Rand gedrängten (Lk 19,1-10) Gliedern des Gottesvolks zuwendet und sie als "Töchter" und "Söhne Abrahams" (Lk 13,16; 19,9) im vollen Sinn zurückgewinnt. Hier leuchtet die Freude der Geburtshymnen wieder auf (Lk 13,17; 19,6).

In besonderer Weise zielt die Hoffnung der Väter (Apg 24,15) und der Inhalt der abrahamisch-davidischen Verheissung auf die Auferstehung (Apg 26,6-8).<sup>34</sup> Die Gottesanrede aus Ex 3,6 belegt aus der Schrift, dass Abraham und die Väter "für Gott leben" (Lk 20,27-40). Zunächst verwirklicht sich die Verheissung in der Auferstehung Jesu: "Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht" (Apg 3,13; vgl. 3,15; 13,32-37; 26,22f). Vom auferweckten Messias Jesus beginnt nun der Segen Abrahams (Apg 3,25b) zu fliessen. Er gilt Israel zuerst (Apg 3,26). Aber bereits die Genealogie Jesu, die auf Adam zurückführt (Lk 3,23-38), lässt erkennen, dass Gottes Heilswille die ganze Menschheit einschliesst. Wie Gen 22,18 sagt, soll im Samen Abrahams, das ist Israel, die Völkerwelt gesegnet werden (Apg 3,25; vgl. 26,23).<sup>35</sup>

Diese vom Gotteswort vorgezeichnete Ausweitung des Abrahamsegens vom Messias über Israel zu den Heidenvölkern wird vom Unglauben Israels durchkreuzt. Dabei will sich Israel sogar noch fälschlich auf Abraham berufen (Lk 3,8b). Die Ankündigung, dass Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder erwecken könne (Lk 3,8c), hat nun einen bedrohlichen Klang: Sie ist die Kehrseite der angedrohten Verwerfung Israels. Bei aller Langmut Gottes (Lk 13,6-9) gibt es nämlich ein "Zu spät" für Israel (Lk 13,25-27). Da wird es Erste geben, die Letzte sind, wenn die Heiden in hellen Scharen sich im Reiche Gottes um Abraham und die Väter samt den Propheten versammeln (Lk 13,28-30). Das ist das vom Propheten angekündigte "unglaubliche Werk" (Apg 13,41), dem sich die Apostel zuwenden, als sich Israel ihrer Predigt verschliesst (Apg 13,46-49). Wirft man von dieser krisenhaften Scheidung in Israel einen Blick zurück

34. Dahl, "Story" 149: "The promise of God was given to Abraham, reiterated and spelled out by Moses and the prophets, and fulfilled through the passion and resurrection of Jesus."

35. Zum Universalismus in Lk-Apg vgl. Talbert, "Hauptinteressen" 341.343f; Bovon, "Israel" 405f.

auf die Geschichte des Volkes, so zeigt sich, dass diese schon immer auch Geschichte des Ungehorsams gegen das prophetische Wort und der Verwerfung der gottgesandten Retter war (Apg 7). Dadurch erfüllt sich der Sinn der Landverheissung an Abraham, der unverfälschte Gottesdienst an der Stätte des Jerusalemer Tempels (Apg 7,2-7), erst in der Inanspruchnahme des Tempels durch die christliche Urgemeinde im Namen Jesu.

Aber noch etwas ist wichtig: Der Täufer hat den Juden ein Kriterium, gewissermassen ein Werk Abrahams genannt, durch das sie die Abrahamabstammung bewähren, sich als Abrahams Kinder erweisen müssen: das Erbarmen mit den Geringeren (Lk 3,8,10-14). Diese Frucht bringt Zachäus hervor, ausgelöst durch den Besuch Jesu bei ihm (Lk 19,8). Der Reiche aber, der an Lazarus vorbeilebt, weil er nicht auf die Auferstehung hinlebt (Apg 24,15f), findet beim "Vater Abraham" im Jenseits keinen Beistand (Lk 16,24-26). Hätte er in seinem diesseitigen Leben auf Mose und die Propheten gehört (Lk 16,29,31), ruhte auch er jetzt in Abrahams Schoss (Lk 16,22a), dem Ort getrosteten Wartens auf die Auferstehung und das Gericht.

In dieser nacherzählenden Synopse der 1k Abrahamtexte zeichnen sich schon die Konturen eines Abrahambildes des dritten Evangelisten ab. "In der Geschlossenheit seiner Konzeption ist Lukas den grossen Geschichtsschreibern des Alten Testaments vergleichbar, die den Ablauf der Geschichte Israels unter dem Zeichen von Verheissung und Erfüllung und unter dem Motiv des Gehorsams bzw. Ungehorsams des Volkes gegen seinen Gott darzustellen suchten."<sup>36</sup> Zur Ausgestaltung und Darstellung seines Geschichtsbildes nimmt Lk im Wesentlichen die folgenden Impulse aus dem von ihm vorgefundenen Abrahammaterial auf: den **Universalismus** des göttlichen Heilswillens; die **Treue Gottes zu Israel**; die **Scheidung innerhalb Israels** und die **Wirksamkeit des Gotteswortes** als ferment in den zuvor genannten Elementen.

Lk führt eine theologisch bedeutsame Kontinuität von der Erwählung Israels in den Vätern zu den Juden der Generation Jesu und der Jerusalemer Urgemeinde. Diese Kontinuität ist nicht eine gleichmässig aufsteigende Linie. Besonders bedeutsam ist die Zeit von Abraham bis David, weil in dieser Zeit die Geschichte mit dem auf die Heilszukunft hindrängenden prophetischen Sinngehalt, der Verheissung, sozusagen "aufgeladen" wird (Apg 13,17-22). Andere Epochen werden mit dieser Verheissung gleichsam übersprungen (Lk 1,54f.72f; Apg 13,22f). Ausser in der Stephanusrede (trad.) werden diese Epochen aber nicht

---

36. Lohse, "Heilsgeschichte" 81.

wie in Gal 3/Röm 4 theologisch disqualifiziert. Vielmehr: Das prophetische Wort befestigt durch den Verheissungs-Erfüllungs-Bogen den geschichtlichen Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart Israels.

Gleichzeitig ist eben dieses prophetische Wort der "Leitstrahl" für die Geschichte Israels. Er zielt auf Jesus als den verheissenen Messias. Ein Teil Israels irrt von diesem vorgezeichneten Weg ab und verwirft Jesus. So kommt es zu einer Scheidung in Israel. Die einen kehren zu Jesus um und finden so zum Heil und zu ihrer Erwählung. Durch sie drängt auch der universelle Heilswille Gottes über die nationalen Grenzen Israels hinaus zu den Heidenvölkern. Die anderen verschliessen sich. Ihr Judesein wird in der Folge belanglos.<sup>37</sup> Dies ist nun keineswegs eine für Lk befriedigende Endlösung der Judenfrage.<sup>38</sup> Elemente der Hoffnung für Israel belässt er in der Schwebelage (bes. Lk 21,24), denkt diese Ansätze aber nicht zu Ende.<sup>39</sup> Er gewinnt einen anderen ihm wesentlichen Gedanken aus seiner Geschichtsschau: den einer **Abfolge von Israel zur Kirche**. Der Uebergang vollzieht sich über den gläubigen Teil Israels, d.h. die Judenchristen, welche die Kirche aus geschichtstheologischer Sicht legitimieren.<sup>40</sup> Umso stärker fällt ins Gewicht, dass es der Evangelist **vermeidet**, den Titel "**Kinder Abrahams**" oder gar "**Same Abrahams**" vergeistigt auf die Heidenchristen zu **übertragen**.<sup>41</sup> Die diesbezügliche Andeutung in der Täuferpredigt ("Kinder Abrahams aus Steinen") versteht Lk wohl als überhöhte Redeweise der prophetischen Mahnung. Ansonsten baut Lk grundlegend auf das **erwählungs-geschichtliche Modell**, womit unmittelbar zusammenhängt, dass er nirgendwo vom Glauben Abrahams spricht,<sup>42</sup> wie das auch in Röm 9-11 nicht der Fall ist, was formal der Lk Konzeption nahe steht. Abraham ist der **Ahnherr Isra-**

37. Vgl. Lohfink, Sammlung 93-99; Jervell, "Divided" 43.49-55; Dahl, "Story" 151f.

38. Vgl. Tannehill, "Israel" 81f. Ibid. 85: "The story of Israel, as far as the author of Luke-Acts can tell, is a tragic story."

39. Vgl. Tannehill, "Israel" 83-85. Stärker als in der hier gegebenen Deutung betont Haacker, "Hoffnung" 441-447 die Hoffnung für Israel in Lk-Apg.

40. Conzelmann, "Ort" 256: "Symptomatisch ist ... der Blick auf Israel aus der Perspektive einer Kirche, für welche das Judentum nicht mehr ein primär praktisches ..., sondern ein theoretisches Problem ist. Es geht nicht mehr um die Bekehrung Israels, sondern um das Verstehen der Grundlagen der Kirche." Vgl. Talbert, "Hauptinteressen" 347; Bovon, "Israel" 406-409.

41. Auch der Titel "Israel" wurde nicht auf die Kirche übertragen (so Jervell, "Divided" 42f gegen Lohfink, Sammlung 95 u.ö.). Anders ἐκκλησία und λαός, die von Israel auf die Christengemeinde übertragen wurden (Apg 7,38 zu Apg 8,1; vgl. Lohfink, Sammlung 97).

42. Lord, Abraham 262; Jervell, "Divided" 42f; Dahl, "Story" 151.

els.<sup>43</sup> Seine grösste Bedeutung hat er als **Verheissungsträger**: Die Abrahamverheissung ist in die messianische Verheissung eingegangen, wurde im Messias Jesus erfüllt und tritt als der Abraham verheissene Segen für die Völker wieder hervor. Die Abrahamverheissung, nicht aber die Vaterschaft Abrahams betrifft den Heidenchristen.

Die Doppelführung von Abraham- und Davidverheissung erinnert an Mt, wo sie jedoch nicht so klar durchgeführt ist. Nimmt man nun Gal 3 hinzu, wo das Segensmotiv über den einen Samen Abrahams, Christus, läuft, dann drängt sich der Schluss auf, dass man vor einer Art frühchristlicher Geschichtstheologie steht. - Ueberhaupt sind die mit Elementen der Abrahamtradition gestalteten Geschichtsbilder in Mt und Lk in vielem ähnlich. In beiden Entwürfen kreuzen sich Elemente des Bewährungsmodells, mit denen die Gottesgeschichte mit Israel von der Geschichte des vorfindlichen Judentums abgelöst wird, mit einer erwählungsgeschichtlichen Linie, die von Abraham zu Christus und der Kirche aus Juden- und Heidenchristen führt. In beiden Evangelien bildet die Auferweckung Jesu als Erfüllung der messianischen Verheissung das eigentliche Herzstück. Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es aber recht markante Unterschiede. So ist der mt Entwurf viel schärfer gegen Israel gerichtet: Israel ist eine "Einheit des Bösen" (s.o. zu 3.1.2), das wahre Israel reduziert sich (vermutlich) auf die Person Jesu (vgl. Gal 3!). Die Legitimierung der Kirche als Gottesvolk geht über das Bewährungsmodell ("... und lehret sie alles halten ..."). Lk dagegen legt Wert darauf, dass durch das Wirken Jesu und der Apostel eine Scheidung in Israel erfolgte und ein stattlicher Teil Israels in die Kirche eingegangen ist (Massenbekehrungen in Apg). Denn über diesen Teil Israels, also schwerpunktmässig über das Erwählungsmodell, führt er die Legitimierung der Kirche als Gottesvolk. Für das untersuchte Thema ist noch wichtig zu vermerken, dass Lk bei seinem Geschichtsentwurf reicher und bewusster von der Abrahamüberlieferung Gebrauch gemacht hat.

Der Unterschied zum formal verwandten paulinischen Entwurf Röm 9-11 lässt sich am besten an der Rolle der Judenchristen skizzieren: Sind sie für Lk die Brücke, über die die Geschichte Israels in die Geschichte der Christenheit übergeführt wird, so für Paulus das Zeichen der zukünftige Einheit von dem Israel berufenden Wort und dem Evangelium. In der Gegenwart stehen Christenheit und Israel als theologische Grössen in geschichtlich unlösbarer Spannung nebeneinander.

---

43. Vgl. Dahl, "Story" 153; Fitzmyer, AncB Lk 1 188.

eines göttlichen Eides<sup>19</sup> anhand des einzigen Parallelfalles in der Schrift, dem Eidschwur an Abraham, mit dem Gott in Gen 22,16f seine Verheissung bekräftigte. 6,16 erklärt den göttlichen Eidschwur aus der Eigenart des menschlichen Schwörens und dessen gleichzeitiger Ueberbietung: Dass Menschen bei einem Grösseren schwören, lässt sich natürlich nicht auf Gott übertragen (6, 13). Aber wie den Menschen als Ende aller Widerrede der Eid zur Bekräftigung dient, so will Gott den Erben der Verheissung das Unwandelbare seines Ratschlusses in noch höhererem Masse (περισσότερον) zusagen (V.17). Der Komparativ ist aus dem Text selbst nicht ausreichend zu erhellen. Die Ausführungen setzen ein Verständnis wie in Philo All III 203-207; Sacr 91 und Abr 273 voraus:<sup>20</sup> Bereits die Worte Gottes an sich sind absolut zuverlässig; Gott wolle mit dem Eidschwur nur noch deutlicher die unumstössliche Gültigkeit der Verheissung zusichern.<sup>21</sup> Die "zwei unwandelbaren Tatsachen" in Hebr 6,18 sind entweder das göttliche Dekret und seine Bekräftigung im Schwur, oder die Einsetzung Jesu als Sohn und Herrscher (Ps 109,1 LXX εἶπεν ὁ θεός ) und seine Bestellung zum Hohenpriester mit Eidschwur (Ps 109,4 LXX ἄριστον κύριος). Auf dem Gotteswort, in solch unüberbietbarer Zuverlässigkeit zugesagt, gründet das Heil der Christen im Sohn und Hohenpriester Jesus.

Es ergibt sich demnach eine **formale** Beziehung der Abrahamverheissung zum Christusgeschehen. Auf das inhaltliche Verhältnis der beiden Wortgeschehen geht dieser Abschnitt gar nicht ein. Der Gottesschwur an Abraham ist ein

---

sagen von 5,1-7,28 sicher nennen: 5,5f bildet die Exposition, die die Stichwörter in der Reihenfolge Sohn - Eidschwur - (Hoher)Priester nennt. Danach wird die Phrase "in Ewigkeit" gedeutet: Jesus ist zur himmlischen Vollendung gekommen und zum Urheber ewigen Heils geworden (5,9). Ps 109,4 LXX schliesst refrainartig ab. - In 6,11-20 wird die Einleitung "Der Herr hat geschworen ..." durch eine andere Schriftstelle mit gleichem Stichwort gedeutet. Ps 109,4 LXX schliesst ab (6,20). - 7,1-17 hat die Hauptaussage "Priester nach der Ordnung Melchisedek" zum Gegenstand und hebt ihre Bedeutung mittels einer anderen Schriftstelle mit gleichem Stichwort ans Licht. Ps 109,4 LXX schliesst ab (7,17). - Dann geht der Text im wesentlichen spiegelbildlich den Themen entlang zurück: Eidschwur (7,18-21a), Refrain und "in Ewigkeit" (7,22-28). V.28 nennt als letzter Refrain die Stichwörter der Exposition in umgekehrter Reihenfolge: Hoherpriester - Eidschwur - Sohn. - Die Einsicht in den midraschartigen Charakter des Abschnitts 5,1-7,28 ist deshalb für die vorliegende Untersuchung wichtig, weil dadurch klar wird, dass die Heranziehung der Abrahammotive in Kap. 6 und 7 der **Deutung** von Ps 109 LXX dient und keiner Spekulation über zufällig aufgegriffene Texte entspringt.

19. Loader, Sohn 143.

20. Vgl. Köster, "Abraham-Verheissung" 98-103.

21. Michel, KEK Hebr 251 verweist auf bBer 32a: ein Schwur Gottes bei sich selbst ist in alle Ewigkeit gültig. Vgl. Hofius, "Unveränderlichkeit" 135-145.

sich Ps 109 LXX überhaupt als Schriftbasis der christologischen Reflexionen des Verf.Hebr erweisen. Ps 109,4 LXX spricht nur von "Priester" (ιερεύς), 5,10 deutet dies aber wie selbstverständlich auf "Hoherpriester" (ἀρχιερεύς), was in der Folge bestimmend bleibt.<sup>16</sup>

5,10 wirkt wie eine Ueberschrift, die eine eingehende Erörterung erwarten lässt, und zwar darüber, was das göttliche Dekret, was "Hoherpriester gemäss der Ordnung Melchisedek" bedeutet. Der Zusatz "in Ewigkeit" wurde ja schon in 5,9 vorwegnehmend im Sinne von "Urheber ewigen Heils" gedeutet. Zunächst schiebt Verf.Hebr aber retardierend die Mahnung zur Mündigkeit und Standfestigkeit ein (5,11-6,10). Damit erhöht er die Spannung auf die zu erwartende "Vollkommenheitslehre" (6,1), als die er offenbar seine Erkenntnisse zu Ps 109,4 LXX einschätzt. Erst 6,20 nimmt 5,10 fast wörtlich wieder auf und leitet Kap. 7 ein.

Welche Funktion aber hat der Abschnitt 6,11-20? Zunächst wird Abraham in 6,13.15 namentlich aus der Reihe derer hervorgehoben die durch Glauben und geduldiges Ausharren die Verheissung ererbten (6,12). "Glaube" steht hier parallel zu "geduldigem Ausharren" (μακροθυμία) und hat durch seine besonderen Akzente von "Hoffnung" und "treuem Festhalten" Aehnlichkeit mit dem philonischen Glaubensbegriff (Anh. § 14). Demnach ist "Glaube" hier ebensowenig wie in Hebr 11 (s.o. 1.7; s.u. 3.3.4) in einem spezifisch christlichen Sinn verwendet.<sup>17</sup> Abraham soll als **Vorbild** die Christen zum "Eifer auf die volle Entfaltung der Hoffnung bis ans Ende" anspornen (6,11; vgl. 3,6.14; 4,14; 10,23). Dieser Aspekt tritt nach 6,15 jedoch zurück und ist offenbar an dieser Stelle im Schreiben noch nicht das eigentliche Thema. Darum soll er mit den dazugehörigen Fragen nach Inhalt(en) und diesseitiger oder jenseitiger Erfüllung der Verheissung(en) bei Hebr 11 besprochen werden.

Schwerpunktmässig geht es zunächst um das in 6,13b eingeführte Thema vom **Eidschwur Gottes** (Anh. § 4). Wie hängt dieses mit dem Hohenpriesteramt Jesu zusammen? Das wird von 7,21 her klar: Die in 5,6 nicht zitierte Einleitung zum Dekret Gottes (Ps 109,4) redet vom Schwören Gottes. 6,11-20 ist sozusagen ein Exkurs im Midrasch zu Ps 109 LXX<sup>18</sup> über **Besonderheit und Wert**

16. Die direkten Schriftzitate bleiben getreulich bei *ιερεύς* (7,17.23), die Halbzitate und deutenden Anspielungen verändern zu *ἀρχιερεύς* (6,20; 7,26-28; 8,1 etc.). Vgl. Anm. 28.

17. Dautzenberg, "Glaube" 171: "Obwohl der Hebr unzweifelhaft eine urchristliche Schrift ist, hat sein Glaubensbegriff keine eindeutig christlichen Züge." Vgl. *ibid.* 174-177; Bultmann, ThWNT 6 205-208.

18. Einen Midrasch über Ps 109 LXX darf man die kunstvoll gebauten Aus-

In diesem Zusammenhang steht die Bemerkung, Jesus nähme sich doch wohl nicht der Engel an, sondern des  $\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\alpha \text{ 'A}\beta\rho\alpha\mu$  (V.16). Zunächst und durch das logische Gefüge betont werden die Nachkommen Abrahams als Menschen im Unterschied zu himmlischen Wesen definiert.<sup>12</sup> Damit ist jedoch der Sinn dieser Bezeichnung noch nicht ausreichend erklärt. "Same Abrahams" ist hier als Ehrenname gebraucht, also nicht im abwertenden Sinn der mangelnden Bewährung gegenüber den "Kindern Abrahams" (vgl. Mt 3,8f; Röm 9,7; Joh 8,39), sondern im Sinne der Erwählung, der Berufung und Bestimmung zum Heil (vgl. Lk 1,55; Apg 3,25; Röm 11,1).<sup>13</sup> Wer ist damit gemeint? Die Exodus-Typologie (2,14-18) wird weitergesponnen als mahnender Verweis auf die Wüstengeneration und die noch ausstehende "Ruhe" (3,7-19; 4,1-11) für die Leser. D.h. Der Würdetitel Israels, "Same Abrahams", bezeichnet nun die Christengemeinde.<sup>14</sup> Verf.Hebr vollzieht damit den Schritt, den Lk vermieden hat. Die ziemlich unbetont eingeworfene Nennung Abrahams in 2,16 stellt demnach die Frage, ob der genannte Titel im Hebr einfach für die Christen vereinnahmt wird, oder ob Verf.Hebr eine Kontinuität zwischen altem und neuem Gottesvolk in der Weise sieht, dass sich eine Weiterführung dieser Bezeichnung aufdrängt.

### 3.3.2 Hebr 6,11-20

In 2,17 wurde das Hohepriester-Motiv eingeführt, seine tröstliche Bedeutung den Lesern in 4,14-16 (vgl. 10,19-25 u.ö.) nahegebracht. Mit 3,1-6 setzt eine neue Gedankenbewegung ein: Im Zusammenspiel mit dem Sohnestitel wird Schritt um Schritt die einmalige Erhabenheit des Hohenpriestertums Jesu herausgearbeitet. In 5,1-10 führt Verf.Hebr zu Ps 109,4 LXX (= 110,4) hin: "Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks" (5,6).<sup>15</sup> Dieses göttliche Dekret versteht er als an Jesus gerichtet und erachtet es als dem von Ps 2,7 ebenbürtig: "Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt" (5,5). Da Ps 109,1 LXX aber dieses Zitat mit der Aussage von der machtvollen Einsetzung des Sohnes zum Herrscher (vgl. 1,13; 10,12f) sachlich aufnimmt, dürfte

tionen (Sohn, Hoherpriester, Sühnopfer) zeigt, dass es Verf.Hebr mehr um plakativen Eindrücklichkeit als um begriffliche Eindeutigkeit geht.

12. Loader, Sohn 33: "In 2,16 geht es um die Hilfe des Sohnes für die Menschen, die aus seiner Heilstätigkeit auf Erden erschlossen wird."

13. Vgl. Michel, KEK Hebr 162.

14. Moxnes, Conflict 185 unter Hinweis auf die mir nicht zugängliche Arbeit von Swetnam, Isaak.

15. Der Text ist durch das Ausfallen des ( $\sigma\delta$ )  $\epsilon\tilde{\iota}$  gegenüber der geläufigen LXX-Lesart verändert. Vgl. Anm. 25.

Briefes (ab 10,19) widmet sich ganz dem Anliegen der Ermutigung und Ermahnung.

### 3.3.1 Hebr 2,16

Der Kontext dieser Stelle (2,11-18) spricht vom Sinn der Erniedrigung Jesu. Zusammen mit 2,5-10 verbindet dieser Abschnitt die Aussagen von der Erhöhung des Sohnes (Kap. 1)<sup>8</sup> mit der wiederum aufwärtsführenden Linie der Hohepriesteraussagen.<sup>9</sup> In 2,17 wird dieses letztgenannte Motiv neu eingeführt, in 3,1-6 mit dem vom Sohn verknüpft und - nach einigen paränetischen Zwischenstücken - in 4,14 wieder aufgenommen und dann breit entfaltet. In 2,11-18 wird nun von Jesus gesagt, er solle der Menschen Bruder (V.11f) und ihnen gleich werden (V.17a), damit er barmherzig würde (V.17b,18; vgl. 4,15f). Vertiefend greifen über den Gedanken des verständnisvollen Mitleids die Aussagen vom Tod Jesu hinaus: Jesus habe Anteil an Fleisch und Blut bekommen, um durch den Tod die Macht des Teufels zu brechen (V.14), was in V.15 in Anklängen an den Exodus (Gefangenschaft in Todesfurcht)<sup>10</sup> und in V.17c in den bereits angesprochenen Sühnopfervorstellungen entfaltet wird.<sup>11</sup>

8. Im Hebr stehen die vermutlich aus der Sophia-Spekulation entwickelten Präexistenz-Sohnesaussagen (1,2b,10) neben den der messianischen Königsideologie entstammenden Erhöhungsaussagen (1,5f.; vgl. Ps 2,7 und 2 Sam 7,14) samt der dazugehörigen Verwendung von Ps 110,1 (1,3b,13; 8,1; 10,2f). Verf.Hebr versucht gar nicht, diese beiden Traditionsblöcke zu einer sachlichen Einheit zu verschmelzen. Er verbindet sie durch Erniedrigungsaussagen (bes. in 1,3; 2,5-10), die Jesu irdisches Wirken zum Gegenstand haben (vgl. 1,1f; 2,1-4.9b.-10.14f.17; 5,7-10) zur bildhaften Vorstellung: Der präexistente Sohn Gottes wird aufgrund seines irdischen Heilswirkens in die (messianische) Sohnschaft eingesetzt. Vgl. Loader, Sohn 7-141.

9. Gemessen am Platz, der diesen Aussagen eingeräumt wird (2,17-6,20 mit Unterbrechungen; 7,1-10,18 durchgehend), sind sie das Herzstück der christologischen Ausführungen des Verf.Hebr. Auch hier zeigen sich Spannungen zwischen der Vorstellung vom bei der Erhöhung eingesetzten (vgl. 5,9f) fürbitenden Hohenpriester und der vom auf Erden bereits (vgl. 9,14,26; 10,12) sich opfernden Hohenpriester. Während das zweite Motiv ziemlich sicher auf Verf.Hebr selbst zurückgeht (Loader, Sohn 161-202.244-250), ist das erste wahrscheinlich traditionell (vgl. Röm 8,34). Nach gründlichen Erörterungen (Sohn 223-238) folgert Loader (ibid. 238), dass sich die Hohepriesterbezeichnung für Jesus aus der weitverbreiteten Betrachtungsweise entwickelt hat, "nach der die himmlische Welt kultisch beschrieben wurde und sowohl Engel als auch Menschen darin Priester genannt wurden. ... Der erhöhte Jesus wurde als Hauptdiener der himmlischen Welt verstanden, als Hoherpriester. Es lag nahe, dass seine Tätigkeit, die in der Fürbitte um Hilfe für die Seinen besteht, als hohepriesterliche Tätigkeit verstanden wurde ...". - Vgl. Nomoto, "Herkunft" 23f; Friedrich, "Lied" bes. 115; Lührmann, "Hohepriester" 178-186.

10. Vgl. Loader, Sohn 114f.

11. Die mehrfach begegnende Zusammenordnung verschiedenartiger Tradi-

### 3.3 ABRAHAM IM HEBRÄERBRIEF

Der Hebr ist eine der rätselhaftesten Schriften des NT. So lässt sich ausser einer groben Eingrenzung der Abfassungszeit (vermutlich nach Kol und Eph, spätestens im letzten Jahrzehnt des 1.Jh.) zu den Einleitungsfragen nur soviel mit Sicherheit sagen, dass er nicht von Paulus stammt.<sup>1</sup> "Literarisch beurteilt ist Hebr die am sorgfältigsten gearbeitete Schrift des NT. Stilistisch zeigt er das beste Griechisch unter den ntl. Schriften."<sup>2</sup>

Schwer einheitlich erfassen lässt sich der religionsgeschichtliche Hintergrund der Vorstellungswelt des Hebr. Neuere Untersuchungen gehen in die Richtung, dass er "eine ganz bestimmte Form der jüdischen Merkaba-Mystik" sei, "aus der der Verf. kommt und die noch als Christ seine Denkformen bestimmt ...".<sup>3</sup> Dabei würde die jenseitige Welt als Heiligtum gesehen<sup>4</sup> und Engel spielten eine wichtige Rolle (vgl. Hebr 1,4,5-14; 2,5-8).<sup>5</sup> Daneben ist das Ineinander von räumlich-vertikalen (z.B. Urbild-Abbild) und zeitlich horizontalen (z.B. Verheissung-Erfüllung) Denkkategorien charakteristisch. Das "der ontologischen Unterscheidung himmlischer und irdischer Phänomene" dienende In-Beziehung-Setzen dürfte religionsgeschichtlich "auf ein Philo benachbartes hellenistisches Judentum weisen. ... Das dort geläufige Urbild-Abbild-Denken verbindet sich dann im Hebräerbrieff mit dem zeitlich-apokalyptischen Denken der urchristlichen Tradition."<sup>6</sup> Diese Kategorien können sich zwar auch in der Apokalyptik verbinden, die hellenistische Komponente ist aber in Hebr eigenständig ausgeprägt.<sup>7</sup>

Das eindruckliche Panorama, das Verf.Hebr auf diesem Hintergrund entfaltet, steht gezielt im Dienst der Paränese. Christologische und paränetische Abschnitte greifen ineinander. Die Leser sollen fasziniert werden von der Grösse des in Jesus bereiteten Heils, und getragen von Zuversicht und Geduld auf den jenseitigen Ort der Erfüllung zuwandern, an den ihnen Jesus vorausgegangen ist und wo er für sie im Gebet eintritt. Besonders der letzte Teil des

---

1. Vgl. zu diesen Fragen Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch 301.

2. Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch 300.

3. Schenke, "Erwägungen" 433f.

4. Loader, Sohn 182-184; Schierse, Heilsvollendung 13-64.166-171; Hofius, "Zelt" bes. 276f.

5. Longenecker, Christology 26-32.

6. Alle Zitateile aus Luz, "Bund" 330f.

7. Vgl. Thompson, "Background" 222; Carlston, "Perfection" 133-160.

stärkt er die in der traditionellen Deutung schon vorgenommene Ausrichtung auf die **jenseitige** Heilserfüllung. Das geschieht mit den eingefügten Kommentaren 11,13-16 und 11,39. Sodann fixiert er die Reihe der Glaubenszeugen an einer entscheidenden Wegmarke in der Geschichte: Er hängt in 11,39f die Christen als **letzte Generation** daran an.<sup>37</sup> Als drittes setzt Verf.Hebr die ganze kommentierte Tradition in Beziehung zu **Jesus**, dem Anfänger und Vollender des Glaubens (12,2). Dabei greift er sinngemäss auf 6,20 zurück, wo es heisst, Jesus sei der **Vorläufer**. "Christus ist als der Hohepriester der erste, der die Verheissung dieses Glaubens erlangt hat, ist in seinem Geschick Garant für den Sinn des Weges, den die Christen ihm nachgehen. Der Glaube hält das Bekenntnis zu ihm als dem zum Hohepriester eingesetzten Sohn ... durch."<sup>38</sup> Theologisch gesehen ist Hebr 11 samt der Deutung in 12,1f der eigentliche Angelpunkt, an dem **Christologie** und **Paränese ineinandergreifen**. Die **Vorbildfunktion** Abrahams als eines, der durch Glauben und Geduld die Verheissungen ererbte (6,12), bleibt der eigentliche Zweck von Kap. 11 auch im nunmehrigen Gesamtrahmen des Hebr.

Mit dem Thema "Glaube Abrahams" ist auch das der **Verheissungen** gegeben. Es wurde in den zuvor untersuchten Abschnitten zurückgestellt und muss nun zusammenhängend besprochen werden, bevor man mit einiger Sicherheit ein übergreifendes Abrahambild im Hebr zeichnen kann. Der erste Ueberblick über die Vorkommnisse von **ἐπαγγελία** im Hebr ist verwirrend. Weder eine Sichtung nach Tradition und Redaktion oder nach Singular und Plural,<sup>39</sup> noch die Zuordnung zu bestimmten Verben<sup>40</sup> helfen entscheidend weiter. Zudem lässt sich die Bedeutung von **ἐπαγγελία** nicht auf "Verheissung" gegenüber "das Verheissene" festlegen (τὸ ἐπαγγελώμενον o.ä. fehlt ganz).<sup>41</sup> **ἐπαγγελία** ist wie etwa

37. Es handelt sich dabei um ein apokalyptisches Motiv. Die letzte Generation steht im Zusammenhang mit der Aeonenwende (vgl. äthHen 47,4; 4 Esr 4,35f; syrBar 23,4f; Offb 6,11).

38. Lührmann, Glaube 77; vgl. *ibid.* 76.

39. Singular trad.: 11,9; red.: 6,15.17; 10,36; 11,39; - Plural trad.: 11,17f. 33f; red. 6,12; 7,6; 8,6; 11,13.

40. κληρονομεῖν: 6,12.17 (red.); ἐπιτυχάνειν: 6,15 (red.); 11,33 (trad.); λαμβάνειν: 9,15; 11,13 (red.); κομίζειν: 10,36; 11,39 (red.); ἔχειν: 7,6 (red.); ἀναδέχεσθαι: 11,17 (trad.). - Bei ἐπιτυχάνειν zeigt sich, was weitere Beobachtungen erhärten werden: Es liegt in 6,15 eine Angleichung an trad. Redeweise vor.

41. Im Sinne von "Verheissung": 6,17; 8,6; 9,15 (red.); 11,9.33 (trad.). - Im Sinne von "das Verheissene" sehr wahrscheinlich in 10,36; 11,13.39 (red.). - Unsicher: 6,12.15 (red., aber vermutlich Angleichung an trad. Redeweise). Versteht man ἐπαγγελία einheitlich als "Verheissung", muss man in Kauf nehmen, dass 10,39 zumindest 6,15; 7,7; 11,33 eindeutig widerspricht.

**Typos** für die **Qualität** des in Jesus gegebenen Heils im Sinne seiner unumstößlichen **Gültigkeit**.<sup>22</sup>

### 3.3.3 Hebr 7

Der letzte Vers von Kap. 6 (V.20) lenkt zu dem Punkt zurück, an dem nach 5,10 retardierend abgebrochen worden war. Nach dem Exkurs zur Frage der Form des göttlichen Dekrets als Eidschwur (6,11-20) geht es jetzt darum, den **Sinn** von Ps 109,4 LXX "Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks" (5,6) im Blick auf Jesus Christus zu ergründen. Der Text von Gen 14,17-20 bietet sich dafür an. **Abraham** kommt dabei als **Nebenfigur** ins Spiel, im Gegenüber und in Beziehung zu Melchisedek.

Hebr 7 gliedert sich in zwei Unterabschnitte: 7,1-10 bringt einen "Midrasch im Midrasch" (vgl. Anm. 18) über die Begegnung Abrahams mit Melchisedek. Die szenische Rückführung an den Anfang (V.10) ist eine deutliche Zäsur. 7,11-28 fährt auf einer neuen Deuteebene fort. Abraham wird nicht mehr, Melchisedek nur mehr in Rückverweisen 7,11.17 (Psalmszitate) und 7,15 (Wiederaufnahme von 7,3) genannt.

Innerhalb von 7,1-10 bilden die ersten drei Verse als sprachlich äusserst kompakte Einheit<sup>23</sup> die Exposition des Schriftarguments. Gen 14,17-20 wird auszugsweise zitiert.<sup>24</sup> Der Grundtenor ist: Melchisedek bleibt Priester in Ewigkeit. Diese Aussage ist aus dem atl. Text an sich nicht zu gewinnen. Sie ist von Ps 109,4 LXX angeregt.<sup>25</sup> Denn V.3c desselben Psalms wird in der LXX als Präexistenzaussage verstanden (ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωαύρου ἐξεγέννησά σε). Eben diese Dimension wird nun mit den Mitteln jüdischer Exegese auch im Genesistext aufgespürt: Name und Titel des Priesterkönigs werden vielsagend

22. Interessant ist, dass Verf.Hebr sich hier derselben Aufgabe widmet wie Paulus in Röm 9-11: Das Heil der Christen im Evangelium durch den Aufweis der Festigkeit des Gotteswortes abzusichern. Beide greifen auf die Abrahamtradition zurück. Während aber für Paulus der Inhalt des Redens Gottes zu Abraham die entscheidende Rolle spielt (Erwählung Israels), gründet Verf.Hebr sein Argument auf die Form dieses Redens als Eidschwur.

23. Möglicherweise ist 7,2b-3 eine Vorlage; so Longenecker, "Argument" 177; Michel, ThWNT 4 574 Anm. 8; 575. - Loader, Sohn 210f: "Allerdings ist auffällig, dass die Gedankenentwicklung (...) genau dem entspricht, was der Vf hervorheben und begründen will."

24. Die atl. Zitate in 7,1f.4.21 bringen eine Textform, die einige Abweichungen von der LXX aufweist. Sie scheint sich in den meisten Fällen solcher Abweichungen näher an MT zu halten. Vgl. Howard, "Quotation" 215f.

25. Zur ursprünglichen Bedeutung der Melchisedek-Traditionen und Ps 109,4 LXX vgl. Feinberg, UJE 7 454f; Michel, KEK Hebr 259f.

übersetzt und weisen jetzt auf die messianischen Heilsgüter "Gerechtigkeit" und "Frieden" hin.<sup>26</sup> Der Ausdruck "Priester des Höchsten Gottes" suggeriert Erhabenheit.<sup>27</sup> Das Fehlen jeder Angaben über Eltern oder Abstammung deutet gemäss der jüdischen Auslegungsregel: quod non in thora non in mundo,<sup>28</sup> auf geheimnisvolle himmlische Herkunft. Schweigt die Schrift zu seiner Geburt und zu seinem Tod, so sind damit die Grenzen des menschlichen Seins gesprengt, seine Ewigkeit und sein unvergängliches Priestertum bezeugt.<sup>29</sup> Mit der Phrase "gleichgestaltet dem Sohne Gottes" (7,3) wird zuletzt die typologische Beziehung offengelegt. Die Formulierung lässt dabei erkennen, dass an den Sohn als Urbild gedacht ist. Melchisedek "hat also keine selbständige Heilsbedeutung, sondern ist ein von Gott gesetzter Hinweis auf den Sohn."<sup>30</sup> **Ewigkeit** ist die entscheidende Qualität des Priestertums Jesu (7,24f), die aus dem Vergleich mit Melchisedek gewonnen wird,<sup>31</sup> die **Dauerhaftigkeit** der aus-

26. Michel, ThWNT 4 574. - Aehnliches findet sich bei Philo All III 79-82 und JosAnt I 180. "Nicht in der Uebertragung, wohl aber in der messianischen Färbung liegt das Besondere des Hebr ..." (Michel, KEK Hebr 261).

27. Hier ist sicher eine Querverbindung zwischen den Hohepriesteraussagen des Hebr und der Melchisedektradition gegeben. Im AT ist Melchisedek "Priester", so auch in LXX, bei Philo und Josephus; allerdings nennt ihn Philo Abr 235 ὁ μέγας ἱερεὺς (Michel, ThWNT 4 574 Anm. 7).

28. Vgl. Bill. 3 694; Vergleichsmaterial bei Michel, KEK Hebr 261f.

29. Vgl. Michel, ThWNT 4 574f; ders. KEK Hebr 262. Dabei wird offensichtlich auf Präexistenz- und Ewigkeitsaussagen angespielt (vgl. 1,2f.8.10-12).

30. Michel, ThWNT 4 575.

31. Loader, Sohn 145.146.213; Longenecker, "Argument" 178; Michel, KEK Hebr 267. - Was von Melchisedek zurückhaltend gesagt wird ("von ihm wird bezeugt, dass er lebt", 7,8), wird von Jesus überschwenglich bekannt (7,16.24.28; vgl. Loader, Sohn 231). - Michel, KEK Hebr 268: "Man darf nicht verkennen, wie antijüdisch in Hebr 7,4-10 die alte Genesis-Erzählung ausgelegt wird. Letzten Endes blieb Melchisedek für das Judentum doch ein Fremdling, dessen Priestertum nicht ganz rechtmässig und einwandfrei war" (vgl. LevR 25,6; bNed 32b). - Gibt es neben der eigenwilligen schriftgelehrten Auslegung von Gen 14 bei Verf.Hebr und seinen Adressaten Vorstellungen über die Gestalt Melchisedeks, die dem Melchisedek-Argument zusätzliche Anschaulichkeit und Ueberzeugungskraft verleihen? Genauer: Gibt es Traditionen von **Melchisedek als himmlischem Wesen** (vgl. sIHen A 71,17-72,2; TFrag zu Gen 14,18, Melchisedek = Sem; Longenecker, "Argument" 162-171)? Bei Philo begegnet die Vorstellung vom Hohenpriester-Logos im Tempel des Kosmos (Som I 214f; SpecLeg I 66; vgl. Schweizer, ThWNT 8 357). Auch Melchisedek kann als Antityp des Logos dargestellt werden (Congr 99; Abr 235f; All III 79-82). Der Abstand der philonischen Allegorese zur Darstellungsweise von Hebr ist jedoch beträchtlich. Aufmerksamkeit verdient das Fragment 11QMelch (vgl. Fitzmyer, "Melchisedek" 305-321 und "Light" 25-41; van der Woude "Melchisedek" 354-373; ders./de Jonge, "11QMelch" 301-326; Schenke, "Erwägungen" 421-437; Loader, Sohn 217-220). Ein dort genanntes himmlisches Wesen (oder Gott selber), das Gottes Gerichte ausführt, wird häufig mit Melchisedek aus Zeile 13 identifiziert. Man wird aber vorsichtig formulieren müssen: In 11QMelch lässt sich

schlaggebende Faktor seiner Ueberlegenheit: Es beruht nicht auf der Vorschrift eines fleischlichen Gebotes (7,16a), also der Einsetzung durch innerweltliche Erbfolge (7,13f), nicht auf sich wiederholender kultischer Routine, ausgeführt von schwachen Menschen (7,27a), sondern auf der Kraft unzerstörbaren Lebens (7,16b), der einmaligen Einsetzung des in Ewigkeit vollendeten Sohnes durch den göttlichen Eidschwur (7,20f.28b) und einer einmaligen Opferhandlung. Jesu Priestertum begründet damit eine bessere Hoffnung (7,19), einen besseren Bund (7,28); er kann völlig erretten. **Abraham** hingegen **verkörpert die alte Priesterordnung** (7,9f; Anh. § 22). Sie ist durch Schwäche und Nutzlosigkeit gekennzeichnet; sie hat nichts und niemanden zur Vollendung gebracht (7,18f) und erweist sich dadurch dem **irdisch-menschlichen** Bereich zugehörig, der im Verhältnis zum himmlischen nicht genügend, vorläufig, vom Tode bedroht ist.<sup>32</sup> Die Aussagen zu Abraham sind damit aber noch nicht erschöpft. Denn Abraham **unterwirft sich Melchisedek/Christus**. Dies zeigt sich in einer doppelten, gegenläufigen Bewegung: Abraham gibt Melchisedek den Zehnten (7,2a.4.6a); Abraham wird von Melchisedek gesegnet (7,1b.6b). Das Gefälle zwischen den handelnden Personen wird ausdrücklich betont: Zur Zehntenabgabe bestand für Abraham durch keine kultische Vorschrift eine Nötigung (7,5). Sie ist ein freier Akt des Stammvaters unter dem Eindruck der fremden und Anerkennung gebietenden Würde des Priesterkönigs.<sup>33</sup> Die Segnung sei, so wird erklärt, die Handlung eines Grösseren an einem Geringeren (7,7).<sup>34</sup> Der Geringere ist hier aber kein anderer als der erhabene Abraham, der **Verheissungsträger** (7,6b): Selbst er unterwarf sich Melchisedek. "Seht wie gross ist doch dieser ..." (7, 4a). Weiter unten (3.3.4) wird der Frage nachgegangen, wie dieser Hinweis auf Abraham als Verheissungsträger im grösseren Kontext von 6,11-20 und

---

nicht beweisen, dass Melchisedek ein himmlisches Wesen ist. Falls מֶלְכִּי־צֶדֶק in Zeile 10 (wie sicher in Zeile 11) Gott meint, dann kann man höchstens in Zeile 13, wo aber das Verb fehlt, **ergänzen**, dass Melchisedek die Gerichte ausübt, von denen Ps 7,8f redet, also ein himmlisches Wesen, ein מֶלְכִּי־צֶדֶק ist. Dass Melchisedeks Bedeutung in Hebr 7 diese Hypothese stützt, ist möglich, aber unsicher. Demarest, History 129 Anm. 2: "The author of Hebrews may have been aware of the existence of such speculation which regarded Melchizedek as an angel. Yet his extraordinary emphasis upon the humanity of Jesus ... suggests that the writer may have consciously striven to **refute** all such mystical speculation." - Demarest zieht es vor, Hebr 7 ohne weitere Hypothesen als Schriftexegese über Ps 109,4 LXX zu verstehen (ibid. 130).

32. Schweizer, ThWNT 7 143.

33. Das Element der Fremdheit wird in 7,12-14 im Sinne der geschichtlich nicht fassbaren Besonderheit des Priestertums Christi ausgedeutet.

34. Der Grundsatz V.7 ist anfechtbar (Michel, KEK Hebr 267), für das Argument hier aber konstitutiv.

Kap. 11 zu verstehen ist.

So hat sich die wesensmässig überlegene, andersartige Priesterordnung Melchisedeks/Christi in der Geschichte episodenhaft bekundet. Das levitische Priestertum, mit ihm die ganze atl. Heilsordnung, ist davon mitbetroffen: Levi, noch in den Lenden des Erzvaters, hat durch diesen ebenfalls den Zehnten an Melchisedek abgegeben (7,9). Das levitische Priestertum muss sich, noch bevor es geschichtlich zutage tritt, schon "im Keime" einer Setzung Gottes beugen, durch die es zum Vorläufigen gestempelt wird. **Abraham** vor Melchisedek symbolisiert die **Notwendigkeit** und die **Möglichkeit** der alten Ordnung, sich selbst **preiszugeben** (8,13), sich der neuen Ordnung in Christus zu öffnen und gerade so positiv als schattenhafte **Vorabbildung** der wahren Heilsgüter ihre Bedeutung zu behalten (8,5,9; 9,23; 10,1-3). Abraham steht damit kritisch gegen die von ihm verkörperte alte Ordnung, insofern sie sich anachronistisch, weil unter Hinwegsetzung über Gottes neue Verfügung, selbst perpetuiert und an nicht mehr gültigen Ansprüchen festhält.

Eine für die geistige Struktur der Abrahamaussagen in Kap. 7 wichtige Beobachtung knüpft sich an die Gegenüberstellung von **Gesetz** und **Eidswur**. Jenes wird als Grundlage der levitischen Kultordnung verstanden (7,11.12),<sup>35</sup> dieser als endgültige Kundgabe der "Unwandelbarkeit des Ratschlusses Gottes" (6,17), der durch die Einsetzung "des in Ewigkeit vollendeten Sohnes" (7,28) vollzogen wird. In 7,28 wird zudem damit argumentiert, dass das Wort des Eidswurs später als das Gesetz erging, was sich vordergründig aus dem Verständnis von Ps 109,4 LXX als einem Psalm Davids erklärt. Sachlich entspricht das jedoch einer bestimmten Geschichtsschau: Der Eidswur setzt als eschatologisches Dekret die vorläufige Ordnung ausser Kraft und inauguriert die neue, endgültige. Die **Aeonenwende** heisst hier: **von Abraham** (levitisch-aaronitisches Priestertum) **zu Christus** (Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks). Bei Paulus heisst sie entsprechend: **von Mose** (Gesetz) **zu Christus** (Glaube; vgl. Gal 3,22-26). Im Hebr geht es um die Wende zur höheren, besseren Ordnung. Bei Paulus bilden die Epochen einen scharfen Gegensatz. Abraham steht bei Paulus für die **Urbezeugung des Evangeliums**. Es ist interessant zu sehen, dass für Verf. Hebr die Begegnung Abrahams mit Melchisedek ebenfalls die **Urbezeugung des Heils im Sohn und Hohenpriester Jesus** ist. Was Paulus als Glaube und Rechtfertigung Abrahams definiert, bildet Verf.Hebr im Doppelakt von Zehntenabgabe (Anerkennung und Unterwerfung) und Empfang des Segens (Teilhabe am Heil

35. Anders als Paulus versteht Verf.Hebr das Gesetz in erster Linie als "Verfassung" der atl. Kultordnung und des atl. Priestertums (vgl. bes. 7,11).

Christi) ab. Die Verwendung des Glaubensmotivs im Hebr entspricht hingegen nicht der paulinischen. - Paulus verteilt also die Verheissung und ihre Antithesen, Fleisch und Gesetz, auf zwei Gestalten: Abraham und Mose. Abraham erscheint bei ihm in eindeutig positiver Funktion. Verf. Hebr vereint die Verheissung (um bei der paulinischen Terminologie zu bleiben) und ihre Antithese (die ungenügende Priesterordnung) auf Abraham, der somit in einer **differenziert positiven** Rolle erscheint. Für Verf.Hebr ist das Alte irdisch, kraftlos, vergänglich. Das Neue kann ihm konsektiv, überbietend zugeordnet werden (Hebr 8,5; 9,10,23; 10,1). Für Paulus ist das Alte die Auflehnung gegen Gott und die Selbstbehauptung des Menschen mittels eigener Gerechtigkeit (Röm 8,3-8. 12f), darum das Medium des Fluches (Gal 3,10-13), das keine Zuordnung irgendwelcher Art erlaubt.

### 3.3.4 Die Aufnahme des Traditionsstücks Hebr 11

Mit 10,18 ist das grosse Panoramagemälde vom himmlischen Kult des Hohenpriesters Jesus vollendet. Der letzte Teil des Briefes dient dazu, nochmals den Lesern die Folgerungen aus den christologischen Darlegungen nahezubringen. Mit Kap. 11 ist in diesen Schlussteil des Briefes ein grösserer Zusammenhang eingelagert. Wie die Untersuchung in 1.9 ergeben hat, wird er von Verf. Hebr als hellenistisch-jüdisches Traditionsstück übernommen. Der Text trägt an sich die Spuren eines längeren Entstehungsprozesses. Auch der Abrahamabschnitt 11,8-19, der sich durch gewisse Eigenheiten vom übrigen abhebt, lässt zwei Stufen der Tradition vermuten: Die älteste Form ist als Paradigma geschichtlich nicht gebunden. Sie kann frei jeweils neben bzw. vor eine bestimmte Situation gestellt werden. Die Ausformung, in der Verf.Hebr die Tradition übernimmt, hat diesem Paradigma ein geschichtliches Gefälle gegeben: Die Glaubenszeugen sind in einem langen Pilgerzug durch die Geschichte unterwegs zum jenseitigen Jerusalem, der Stätte der Heilsvollendung und der Erfüllung der Landverheissung an Abraham (11,9f).

Die fast fugenlose Eingliederung der Tradition durch Verf.Hebr wird dadurch ermöglicht, dass er grundsätzlich das Glaubensverständnis mit ihr teilt. "Für den Hebr als ganzen wie für das 11. Kapitel im besonderen ist ... Glaube eine Haltung, die charakterisiert ist durch Geduld und Standhaftigkeit, ist Glaube Durchhalten im Blick auf die ausserweltlichen Heilsgüter."<sup>36</sup> Verf.Hebr hat aber auch gestaltend eingegriffen, und zwar auf dreierlei Weise: Zunächst ver-

36. Lührmann, Glaube 77; ähnlich Dautzenberg, "Glaube" 171; vgl. *ibid.* 162.167.169f; Grässer, Glaube 218.

Der Unterschied zwischen **Alt** und **Neu**, der die Kontinuität aber nicht bricht, kann nun **an Abraham abgelesen** werden. Denn trotz seiner Erhabenheit als ein Mensch, der Verheissungen hat (7,6), ist er eben **Mensch** (7,8). Von ihm, von dem Priestertum, das seinen Lenden entsprang (7,9), ist kein Heil zu erwarten (7,11.28). Es ist **nutzlos** und **schwach** (7,18; 10,11), eine Vorabschattung des Kommenden (9,23; 10,1). Das Hohepriestertum Jesu dagegen ist nach der Kraft unzerstörbaren Lebens (7,16; vgl. 7,8b) und führt alle aufgrund des einzigen Selbstopfers Jesu für immer zur Vollendung (10,12-14 u.ö.). Aber in der Begegnung Abrahams mit Melchisedek, dem episodenhaften Aufblitzen des Priestertums  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\tau\eta\nu$   $\tau\acute{\omicron}\xi\lambda\nu$   $\mu\epsilon\lambda\chi\iota\sigma\acute{\epsilon}\delta\epsilon\kappa$  in der Geschichte, **unterwirft sich Abraham Jesus** und zeichnet damit der auf ihn gegründeten vorläufigen (10,1) und veralteten (8,13) Kultordnung ihren Weg vor.

Das Abrahambild im Hebr ist vollständig vom Gedanken des **Vorbildes** her entworfen, trotz der eindrücklichen geschichtlichen Bewegung, die Kap. 11 beschreibt. Denn diese Geschichte ist nicht vom Gedanken der Erwählung Israels bestimmt, sondern von einer bestimmten Haltung, dem **Glauben**. Der Hinweis auf Abraham als Stammvater in 7,4 dient der Ableitung des levitischen Priestertums von ihm, greift also einen bestimmten Topos auf, ohne die Fragestellung des erwählungsgeschichtlichen Ansatzes wirklich weiterzuverfolgen. Das Abrahambild im Hebr gehört aufs Ganze gesehen zum **Bewährungsmodell**. Dabei gilt das, was in 1,9 bereits gesagt wurde: Die Konstituierung des Gottesvolkes im Glauben Abrahams wird nicht verfochten, sondern schon als gegeben angenommen. Die Weiterführung des der erwählungsgeschichtlichen Terminologie zugehörigen Titels "Same Abrahams" für die Christen in 2,16 beruht sicher auf dieser Basis.

Abraham ist also **Vorbild im Glauben**. Der Glaube wird in Entsprechung zur zukünftigen Heilshoffnung als ausharrende Treue und Feststehen definiert. Diesem Glaubensverständnis ist das Motiv der **Verheissung** nicht nur zugesellt, es trägt es schon in sich. Das kommt besonders deutlich in 6,12 zum Ausdruck: "durch Glauben und geduldiges Ausharren die Verheissungen ererben". Glaube und Verheissung sind von der Zukunft her entworfen, die Verheissung der Gegenstand des Glaubens schlechthin. Diese besondere Struktur von Glaube und Verheissung erlaubt es nun, die Vorbildlichkeit Abrahams **deckungsgleich auf die Christen zu übertragen**. Bei Paulus wird das Verheissungsmotiv zum Störfaktor im Vorbildgedanken: Die Christen glauben wie Abraham und werden so zu Verheissungskindern (wie Isaak). Die genaue Entsprechung im Hebr wird durch die eschatologische Differenz, die mit dem Christusgeschehen eingetragen

Schwur, der das in Christus ergangene Wort garantiert."<sup>45</sup>

### 3.3.5 Ein Abrahambild im Hebräerbrief?

Bei der Untersuchung des Verheissungsmotivs zeichneten sich in der Vielfalt gewisse Konturen ab, die jetzt den Versuch gestatten, nach einem zusammenhängenden Abrahambild im Hebr zu fragen.

Man wird dabei am besten bei Hebr 11 ansetzen: Vom Anfang der Geschichte streben die Glaubenden in einem langen Pilgerzug demselben Ziel zu: dem himmlischen Vaterland (11,14.16), der von Gott erbauten Stadt (11,10), dem ewigen Erbe (9,15). Zum Lohn für ihren Glauben (11,6) erhalten sie Verheissungen (11,33), deren Erfüllung sie aber alle nicht erlangen (11,13.39). Unter ihnen, als herausragendes **Beispiel für den Glauben** (6,12; 11,8.9.17), schreitet Abraham dahin. Auch er empfängt Verheissungen (6,14f; 11,9.12.17f), ja er ist geradezu der **Inbegriff eines Verheissungsträgers** (7,6; 11,17). Wie die vor und nach ihm Glaubenden erlebt er **gleichnishafte Erfüllungen** von Verheissungen (11,11f.19), die auf die eigentliche, die jenseitige Erfüllung der Verheissung vorausweisen. Was Abraham jedoch vor allen anderen auszeichnet, ist, dass es bei ihm zu einer bedeutungsvollen Steigerung bezüglich der **Form** der inhaltlich betont vagen Mehrungs- und Segensverheissung (6,12) kommt: Sie wird Abraham mit einem **Eidschwur** bekräftigt (6,13.16-18). Der Eidschwur wird zum **Typus für das göttliche Dekret**, mit welchem Jesus gemäss Ps 109,4 LXX zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt wird (5,6; 6,16-20; 7,20-22). Diese formale Parallele zwischen Abrahamverheissung und Einsetzungswort für Jesus signalisiert eine grundlegende Kontinuität der Gottesgeschichte. Darum kann auch der Würdetitel Israels, στέφανος Ἀβραάμ (2,16), für die Christen weitergeführt und nicht im Sinn eines Bruchs vergeistigt übertragen werden. Gleichzeitig markiert das Christusgeschehen eine Wende. Es kommt nach der formalen Steigerung (Eidschwur) zu einem entscheidenden "Qualitätssprung": Erst **in Christus** ist für alle die zukünftige **Verwirklichung** der Verheissung **möglich** (9,15; 10,1-4.9f.14; 11,39f). So ist die Verheissung auf die jenseitige Heilsvollendung zur **besseren** Verheissung geworden (8,6; vgl. 11,40). Umso mehr sollen die Leser des Hebr **dem Beispiel Abrahams nacheifern** (6,12) und im Hinblick zu Jesus, dem Anfänger und Vollender des Glaubens, mit zversichtlicher Hoffnung (10,19.35) und Ausdauer (10,36; 12,1) laufen.<sup>46</sup>

45. Köster, "Abraham-Verheissung" 107f.

46. An diesem Gedanken hängt nach Moe, "Priestertum" 161 das Priestertum aller Gläubigen (Hebr 13,15f). - Vgl. auch Schille, "Katechese" 112-131.

gibt in der Geschichte "Erben der Verheissung" (6,17 red.). Im geduldigen Aus-harren werden sie das Verheissene erlangen (10,36 red.). In der diesseitigen Geschichte erlangt man "die Verheissungen" (11,13 Angleichung an trad. Sprachgebrauch), eigentlich "das Verheissene" (11,39), nicht. Ueber diese Aussagen, die weitgehend mit der traditionellen Deuteschicht im Einklang stehen, führen drei Stellen hinaus: In 9,15 sagt Verf.Hebr., dass die, welche berufen sind (unter Einschluss der Glaubenden des ersten Bundes), die Verheissung des ewigen Erbes entgegennehmen. Durch den Zusammenhang wird dabei deutlich, dass die Berufenen in eine neue Qualität der Verheissung hineingenommen werden. Von einem solchen "Qualitätssprung" redet wohl auch 8,6: Die "besseren Verheissungen"<sup>43</sup> beziehen sich zwar unmittelbar auf Jer 31,31-34, gelten aber generell als Konstituierung des neuen Bundes. Jetzt wird auch 11,39f verständlich: Die Glaubenden des AT haben nicht das Verheissene erlangt, weil Gott etwas Besseres mit den Christen zuvor ersehen hat. Das **Bessere** ist nicht das Neue, sondern die **gleiche alte Verheissung** auf das ewige Heil, aber eben in der **neuen Qualität**: Erst in Jesus ist die **Gewissheit ihrer Erfüllung** gegeben (10,12-14). Die Christen können darum mit grösserer Zuversicht daran festhalten (10,19-23). "Ohne uns" kommen die Altvordern nicht zur Vollendung, weil "uns" das Zeugnis vom Heilswerk des Sohnes und Hohenpriesters gegeben ist.<sup>44</sup>

Hier wird ein wichtiger Unterschied in der Deutung der Abrahamtradition in Hebr 11 durch Verf.Hebr und einer sehr ähnlichen Tradition in Röm 4,17-21 durch Paulus sichtbar. Zwar unternimmt auch Paulus alles, um den Gedanken einer von Abraham erfahrenen Erfüllung der Sohnesverheissung abzuschwächen: Abraham habe nicht Kraft zur Zeugung (vgl. Hebr 11,11f), sondern zum Lobpreis Gottes (Röm 4,20) bekommen. Das Vertrauen des Erzvaters, das "Lohn" fand (Röm 4,22: die Rechtfertigung), sei nicht auf eine für ihn erfahrbare Erfüllung gegangen, sondern darauf, dass Gott es tun könne. Aber, und das ist der Unterschied zu Hebr 11, in Röm 4 erfüllt sich die Verheissung inhaltlich an den **Christen**: Sie sind als Verheissungskinder die Erfüllung. In Hebr richtet sich die Erfüllung der einen Verheissung weiterhin auf die **Heilszukunft**. "Wo Hebr seinem eigenen Grundsatz getreu bleibt, gibt es ein Handeln Gottes immer nur als jeweils neues verheissendes Wort, dessen Erfüllung stets jenseitig bleibt. ... In diesem Sinne **entspricht** das Handeln Gottes im AT demjenigen in Christus, entspricht dem göttlichen Schwur an Abraham ein göttlicher

---

43. κρείττονιστ die Eigenart des eschatologischen Ereignisses; Michel, KEK Hebr 267.

44. Vgl. Luz, "Bund" 344.

die Umschreibung "Gabe der Verheissung" mehrdeutig. Erst wenn man verschiedene Schichten des Entstehungsprozesses von Hebr 11 hypothetisch zu trennen versucht, bringt eine Kombination der genannten Kategorien etwas Licht in den untersuchten Gegenstand.

In der Grundschrift der überlieferten Paradigmenreihe gelten die Verheissungen vermutlich nicht primär als geschichtsbildende Kräfte, sondern als Lohn des Glaubens; so 11,33: die Glaubenshelden hätten Verheissungen erlangt; 11,17: Abraham habe Verheissungen (Plural) entgegengenommen, obwohl danach von der Nachkommensverheissung (Singular) gesprochen wird. Die redaktionellen Plurale 6,12; 7,6; 11,13 dürften sich an diesen Sprachgebrauch anlehnen. Im Zusammenhang mit dem Lohn des Glaubens kann auf die Erfüllung von Verheissungen hingewiesen werden, als ermutigende Beispiele dafür, wie beharrliches Gottvertrauen Gottes Arm bewegt. Dieser Gedanke dürfte in 11,11f wirksam sein, wo gesagt wird, dass der Glaube Abrahams/Saras an die Treue Gottes, "der es verheissen hat", zur Verwirklichung der Mehrungsverheissung führt. 6,12, besonders aber 6,15 (ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας) stehen sprachlich hart an der Grenze zu diesem traditionellen Verständnis. 11,13 (red.) spricht aber schroff dagegen (μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας), sodass 6,15 im Sinne des Verf.Hebr als "Anteil erlangen an der Verheissung" zu hören ist.

Eine erste Deuteschicht bricht von der Landverheissung ausgehend (was vom AT her naheliegt) grundsätzlich die Beziehung der Verheissung(en) auf irdische Erfüllung(en) als Lohn des Glaubens auf: Die Landverheissung an Abraham zielt nicht auf eine geschichtliche Erfüllung, sondern auf die jenseitige Stadt (Hebr 11,9f; Philo All III 83; Anh. § 38). Die Erfüllungen anderer Verheissungen werden zu Gleichnissen (11,19: ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο) dieser jenseitig-zukünftigen Heilserfüllung, die allein zählt. Im Grunde sind demnach alle Verheissungen in der Geschichte eine einzige. Die Verheissungen sind wie lose Seitenfäden an diesem Hauptstrang.

Dieser Sicht hat sich Verf.Hebr offenbar angeschlossen.<sup>42</sup> Das ermöglicht es ihm, formal gesehen so unsystematisch zwischen Singular und Plural zu schwanken und so unbefangen die traditionellen Aussagen stehen zu lassen. Denn sachlich richtet er sie auf sein Verständnis hin aus. Wie bereits gesagt, verstärkt er mit 11,13-16 den Aspekt der jenseitigen Erfüllung der Verheissung(en). Es

42. Bultmann, ThWNT 6 207f: "Eben deshalb können auch die at.lichen Personen Vorbilder der Christen sein, deren Glaube ja auch auf die von Gott verheissene Zukunft geht ... - um so mehr, als im Grunde die den at.lichen Gläubigen verheissene Zukunft die gleiche ist wie die den Christen verheissene ... ."

wird, nicht verzerrt. Denn das Christusgeschehen verändert nicht den Inhalt und die Zukünftigkeit der Verheissung. Es stellt sie auf ein neues Fundament der Zuverlässigkeit, was sich bei Abraham mit dem göttlichen Eidschwur schon angekündigt hat, und ermöglicht ihre Erfüllung. In gewissem Sinne lässt sich sogar die Christologie in den Vorbildgedanken einordnen. Wenn Jesus als Vorläufer (6,20) den Christen vorausgeht, kann "Anfänger und Vollender des Glaubens" (12,2) zunächst heissen: Er ist als erster am Ziel des Glaubens angelangt.<sup>47</sup> Andererseits transzendiert die Christologie diesen Vorbildgedanken: "Anfänger und Vollender des Glaubens" heisst auch: Jesus hat durch seinen hohenpriesterlichen Dienst den Zugang zur Erfüllung der Verheissung zu allererst und zugleich ein für allemal eröffnet. Das Hohepriestermotiv vereinigt in den Aspekten der Fürbitte (des ans Ziel Gekommenen) und des Selbstopfers diese beiden Dimensionen der Christologie. Abraham ist auch Vorbild darin, wie man vom AT und damit von der Erfahrungswelt des schwachen Menschen herkommend dem einzigartigen Sohn und Hohenpriester Gottes begegnet (7,1-10).

### 3.4 ABRAHAM IM JOHANNESEVANGELIUM

Der eigentümliche Charakter des Joh mit seiner gegenüber den Synoptikern auffallend andersartigen Darstellung Jesu<sup>1</sup> lässt vermuten, dass dieses Werk abseits der bekannten christlichen Traditionsströme etwa in den letzten 2 Jahrzehnten des 1.Jh.<sup>2</sup> entstanden ist. Es zeigt deutlich Spuren von Einflüssen, die man nach heutigem Wissensstand mit Randerscheinungen des Judentums im palästinisch-syrischen Raum in Verbindung bringt, wo sich auch Frühformen einer jüdischen Gnosis herausgebildet haben dürften.<sup>3</sup> Die Gemeinden, die den Mutterboden des Joh formten, waren offenbar in mehreren Wellen geistigen

---

47. Lührmann, Glaube 76: Jesus selbst "ist ... Vorbild des Glaubens; sein Glaube zeigte sich darin, dass er die Spannung zwischen Leidenserfahrung und Verheissung durchhielt (vgl. 5,7-10) ...".

1. Vgl. Kümmel, Einleitung 166-170; Schnackenburg, ThHK Joh 1 9-32. - Haacker, TRE 13 295: "Als Konsensus der Forschung kann vorausgesetzt werden, dass das vierte Evangelium von der vorösterlichen Geschichte Jesu weiter entfernt ist als die Synoptiker und dass es zusammen mit den Johannesbriefen einer sich selbständig entwickelnden Schultradition zuzuweisen ist ... ."

2. Vgl. Kümmel, Einleitung 211; Wengst, Gemeinde 94-96.

3. Kümmel, Einleitung 189-194. - Die von Wengst, Gemeinde 80 vorgeschlagene Lokalisierung, Gaulanitis und Batanäa, ist vermutlich nur eine von mehreren Stationen auf dem Weg der joh Gemeinde und im Werdegang des vierten Evangeliums.

Bewegungen ausgesetzt, die jeweils spezifische Ablagerungen hinterliessen.<sup>4</sup> Besondere Bedeutung kommt im Blick auf die Eigenart der joh Christologie jüdischen Sendungsvorstellungen und Weisheits- und Logospekulationen zu. Von Jesus, dem präexistenten Logos, dem Schöpferwort Gottes, welches das All lebenschaftend durchdringt, "erschliesst sich die Geschichte der Offenbarung und die Zielsetzung der Schöpfung".<sup>5</sup>

"Im grossen und ganzen ist ... das Joh.Ev. ein einheitliches Werk, dessen Verfasser benutztes Material selbständig mit seinem Stil und Geist prägt."<sup>6</sup> Das lässt von weitreichenden literarkritischen Eingriffen Abstand nehmen<sup>7</sup> und macht auch die Quellenfrage schwierig.<sup>8</sup> Die Reden (ev. ausgenommen Kap. 15-16 als Werk eines Redaktors) werden heute zumeist dem Evangelisten zugeschrieben.<sup>9</sup> Es sind lange Monologe, "die unter verschiedenen Aspekten immer wieder um die gleiche Mitte des göttlichen Auftrags und Wesens Jesu kreisen. Reflexion ist ihr Anlass, Meditation ihr Charakter, Definition ihr hervorstechendstes Merkmal."<sup>10</sup> Es fallen auch die inhaltlich überschliessenden Elemente auf,<sup>11</sup> die, für die textinternen Gesprächspartner oft unverständlich, über de-

---

4. Haacker, TRE 13 296 weist darauf hin, "... dass die johanneischen Probleme selten monokausal erklärbar sind, sondern auf komplizierte Prozesse in der Vorgeschichte und Entstehung der johanneischen Literatur verweisen." Die Anteile von AT, Hellenismus, Qumran und rabbinischem Judentum analysieren Kümmel, Einleitung 184-187 und Schnackenburg, HThK Joh 1 103-117. Becker, "Dualismus" zeigt anhand von Textbeispielen (ibid. 73-85) und einem Vorschlag zur möglichen Entstehungsgeschichte des Joh (ibid. 85-87), dass der Dualismus im vierten Evangelium nicht durchgängig ist und unterschiedlichen Charakter hat.

5. Stuhlmacher, Verstehen 67.

6. Schweizer, Ego Eimi 108f.

7. Vgl. Kümmel, Einleitung 170-177; Schnackenburg, HThK Joh 1 32-46. Zur Kritik an Bultmann, KEK Joh 236-238, wo vorgeschlagen wird, den Text zu thematischen Reden und Diskursen umzustellen, vgl. Lona, Abraham 146-153.

8. Die Annahme einer Semeia-Quelle hat sich weitgehend gehalten; vgl. Kümmel, Einleitung 180f; Schnackenburg, HThK Joh 1 51-59; Carson, "Source Criticism" 411-429.

9. Kümmel, Einleitung 180f: "[E]s spricht ... alles dafür, dass der Verf. gerade in diesem umfangreichsten Teil des Ev. selber redet und diese seine Sprache dann auch in der dialogischen Ausgestaltung und in der Deutung der Erzählungen anwendet."

10. Käsemann, Wille 48; vgl. Lona, Abraham 172; Schnackenburg, HThK Joh 1 94-97.

11. Als Beispiel sei auf die doppelten Ueberbietungen hingewiesen. 8,34-36: Jesus ist nicht nur freier Sohn, sondern "Sohn", der freimacht. 8,51-53: Jesus ist nicht nur selbst unsterblich, sondern er gibt den anderen unvergängli -

ren Köpfe hinweg die Leser in den Gemeinden ansprechen. Sie dienen offenbar mehr der Absicherung eines grundsätzlich bestehenden, aber aktuell gefährdeten Einverständnisses über Wesen und Sendung Jesu (vgl. 20,31), als der Gewinnung der Gegner auf der Textebene. Diese spielen dem Joh Jesus lediglich die Themen zu und halten durch ihren Widerspruch, ihr Missverstehen und ihr Unverständnis die Reden in Gang.<sup>12</sup> Diese Eigenheit lässt auf sozial isolierte und religiös bedrängte "Insider-Gruppen" als Adressaten des vierten Evangeliums schliessen.<sup>13</sup>

Das **Abrahamthema** klingt im Joh ausschliesslich in dem durch die Erwähnungen des Patriarchen in 8,33 und 8,58 bezeichneten Abschnitt an. Es steht also weder im Brennpunkt des theologischen Interesses, noch im Zentrum der Polemik gegen das Judentum (vgl. die Streuung der Hinweise auf Mose, Gesetz und Schrift). Zudem gibt es "keine durch den Evangelisten selbst formulierte Aussage über Abraham, wie es zum Beispiel für Mose in Joh 1,17 der Fall ist. Der Name Abrahams findet sich nur im Munde Jesu oder der Juden; er ist nur Gegenstand des Dialogs."<sup>14</sup> Andererseits muss man sich die Frage stellen, ob mit dem Abrahammotiv nicht ein wichtiges, in Variationen wiederkehrendes Thema der Joh Theologie durchexerziert wird.<sup>15</sup>

Die oben genannten thematischen Markierungen des Abrahamthemas fallen eng mit der literarischen Eingrenzung zusammen. 8,31-59 ist zwar Teil der

---

ches Leben. 8,58: Jesus ist nicht nur vor Abraham, die grammatische Form verweist geheimnisvoll auf eine noch grössere (Heils-)Dimension.

12. Der Form des Joh Streitgesprächs hat sich Windisch, "Erzählungsstil" 174-217 (zusammengefasst bei Lona, Abraham 246f; vgl. Sandmel, Judaism 370) gewidmet: (1) Der perikopenhafte Charakter fehlt. Das Gespräch ist in die fortlaufende Erzählung eingefügt. (2) Der Anstoss ergibt sich meist aus einem Zeugenwort Jesu. (3) Die Gegner werden mit einem Wort abgewiesen, oder es ergibt sich noch Frage und Antwort. (4) Schriftargumente sind selten. (5) Das Missverständnis wird als Kunstmittel, oft in recht grober Form, verwendet. Die Antwort dient häufig nicht der Richtigstellung des Missverständnisses. (6) Während bei den Synoptikern eine einzelne Streitfrage im Mittelpunkt steht, ergeben sich bei Joh immer neue Streitpunkte. (7) Wie bei den Synoptikern hat Jesus meist das letzte Wort. (8) Das vordergründig abgehandelte Thema steht letztlich nicht im Vordergrund, sondern Herkunft, Sendung und göttliches Sein Jesu (vgl. Lona, Abraham 249).

13. Wengst, Gemeinde 37-76,82-90 nimmt an, dass die Juden unter dem Schutz von Agrippa II in der Gaulanitis und in Batanäa ihre gesellschaftliche und politische Rolle erhalten, ausbauen und gegen die verstreuten Christengemeinden auspielen konnten. Die Juden sind also die Gemeinde bedrängende Welt.

14. Lona, Abraham 185.

15. Diese Frage wird im Anschluss an die Exegese nochmals aufgegriffen.

grösseren Einheit 8,12-59,<sup>16</sup> aber der holperige Uebergang von V.30 zu V.31, der den Exegeten viel Kopfzerbrechen bereitet,<sup>17</sup> stellt eine deutliche Zäsur dar. Als Untergliederung ergeben sich zwanglos die Einheiten V.31-36, V.37-47 und V.48-59.<sup>18</sup>

Die Bezugnahmen auf Abraham sind fast zufällig in die Rede Jesu eingestreut, sodass zunächst der Eindruck entsteht, als erheischten disparate Aspekte der Abrahamtradition nur flüchtig Aufmerksamkeit, um danach an die Peripherie der kreisenden Gedankenbewegung zu driften. Von einem zusammenhängenden Midrasch kann kaum die Rede sein. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber in der Verwendung des Abrahammotivs dennoch ein durchaus sinnvolles gedankliches Fortschreiten, dessen einzelne Schritte mit der Untergliederung des Textes zusammenfallen und insgesamt eine Steigerung ergeben: In 8,31-36 wird der jüdische Anspruch auf Freiheit durch Abstammung von Abraham zurückgewiesen. In 8,37-47 wird den Juden Abrahamkindschaft in einem qualifizierten Sinn unter Hinweis auf ihr Tun abgesprochen. 8,48-59 klärt in zwei thematischen Schritten die Stellung Abrahams zu Jesus als positive Beziehung und als unüberbrückbare Distanz zwischen diesen beiden Gestalten.

Handelt es sich bei den Aussagen über Abraham in Joh 8 um eine Weiterentwicklung der Täuferpredigt? Eine Reihe von Indizien machen das wahrscheinlich: (1) Die Juden glauben an Jesus (bzw. kommen zur Busstaupe), ohne ihre geschichtlich-religiösen Ansprüche fallenzulassen. (2) Die Juden berufen sich darauf, Abrahams Same zu sein (bzw. werden in diesem Sinne durchschaut). (3) Es folgt ein Hinweis auf die Werke Abrahams als den Prüfstein ihres Bekenntnisses zu Abraham (bzw. die Forderung nach Werken würdig der Busse): (4) Hinter dem Urteil, die Juden seien "Teufelssöhne", könnte die Beschimpfung der Pharisäer als "Schlangenbrut" stehen. - Mit der Annahme eines direkten Zusammenhangs zwischen Mt 3,7-10 par. und Joh 8 ist die Frage nach der spezifisch joh Sinngebung noch keineswegs beantwortet, sondern erst pointiert gestellt. Aber es bietet sich die interessante Gelegenheit, den Prozess des Weiterdenkens über eine der Grundformen aus Teil 1 zu verfolgen.

16. 8,12-59 wiederum schliesst locker und ohne neuen Rahmen an Kap. 7 an. Sinngemäss wird man auch das Szenarium von dort übernehmen. Zum narrativen Rahmen der Streitgespräche Jesu mit den Juden vgl. Lona, Abraham 405-418. πάλιν in 8,12 und 8,21 fungiert als Gliederungssignal; 8,20 und 8,30 sind deutlich erkennbare Abschnitte. "Mit V.31 setzt sich der Dialog fort, der bis ans Ende des Kapitels ohne Unterbrechung verläuft."

17. Vgl. dazu Lona, Abraham 136-142; Bultmann, KEK Joh 332.

18. So Lona, Abraham 186f und die meisten Kommentatoren. Anders Brown, Joh 1 361, dessen Vorschlag sich aber nicht organisch dem Text fügt.

### 3.4.1 Joh 8,31-36

In diesem Abschnitt geht es um die **Freiheit** als den Inbegriff des **Heils**.<sup>19</sup> Gegensätzliche Standpunkte prallen aufeinander.<sup>20</sup> Die "Juden"<sup>21</sup> beanspruchen für sich eine vorgegebene Heilssituation: Als Same Abrahams sind sie das erwählte Bundesvolk und darum frei (V.33; Anh. §§ 2.7).<sup>23</sup> Der joh Jesus spricht von Befreiung. Er setzt eine Unheilssituation für die Juden voraus: Sie sind in ihrem gegenwärtigen Stand Knechte (der Sünde).<sup>24</sup> In zwei Bedingungssätzen

19. Lona, Abraham 270f stellt den auffallend wenig konkreten Freiheitsbegriff der joh Schriften heraus. ἐλευθερία fehlt ganz; ἐλεύθερος und ἐλευθεροῦν finden sich nur im untersuchten Abschnitt in 8,32f.36. Joh dürfte den Gedanken der Freiheit als Facette des Heils speziell mit dem jüdischen Bekenntnis zu Abraham assoziiert haben.

20. Das Zusammenspiel der Personen ist durch das Gegeneinander von Anspruch und Ablehnung bestimmt: Jesu Verheissung ist ein an sein Wort und sein Tun gebundener Anspruch und wird von den Juden abgelehnt. Der dem Bekenntnis der Juden zu Abraham inhärente Anspruch auf Freiheit wird von Jesus abgelehnt.

21. Der Ausdruck "die Juden" wird im Joh häufig in einer Weise verwendet, die die Juden zu harten Opponenten Jesu stempelt. Man darf bei diesem Begriff weder die theologische Typisierung (Beutler, "Juden" 73-93) noch den durchaus differenzierten Sprachgebrauch übersehen (Blank, Krisis 249f; Leistner, Antijudaismus bes. 143f). Im Joh findet sich eine positive religiöse Wertung Israels (vgl. 4,22), dessen Heilsgüter Jesus erfüllt (vgl. Bruce, Fulfilled 35-53). "Die Juden" kann neutral das jüdische Volk im Unterschied etwa zu den Samaritern bezeichnen (Leistner, Antijudaismus 143). - Der hier besonders interessierende negative Sprachgebrauch konzentriert sich in den Streitgesprächen und in der Leidensgeschichte. Er speist sich zunächst aus dem überlieferten Wissen um Konflikte zwischen Jesus und jüdischen Gruppen (vgl. Mk 2,16f. 23-28; 3,1-6; 6,1-6; 7,1-13; 8,10-13 und jeweils parr.; Lk 13,10-17; 14,1-6 u.ö.). Die polemische Zuspitzung des Begriffs "die Juden" verrät zudem die zeitgeschichtliche Situation des Evangelisten. Unter dem Druck einer jüdischen Oeffentlichkeit oder Obrigkeit sind Judenchristen abgefallen oder aus der Synagoge ausgeschlossen worden (vgl. 7,13; 9,22; 12,42; 16,2; 19,38; 20,19 u.ö.; Kümmel, Einleitung 197; Thyen, "Heil" 168.180; Wengst, Gemeinde 37-76.82-90). Die starke negative Zeichnung der Juden spricht aber gegen eine geradlinige Identifizierung mit den Juden der Synagoge. "Sie sind Chiffre des Unglaubens geworden. ... Sie sind ein Teil der durch die κρίσις herbeigeführten Scheidung" (Lona, Abraham 337), Sprecher "der durch religiöse Traditionen festgelegten Welt" (Käsemann, Wille 48). Daher tritt an ihre Stelle in den Abschiedsreden der Begriff ὁ κόσμος.

22. Dozemans These ("Sperma" 342-358), es handle sich beim Bekenntnis zu Abraham um den Slogan einer missionsbewussten jüdisch-christlichen Gruppe, passt nur zu 2 Kor 11,22.

23. Leroy, Rätsel 72: "Es handelt sich ... durchaus um ein theologisch fundiertes Freiheitsverständnis, das durch politische Knechtschaft nicht illusorisch wird." Vgl. Brown, John 355.

24. Zum Zusatz "(Knecht) der Sünde" vgl. unten. - Die Vorstellung von "Sündenknedschaft" ist in der Antike bekannt (Vgl. Bultmann, KEK Joh 335 Anm. 8). Auch das Judentum weiss von der Versuchlichkeit des Menschen, es

te (1.7) vermerkt wurde. Die grössten Übereinstimmungen ergeben sich aber zwischen den Abrahambildern im Hebr und im Joh, und zwar nicht in Bezug auf das eigentliche Vorstellungsmaterial, sondern in Bezug auf die Struktur und die Ambivalenz in der theologischen Wertung Abrahams. Man kann daraus schliessen, dass Joh und Verf. Hebr auf ähnliche geistige Herausforderungen geantwortet haben: Abraham wird die Heilsmächtigkeit abgesprochen. Er macht nicht frei (Joh 8,33-36), sein Priestertum schafft kein Heil (Hebr 7,5.8.18). Denn Abraham ist ein sterblicher Mensch (Joh 8,53; Hebr 7,23.28). Christus aber ist grösser (Joh 8,53; Hebr 7,7). Er ist der Sohn (Joh 8,35f; Hebr 7,28) und vermag ewiges Leben zu geben (Joh 8,36): durch sein Wort (Joh 8,51), durch seinen hohenpriesterlichen Dienst (Hebr 10,12-14). Abraham stellt sich gegen die, welche sich auf ihn berufen und gegen Jesus behaupten wollen (Joh 8,39f; Hebr 7,4-6.9f). Er für seinen Teil stellt sich auf die Seite Jesu und nimmt sein Heil an: Er unterwirft sich dem überlegenen Priestertum "gemäß der Ordnung Melchisedek" (Hebr 7,4.6f); er freut sich bei der Schau des Tages Jesu (Joh 8,56). So wird Abraham gerade in dieser unüberbrückbaren wesensmässigen Distanz zum Zeugen für Jesus: für die Sendung des göttlichen Sohnes (Joh 8,56.58) und für die im Sohn und Hohenpriester Jesus mit Eidschwur zugesagte Gewissheit des jenseitigen Heils (Hebr 6,11-20). - Der Versuch, Strukturähnlichkeiten aufzuzeigen, soll die jeweiligen Eigenheiten, die bisher erarbeitet wurden, nicht verwischen.

Wird mit dem Abrahamthema im Joh ein geistiges Schema abgehandelt, das sich auch in anderen Varianten findet? Dass dies tatsächlich der Fall ist (vgl. Wieser, Abrahambild 87-105), kann nur stichprobenartig am Mosethema nachgeprüft werden: Auch Mose wird von den Juden gegen Jesus ausgespielt (9,28; Gesetz 7,48f; vgl. 8,33). Dahinter steht die Sicherheit geschichtlicher Verfügbarkeit (9,29; Gesetz 19,7). Aber in Wahrheit steht Mose gegen die Juden (5,45-47). Diese hören auch nicht auf das Gesetz (7,51; 19,7), das den Anspruch Jesu stützt (10,34-36). Die Juden sind nicht Jünger Moses (7,19-24; vgl. 8,39f). Jünger Moses glauben nämlich an Jesus (5,46). Denn Mose hat über Jesus geschrieben (5,46; vgl. 8,56). - Ist es berechtigt, Abraham als **Zeugen** zu bezeichnen? Die spezifische Terminologie mit μαρτυρ- gehört nämlich zum Täufer. Im Laufe der Untersuchung wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, dass mit den aus den jüdischen Traditionen bekannten **typischen "Tätigkeiten"** Abrahams (visionäres Schauen, Sich-freuen; Anh. §§ 22.32) die Zeugenfunktion **umschrieben** werde. Dazu finden sich tatsächlich auffällige Parallelen: Jesaja hat Jesu Herrlichkeit **geschaut** (vgl. Jes 6,1-5) und über ihn **geredet** (Joh 12,37-50; bes. V.41). Und Mose hat über Jesus **geschrieben** (5,46). - Aufgrund dieser Parallelen ist es berechtigt, das Abrahammotiv dem Zeugnisthema des Joh einzuordnen. "Die Präsenz Christi erfüllt die Geschichte, und das wird durch die wichtigsten Zeugen der Geschichte Israels bestätigt" (Lona, Abraham 424).

spruch zwischen den Vätern, der noch nicht ausgesprochen ist, versuchen die Juden zu ihren Gunsten festzulegen. In sinngemässer Umformung ihres ursprünglichen Bekenntnisses bekräftigen sie, dass jedenfalls ihr Vater Abraham sei (V.39a). Genau hier hakt Jesus ein: "Wenn ihr Kinder Abrahams seid, tötet ihr die Werke Abrahams" (V.39b).<sup>38</sup> Diese Art von Verwandtschaft mit Abraham ist aber für die Juden nicht gegeben: Einen Gottesboten töten wollen - das hat Abraham nicht getan (V.40). Im jüdischen Raum sind die **Werke Abrahams** sein im Leiden bewährter Toragehorsam (Anh. §§ 16.21). Bei Joh werden die Werke im Kontrast zum Verhalten der Juden gegen Jesus neu definiert. Diese widerstehen dem Wort Jesu (V.31f.33.37) bis zur Hörunfähigkeit (V.43.47).<sup>39</sup> Sie hassen Jesus (V.42) bis auf den Tod (V.37.40). Für Joh sind die Werke Abrahams dementsprechend seine **Offenheit** für das **Reden Gottes**<sup>40</sup> und seine **Aufnahmebereitschaft** für die/den **Gottesboten**. Das heisst: **Abraham glaubte**.<sup>41</sup> Möglicherweise denkt Joh hier speziell an die Aufnahme der drei Gottesmänner durch Abraham und den Empfang der Sohnesverheissung (Gen 18). Diese Episode gibt jüdischerseits Anlass, über die vorbildliche Gastfreundschaft des Stammvaters nachzudenken, sie als Verdienst für Israel zu deuten oder in Zusammenhang mit der Bedeutung Abrahams als Proselytenmacher zu bringen (Anh. §§ 9.20.-29). Dies alles ist Joh unwichtig. Nur die eine Frage hat für ihn Gewicht: Können Kinder Abrahams auf die Gegenwart des einzigartigen Gottesboten, des aus der innigsten Vertrautheit mit Gott kommenden Gesandten und Sohnes,<sup>42</sup> so anders reagieren?

38. Die Uebersetzung versucht den gemischten Konditionalsatz der *lectio difficilior* von p<sup>66,75</sup> usw. wiederzugeben. Die Protasis steht im Realis, die Apodosis im Irrealis. Das  $\alpha\upsilon$  in der Apodosis ist in der Koine nicht mehr obligatorisch (vgl. Bl-Debr-Rehkopf § 360). Verschiedene Lesarten versuchen auszugleichen (vgl. Metzger, Textual Commentary 225). Mit der gebrochenen Grammatik könnte der Widersinn zwischen der geschichtlich möglichen und als heilsgeschichtlicher Anspruch vorgebrachten Rückführung der Juden auf Abraham und ihrem teuflischen (vgl. V.44) Ansinnen ausgedrückt sein (vgl. Brown, John 356).

39.  $\sigma\kappa\lambda\epsilon\upsilon$  mit Akk. bezieht sich meist auf den physischen Akt des Hörens. Die Verhärtung der Juden, die zum Schicksal der geistlichen Taubheit wird, soll damit wohl drastisch ausgedrückt werden.

40. Vgl. Barrett, John 347; Schulz, NTD Joh 136; Bultmann, KEK Joh 339.

41. Lührmann, Glaube 65: Für Joh ist Glaube "die Anerkennung dessen, dass Gott in Jesus neu und endgültig gehandelt hat", er ist also von der Sendung her bestimmt, nicht wie bei Paulus vom Kreuz.

42. Die für Joh charakteristische Aussage von der Sendung des Sohnes wurzelt vermutlich in der Vorstellung von der Sendung der Weisheit (bzw. des Logos; vgl. Schweizer, "Sendungsformel" 199-210). Die Betonung, von Gott gesandt zu sein und in seinem Auftrag zu reden, ist prophetisches Erbe, ver-

### 3.4.2 Joh 8,37-47

In diesem Abschnitt wird nun direkt auf den Aspekt der Abstammung von Abraham im jüdischen Bekenntnis eingegangen. Bisher war dieser Aspekt hinter dem damit geltend gemachten Anspruch auf Freiheit zurückgetreten. Umgekehrt wird das Thema Freiheit mit keinem Wort mehr erwähnt.

Die sorgfältig gestaltete Struktur des Abschnitts steht ganz im Dienst des Spannungsaufbaus. V.39-41a und V.41b-44 bringen parallele Wortwechsel, deren Struktur auch im Resumé V.47 aufscheint: ein Bekenntnis der Juden (V.39a, 41b) wird im Munde Jesu mit Bedingungen versehen (V.39b,42,47a). Im Lichte eines widersprechenden Sachverhalts (V.40,43,47b) wird ein Schluss gezogen (V.41,44,47b). Eine Steigerung ergibt sich dadurch, dass im ersten Rededurchgang von der **Vaterschaft Abrahams**, im zweiten von der **Gottes** gesprochen wird. Auch mündet der erste Rededurchgang in eine verhüllte, der zweite in eine offene Schlussfolgerung aus. Der Spannungsaufbau lässt sich auch an den Motiven Kindschaft und Vaterschaft verfolgen: Ein anfängliches scheinbares Einverständnis (V.37a; sprachliche Identität der Väter, V.38) wird schrittweise verfremdet. Das Aufbrechen trennender Abgründe zwischen Jesus und den Juden kündigt sich immer deutlicher an, drängt auf V.44 und entlädt sich dort.

Das Abrahamthema findet sich explizit also nur in V.37-41a. Danach tritt es bis V.50 in den Hintergrund. Es bleibt aber für den ganzen Abschnitt relevant. Denn erstens ist dem Judentum der Zusammenhang von Abrahamabstammung (V.37-41a) und Gotteskindschaft (V.41b-47) geläufig (Anh. § 7). Und zweitens stellt das Abrahamthema die Grundkategorien des **Bewährungsmodells** bereit: Sinn und Wahrheit des Bekenntnisses zu Abraham stehen in der ethischen Bewährung nach dem Vorbild Abrahams auf dem Spiel. Die Bewährung ist die Trennlinie zwischen wahren τέκνα und blossem σπέρμα.

Im Sinne dieses Modells wird der jüdische Anspruch, σπέρμα Ἀβραάμ zu sein, gar nicht bestritten (V.37a; vgl. V.33). Hart daneben wird aber ein Tatbestand gestellt, der den Wert dieses Faktums in Frage stellt: die Juden suchen Jesus zu töten (V.37b).<sup>36</sup> Diese Absicht wird aus einer grösseren Logik heraus gedeutet: Die Juden geben dem Wort Jesu keinen Raum. Ein anderer, auch ein "Vater",<sup>37</sup> hat ihr Gehör. Sie tun, was jener sagt (V.38b). Den klaffenden Wider-

36. Das Motiv der Tötungsabsicht durchzieht das ganze Evangelium; vgl. 5,16,18; 7,1,19; 10,31-39; 11,45-53; 19,7.

37. Der ambivalente Rekurs auf die äquivoken "Väter" in V.38 gehört sicher zur durchdachten Inszenierung des Spannungsaufbaus (so Lona, Abraham 221). Die Textvarianten, die das "euer (Vater)" aus V.41a vorwegnehmen, haben dieses subtile rhetorische Mittel des Joh nicht mehr verstanden.

als Knecht wie Mose nur gewaltsam im joh Text unterbringen lässt.

Blendet man dagegen einmal V.36 aus, so legen es mehrere Einzelzüge nahe, mit Gal 4,21-31 an Joh 8,34f heranzugehen: Ismael, der Sohn der Unfreien, ist selbst in Knechtschaft (V.25) und nach einigen jüdischen Quellen ein lästerlicher Gewalttäter, der dem Sohn der Freien nachstellt (V.29). Aber nur dieser ist der Sohn der Verheissung, der erben wird (V.30 = Gen 21,10,12), also "im Hause bleibt". Jub 22,24 spricht vom "Haus Abrahams", das Israel als der Verheissungsnachkommenschaft Abrahams (Jub 16,17f) zum ewigen Erbe übergeben wird. Aus dieser Perspektive bietet sich die Aussage von Joh 8,34f so dar: Jesus ist der einzige Verheissungssohn Abrahams, in dem sich das verheissene Heil für alle verwirklicht (vgl. Gal 3,16.26-29). Wie V.34 im ersten Fall querliegt, so hier V.36: Jesus, "der Sohn", ist nicht einfach legitimer Abkömmling Abrahams. Dieser Gedanke verbietet sich geradezu im Blick auf 8,58. Zudem ist das Element der Verfügungsgewalt über das Gesinde, das Recht, sie freizumachen, der Tradition vom Verheissungssohn fremd.<sup>35</sup>

Die komplizierte Sachlage lässt sich vielleicht so deuten: Joh hat das jüdische **Bekenntnis zu Abraham** aus dem Täuferspruch übernommen. Den Sinn dieses Bekenntnisses, der dort unausgesprochen bleibt, nämlich den **Anspruch auf Freiheit**, greift Joh aus der gängigen Deutung als Symbolbegriff des Heils auf. Mit dem Stichwort Freiheit wird die Vorstellung vom freien **Verheissungssohn** Abrahams (vgl. Gal 4,21-31) angezogen und für die Deutung des Täuferspruchs wirksam. Der Gedanke des legitimen Erbes wird mit dem joh gefüllten Begriff vom "**Bleiben** (im Hause)" theologisch umgesetzt. Zusätzlich überhöht der vierte Evangelist die Figur des freien Sohnes aus der Abrahamtradition mit dem Titel "**der Sohn**". Dieser allein schafft bleibend Heil (vgl. Hebr 3). Dadurch kommt schattenhaft ein Vergleich zwischen Abraham und Christus ins Spiel, wie er in Hebr 7 durchgeführt ist: Die auf Abraham gegründete Heilsordnung ist schwach, vorläufig und nutzlos. Darum ist eine Heilserwartung, die sich auf das Bekenntnis zu Abraham stützt (8,33), trügerisch. - Das Bildmaterial aus der Abrahamtradition ist dem Gewicht des joh Aussagewillens ganz offensichtlich nicht gewachsen. Es verformt sich und seine Einheitlichkeit wird gesprengt.

35. Wenn man versuchsweise V.35 ausblendet, lässt sich das Ergebnis mit der synoptischen Perikope vom Stärkeren, der dem gewappneten Starken ins Haus einbricht und seinen Hausrat (Sklaven?) raubt (Mk 11,27 parr.), vergleichen. Dieses gedankliche Experiment führt nicht wirklich weiter. Es zeigt nur, dass bei Entfernung jeweils eines Aussageelements relativ leicht fassliche Bilder entstehen. Die gesamte Folge 8,34-36 ist also "überlastet". Mit einer sperrigen Traditionsfusion rechnet auch Lona, Abraham 265f.

lich als Handeln des **Sohnes** zusammen: Er, und nur er, macht wirklich frei.

Hier steht man aber vor einer recht komplizierten Frage hinsichtlich des untersuchten Themas: Hat sich die Aussagenreihe V.34-36 vom Abrahamthema gelöst oder bringt sie gewollt Assoziationen mit diesem? Die einfachste Lösung ist es, zunächst die drei Verse für sich und jeden isoliert zu betrachten, wobei man nur Stichworte in die jeweils nächste Aussage hinübernimmt: das Stichwort "Knecht" aus V.34 in den V.35; das Stichwort "Sohn" aus V.35 in den V.36. V.34 weist den Juden den Knechtsstatus<sup>32</sup> daran nach, dass sie Sünde tun. V.35 drückt mit der Vorstellung vom "Bleiben im Haus" die Heillosigkeit der Knechte im Gegensatz zum Sohn aus. V.36 schildert den "Sohn"<sup>33</sup> als den, der nicht nur selber für immer im Hause bleibt, sondern auch ermächtigt ist, die Knechte freizumachen.

Die Probleme beginnen, wenn man nach einem einheitlichen Bild sucht, in das sich die genannten Details fügen. Blendet man einmal V.34 mit seiner negativen Definition des Knechtsbegriffes aus, so liegt Hebr 3,1-6 als Parallele am nächsten: Mose ist der treue Diener im Hause Gottes (V.2b). Christus aber ist der Sohn über das Haus (V.6), seine Würde unvergleichlich grösser (V.3). Im Erbauen des Hauses betätigt er seine Macht, das Heil der Menschen zu wirken. Er ist der Grund ihrer Zuversicht und Hoffnung (V.3.6b).<sup>34</sup> Eine Verbindung mit dem Abrahamthema gibt man bei dieser Deutung besser preis, weil sich Abraham

---

32. Der u.U. aus Röm 6,17 eingewanderte Zusatz "(Knecht) der Sünde" zerstört nach Meinung Bultmanns die Pointe, nämlich die Definition, wer Knecht sei (KEK Joh 335). Andererseits könnte die Weglassung in manchen Textvarianten eine stilistische Verbesserung und damit sekundär sein (Black, Textual Commentary 224). Die Schwierigkeiten, die wegen des verwirrenden Vorstellungsmaterials für die Deutung bestehen, lassen keine eindeutige Entscheidung der textkritischen Frage nach inhaltlichen Kriterien zu.

33. Das absolute "der Sohn" wird im Joh nur für Jesus gebraucht (3,17f.35f; 5,19-26; 6,40; 14,13; 17,1 u.ö.. - Ausgehend von den synoptischen Vorkommnissen des absoluten "der Sohn" (Mt 11,27 par., Mk 13,32 parr.) beurteilt Hahn, Hoheitstitel 319-333 diesen Titel als relativ selbständige Entwicklung, in der die Gottesanrede Jesu, "Abba", eine Rolle gespielt habe. Der Titel betone die Beziehung Vater-Sohn und die Aspekte der Vollmacht, Erkenntnis und Offenbarung. Im Joh, ähnlich wie in Hebr 1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28, habe sich dieser Titel mit dem aus ganz anderen Wurzeln gewachsenen Titel "Gottessohn" verbunden. "Es geht um die Bindung des Sohnes an den Vater und gleichzeitig um die einzigartige Vollmacht, die der Vater dem Sohn verliehen hat" (ibid. 332f).

34. Verbindungslinien gibt es auch zum synoptischen Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12 parr.). Dazu gehört der absolute Gebrauch von "der Sohn" und die bedrohliche Atmosphäre samt dem Motiv der Tötung des Sohnes (Lona, Abraham 266). Aber die Knechte sind die Vorläufer des Sohnes, nicht die Gegenspieler. Als "Knechte der Sünde" erscheinen eher die Pächter. - Insgesamt liegt für Joh 8 Hebr 3 näher.

stellt er ihnen die Freiheit als verheissenes Gut in Aussicht (V.31f.36). Sie steht in V.31f am Ende einer Art Kettenreaktion, die vom "Bleiben im Wort" Jesu<sup>25</sup> ausgelöst wird und im Medium der "Wahrheit"<sup>26</sup> abläuft. Der Begriff der Wahrheit dominiert die Zwischenglieder: als Lebenselement, in dem man "wahrhaftig" Jünger ist; als Gegenstand eines fundamentalen existentiellen Erkennens<sup>27</sup> und als Agent der Befreiung.<sup>28</sup> "Gottes ἀλήθεια ist ... Gottes Wirklichkeit, die allein Wirklichkeit ist, weil sie Leben ist und Leben gibt, während die Scheinwirklichkeit der Welt ψεύδος ist, weil sie angemasste Wirklichkeit im Gegensatz zu Gott ist und als solche nichtig ist und den Tod bringt. Die Verheissung der Erkenntnis der ἀλήθεια ist sachlich mit der Verheissung der ζῶη identisch."<sup>29</sup> Im Lichte dieser bedeutungsschweren Aussage Jesu stellt die Behauptung der Juden, schon frei zu sein, den Versuch dar, "eine andere Grösse und nicht das Wort Jesu als befreiende Macht zu betrachten".<sup>30</sup> Für Joh ist das gleichbedeutend mit Auflehnung gegen Gott und Zurückweisung des Heils.<sup>31</sup> V.36 fasst den in V.31f aufgegliederten Vorgang straff und einheit-

sieht in der Tora jedoch das Mittel, der Versklavung durch die Sünde zu entgehen (Anh. § 22). Joh 8,21.24; 15,22; 16,9 zeigen demgegenüber, wie stark im joh Denken Sünde und Unglaube, ja Hass gegen den Gottessohn zusammengehören (vgl. Schnackenburg, HThK Joh 2 263f).

25. Die Phrase "bleiben im Wort" ist in dieser Form einmalig in den joh Schriften. μένειν ist aber eine typische joh Vokabel. Sie "bringt das in Jesus den Glaubenden geschenkte neue Sein zur Sprache und wahrt zugleich die Unverfügbarkeit der Wiedergeburt" (Heise, Bleiben 173). ἐν ist dabei örtlich zu verstehen, "im Sinne einer für die Existenz des Menschen wesentlichen Ortsangabe" (ibid. 73).

26. Schnackenburg betont in einem Exkurs (HThK Joh 2 265-281) folgende Aspekte des joh Wahrheitsbegriffs: die christologische Bestimmung (Jesus bringt und ist selbst die Wahrheit, vgl. 8,40; 14,6); die soteriologische Ausrichtung (die Wahrheit ist heilvolles, offenbares Kommen Gottes zu den Menschen, vgl. 1,14.17; 14,6); die existentielle Verpflichtung (Tun der Wahrheit, vgl. 3,21; 1 Joh 3,18; Wandel in der Wahrheit, vgl. 1 Joh 3,4) und den dualistischen Grundtenor (wesensmässige Scheidung, vgl. 8,41: aus der Wahrheit - aus der Lüge; 18,37; 1 Joh 2,21; 3,19).

27. Bultmann, ThWNT 1 711-713.

28. Das Futurum "wird euch frei machen" beschreibt den Wechsel von der Todesverfallenheit in den Lebensbereich Gottes als Verheissung (Schnackenburg, HThK Joh 2 261).

29. Bultmann, KEK Joh 333.

30. Lona, Abraham 212.

31. Käsemann, Wille 99f: "Man kann sich gegen die Gegenwart Gottes im Wort mit der Berufung auf die Väter und früheres Heilsgeschehen wehren. Man kann sich gegen den prophetischen Zugriff des Geistes im Lager der Religiosität verschanzen ... . Dann werden Heilsgeschichte und Heilmittel zum Bollwerk des frommen Menschen gegen den Schöpfer, den man täglich neu nötig hat."

Es bleibt noch ungeklärt, wer in Jesu Gedankengängen der Vater der Juden ist. "Aber die Juden spüren, dass darin ein ihr Selbstverständnis bedrohender Verdacht oder gar ein ihre heilsgeschichtliche Stellung gefährdender Vorwurf steckt, den sie sich aber nicht recht erklären können."<sup>43</sup> Sie wollen jedoch eine allenfalls bedrohliche Konsequenz aus V.41a ("Ihr tut die Werke eures Vaters") unterlaufen, indem sie ihre Abrahamabstammung durch die Gotteskindschaft präzisieren und sie darin verankern (V.41b).<sup>44</sup> Auf dieser neuen Gesprächsebene können nun in Entsprechung zum Tun der Werke Abrahams offen die Liebe zu Jesus und die Hörbereitschaft auf sein Reden als Kriterien dieses Anspruchs abgehandelt werden (vgl. die V.39b entsprechenden Thesen V.42 und V.47a).<sup>45</sup>

Die ganze aufgestaute Spannung entlädt sich in V.44: "Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel."<sup>46</sup> Diese schreckliche Enthüllung, die sich gemäss der hier verstärkt durch Elemente der jüdischen Vertretungslehre, was den Aspekt der Rechtmässigkeit hervorkehrt. Vgl. de Jonge, Stranger 141-147; Bühner, Gesandte 262-267.424; Lona, Abraham 220f.

43. Schneider, ThHK Joh 181.

44. Vgl. Lona, Abraham 277; Layman, Use 15f. - Die vorausgeschickte Bemerkung der Juden, sie stammten nicht aus der Hurerei, ist wahrscheinlich keine jüdische Polemik gegen die Geburt Jesu (gegen Brown, John 357). Denn "[d]ie Auseinandersetzung mit dem Judentum im Johannes-Evangelium bezieht sich hauptsächlich auf die Messianität Jesu, seine Geburt und seine Eltern sind bekannt (6,42!)" (Lona, Abraham 275). Näher liegt ein Zusammenhang mit Abraham als Begründer des monotheistischen Glaubens (Anh. § 12). Wo die religiöse Herkunft der Juden in Frage gestellt ist, werden sie in die Gefahrenzone zur Hurerei des Götzendienstes gedrängt (Hos 1,2; 2,6 LXX; Ez 16,23). Vielleicht soll man die Bemerkung auch nur als Betonung der legitimen Abstammung von Abraham auffassen: Ihre Gliedschaft am erwählten Volk ist nicht befleckt durch einen zweifelhaften Stammbaum.

45. Anders als in V.39b (vgl. Anm. 38) ist dieser Konditionalsatz ein reiner Irrealis. Im Unterschied zur Abrahamabstammung/-kindschaft liegt die Gotteskindschaft klar ausserhalb des Möglichen. Dafür hat sich der Hass gegen Jesus zu stark bekundet.

46. Grammatisch wäre die einfachste Lösung, mit "Vater des Teufels" zu übersetzen. Gnostische Exegeten haben dies im Blick auf den atl. Gott auch getan (Brown, John 357f). Dem bisherigen Gedankengang entspricht es besser, "des Teufels" als Apposition zu "Vater" zu nehmen. "Aus dem Vater" wäre ein letztes Zurückhalten der eigentlichen Lösung (vgl. V.38b-41a), die dann mit der Nennung des Teufels erfolgt (vgl. 1 Joh 3,8.10.15). - Der Hinweis auf den "Menschenmörder" hat bezüglich Joh 8,44 die Frage hervorgerufen, ob damit nicht auf Kain verwiesen werden soll (Gen 4,8; vgl. 1 Joh 3,12; Reim, "Teufelskinder" 619-624). Kain entsprang einem Ehebruch Evas mit dem verstellten Teufel (PRE zu Gen 4,1). Diese These bringt interessante Berührungspunkte mit dem joh Text. Sie ist aber mit der Hypothese belastet, dass schon auf dem Weg von der Kain-Legende in das Joh diese durch Unkenntnis entstellte wurde. - Am besten ist es also, mit Bultmann, KEK Joh 241f und Schnackenburg, HThK Joh 2 287 verkürzte Redeweise anzunehmen. Vgl. Lord, Abraham 269; Lona, Abraham 278-286.

folgten Hypothese als joh Weiterbildung des Schimpfworts von der "Schlangenbrut" (Mt 3,7b) verstehen lässt,<sup>47</sup> muss im grösseren Horizont der joh Soteriologie gesehen werden: In der Sendung des Sohnes hat Gott seine Wahrheit zur Rettung der Menschen in den Kosmos der Lüge und des Todes gepflanzt. In der dadurch ausgelösten Krise muss die Entscheidung für oder gegen Gott an diesem Gesandten und seinem Wort fallen. Hier tun sich Abgründe auf, werden Ursprünge aufgedeckt. Die wahre Zugehörigkeit des Menschen oszilliert eigenartig zwischen Prädestination und Entscheidung: Die uranfänglichen Vaterschaften - ob aus Gott oder dem Teufel - zeigen sich in der Reaktion auf Jesus; in der Reaktion auf Jesus gruppieren sich Menschen um Vaterschaften und bekommen ihre Uranfänge zugewiesen - ob aus Gott oder dem Teufel.<sup>48</sup> Angesichts solcher Zugehörigkeiten, deren Lebensregungen mächtig zu einem entsprechenden Tun drängen, verblasst körperliche Abstammung zur Bedeutungslosigkeit. **Wahre Kinder Abrahams**, die zugleich wahre Kinder Gottes sind, **lieben Jesus und hören auf ihn**.

### 3.4.3 Joh 8,48-59

In diesem Abschnitt treibt das Streitgespräch seinem Höhepunkt zu und endet zugleich in völliger Sprachlosigkeit. Die krönende Selbstoffenbarung Jesu (V.58) findet ihre Antwort in tätlicher Gewalt (V.59).<sup>49</sup> Der Neueinsatz V.48 ist gleichzeitig die jüdische Reaktion auf V.44-47: Es bestätigt sich ihnen der Verdacht, dass Jesus ein Samariter und Besessener ist.<sup>50</sup> Weitere Verflechtun-

47. Die Weiterbildung dürfte bei der Schlange als Bild für den Teufel eingesetzt haben (Gen 3; Offb 20,2). Dabei wird sein Charakter als prophetisches Schimpfwort grundlegend verwandelt: Der Ausdruck ist jetzt dualistische Wesensbestimmung. Die nächsten Parallelen zu solchen Aussagen finden sich in Qumran (vgl. Leistner, Antijudaismus 51-56.145).

48. Grässer, "Teufelssöhne" 79f: "Die Kennzeichnung der Juden als Teufelssöhne ist eine der theologischen Reflexion des vierten Evangelisten entsprungene historische Konkretion seines Dualismus, mit dessen Hilfe er die Krisis-Funktion des Logos als des Offenbarers herausarbeitet. Durch diese Krisis wird die Welt gespalten in Licht und Finsternis, Leben und Tod, Glaube und Unglaube, Gott und Teufel. Das Phänomen des jüdischen Unglaubens aber wird auf dieser hohen Ebene theologischer Reflexion zum Demonstrationsobjekt für eben diese Krise, die die Juden auf die Seite des κακοῦ gestellt hat."

49. Nach Lona, Abraham 392f verhärtet sich in 8,48-59 der feindlich-ablehnende Ton des vorigen Abschnitts zur Inkommunikabilität. Die Ratlosigkeit mit Jesu Sprachsystem zeigt sich in V.52b und V.57. Mit V.58 wird die Sprachlosigkeit unüberwindbar.

50. Das Schimpfwort "Besessener" hat synoptische Parallelen (Mk 3,22-27; Mt 12,22-30 par. Lk 11,14-23 = Q). Rätselhaft ist der Vorwurf "Samariter". Als Schimpfwort erscheint er später in bSot 22a. - Vgl. Schnackenburg, HThK 2 293; Schneider, ThHK Joh 183. - Lona, Abraham 290: "Jesus begegnet einer

gen mit dem Vorhergehenden zeigen die durchdachte Kompositionsarbeit und lassen die bekannten Themen, die um die Sendung Jesu und seine Stellung zu Gott kreisen, fortwirken: V.51 greift auf V.31 zurück, V.54b auf 41b und V.55 auf V.44. Inhaltlich schliesst sich erst mit diesem letzten Teil der Kreis: die angedeutete Differenz zwischen Abraham und Jesus (V.31-36) und deren Zuordnung zueinander (Werke Abrahams, die auf Christus weisen; V.37-47) blieben unklar. Sie sind das Hauptthema dieses letzten Unterabschnitts. Inhaltlich bleibt Joh also bei der begonnenen Sache, den nach seinem Verständnis vagen (und darum geheimnisvoll vielsagenden) Täuferspruch gemäss seiner, d.h. des vierten Evangelisten, Theologie zu exegesieren. Formal greift er zu diesem Zweck zu neuen Motiven und sprachlichen Mitteln.

Mit V.51 kehrt Jesus zu seiner anfänglichen Absicht zurück (V.31). Er bietet erneut das Heil an. "Im Glauben an das Wort Jesu wird die Macht des Todes zunichte gemacht, obwohl sie noch in Erscheinung tritt und in der menschlichen Erfahrung weiterhin anwesend ist."<sup>51</sup> Jesu Worte sind Geist und Leben (6,63), wie er selbst die Auferstehung und das Leben ist (11,25f; 14,6). Die Juden wiederholen Jesu Ausspruch im Zeichen des Unglaubens. Der Wechsel von  $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\upsilon$  auf  $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$  verrät ihr Missverständnis, als habe Jesus von unvergänglichem irdischen Leben gesprochen.<sup>53</sup> Zwar ist die Vorstellung von der Verschonung vor dem Tod jüdischem Denken nicht fremd,<sup>54</sup> aber **Abraham starb** (Anh. § 34).<sup>55</sup> Die Art, wie die Juden die Frage formulieren, ob Jesus denn grösser sei als Abraham, setzt eine negative Antwort wie selbstverständlich voraus.<sup>56</sup> Der Vorwurf der Selbstüberhebung folgt auf dem Fuss (V.53):

Menge, die ihn als religiös fremd und feind, bzw. als Verkörperung der Abgötterei und der Besessenheit betrachtet."

51. Lona, Abraham 226.

52. Der zweite Ausdruck findet sich nicht im AT. Vgl. jedoch Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27; Hebr 2,9. - Die sprachliche Nuancierung, die ein sachliches Missverständnis der Hörer signalisieren soll, lässt sich lexikalisch nicht nachweisen. Sie legt sich aber schlicht deswegen nahe, weil die Formulierung überhaupt verändert wird, und weil Missverständnis und Unverständnis eine wichtige Rolle dabei spielen, das Gespräch weiter voran zu treiben.

53. So Schnackenburg, HThK Joh 2 295; Lona, Abraham 226; Leroy, Rätsel 80.

54. Z.B. im Falle Henochs und Elijas (4 Esr 6,26).

55. Vgl. Sach 1,5. - Lindars, John 333: "Abraham is mentioned, partly because his sanctity was such that, if anyone might escape death, he should certainly have done so."

56. Zur Frage "Bist du grösser ..." vgl. 4,12; 5,36; 10,29; 14,28. In den genannten Texten deutet  $\mu\epsilon\lambda\lambda\omega\upsilon$  auf den Abstand zwischen menschlicher Begrenztheit und göttlicher Machtfülle.

"Nur Gott ist der ewig Lebende und Lebendigmachende ... , und Jesus nimmt für sich in Anspruch, durch sein Wort die Menschen vor dem Tod zu bewahren. Damit greift er in göttliches Präservatrecht ein und stellt sich über alle Menschen an die Seite Gottes."<sup>57</sup> Auf die eigentlich nur rhetorische Frage der Juden gibt Jesus eine unerwartete Antwort: "Abraham, euer Vater, frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte. Und er sah und freute sich" (V.56). Die Bedeutung dieses Verses für das Abrahamthema nötigt zu einer eingehenden Untersuchung.<sup>58</sup>

(a) Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν  
(c) τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν

(b) ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ  
(d) καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη

Der erste Satzteil (Glieder a-c) vermittelt den Eindruck eines Sich-Ausstreckens nach einem verheissenen frohen Ereignis. Der zweite Satzteil (Glieder d, das mit b einen Chiasmus bildet) hält mit protokollarischer Kürze die vollendete Tatsache fest. V.56 hat zwei Hauptmotive: die **Schau** und die **Freude** Abrahams, wobei das zweite sachlich vom ersten abhängt.

Was ist mit der **Schau** gemeint? TanhB VI,3,§20 liefert einen wichtigen Hinweis, obwohl in dieser Stelle nicht von Abraham die Rede ist. Die Deutung des Psalmwortes "Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen ..." (**Schau**) ist, dass der **Messias** der grosse Berg sei. Er sei **grösser als die Väter**. Gleichzeitig wird die Jesajastelle von den Füßen der **Freudenboten** zur Deutung der Stelle beigezogen. - Auf eine solche Aussage will Joh ganz offensichtlich hinaus. Wie aber lässt sich das durch die Abrahamtradition aussagen? Es stehen verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung. Am nächsten liegt die weitverbreitete Vorstellung von **Abraham als Visionär** (Gen 15,12-21; Anh. § 32). Als mögliche (aber viel weniger wahrscheinliche) Variante steht das Motiv der **Himmelsreise** zur Verfügung (Anh. § 33). Probleme ergeben sich dadurch, dass das Motiv der Freude nicht in die genannten Vorstellungen passt. Es ist darum weiterzufragen, ob sich Joh vorstellt, dass (vielleicht in deutender Aufnahme des Auferstehungsstreits) Abraham **vom Jenseits aus** die Heilsvorgänge auf Erden mitverfolgt (vgl. TestLev 18,14; äthHen 70,4; Anh. § 36). Denkbar ist auch, dass Abraham bei der **Opferung Isaaks** und der Auffindung des Widders (Anh. § 22) Ausschau halten durfte auf die Vollendung der Wege Gottes,<sup>59</sup> oder dass Schau und Jubel im Rahmen der **Anbetung** der Seele Abrahams vor Gott stattfindet

57. Schnackenburg, HThK Joh 2 296.

58. Zum Folgenden vgl. Lona, Abraham 205f.228-232.292-313.

59. Die patristische Isaak-Jesus-Typologie würde eine solche Deutung stützen. Der Deutung der joh Stelle steht dabei allerdings im Wege dass der vierte Evangelist die "Stunde" der Kreuzigung (also der "Opferung" Isaaks-Jesu; vgl.

(vgl. 12,41; Anh. § 33). Die beiden zuletzt genannten Möglichkeiten sind aber weniger wahrscheinlich, weil sie sich in der spezifischen Form viel seltener finden als die anderen.

Viel ernster ist im Hinblick auf das Satzglied b zu prüfen, ob nicht die Ankündigung der Schau des Tages Jesu im Zusammenhang mit der **Geburt Isaaks** steht. Denn dorthin gehört auch das Motiv der **Freude** (vgl. Jub 16,10-31; Anh. 22). Dieses geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf das "Lachen" bei der Ankündigung der Geburt Isaaks (Namensdeutung; vgl. Gen 17f; Anh. § 19) zurück. "Der Tag Isaaks hätte dann in Abraham die freudige Hoffnung auf den Tag des Messias ausgelöst."<sup>60</sup> ἀγαλλίασαι bezeichnet in der LXX, besonders in den Psalmen, die "kultische Freude, die Gottes Hilfe und Taten feiert und preist".<sup>61</sup> Als "jubelndes und dankendes Lobpreisen",<sup>62</sup> findet es sich im NT<sup>63</sup> und im Zusammenhang der Vorstellung von der endzeitlichen Auferstehung der Gerechten, besonders der Väter (Anh. § 35).

Der Ausdruck "**mein Tag**" (Satzglied c) hat keine echte Parallele.<sup>64</sup> Sicher sind Aspekte der Rede vom "Tag Jahwes" (vgl. Am 5,18)<sup>65</sup> und vom "Tag des Messias" (4 Esr 13,52) in das Motiv eingeflossen. Es dürfte sich um eine joh Weiterbildung des synoptischen "Tag des Menschensohnes" (Mk 13,32; Mt 7,22; Lk 17,22.26.30; 21,34 u.ö.) im Zusammenhang mit der Vorstellung von der Gegenwart Christi als vorweggenommenem Eschaton handeln: Der joh "Tag Jesu" ist der Ort in der Geschichte, an dem die ewige Herrlichkeit und Gegenwart des Sohnes (vgl. 12,41) "voll Gnade und Wahrheit" (1,14) in die Zeit tritt und der Welt zum Heil gegeben wird (3,16).

Die Phrase "und er sah und freute sich" (Glieder d), dessen Verben im Aorist die Bestimmtheit der vollendeten Tatsachen unterstreicht,<sup>66</sup> findet sich refrainartig variiert bei freudigen Ereignissen (1 Sam 19,5; Jes 66,14; Sach 4,10; Mt 2,10; Lk 23,8; Joh 20,20; Apg 11,23; Phil 2,28). Beachtung verdient der

---

7,30 8,20; 12,23; 13, u.ö.) vom "Tag Jesu" (8,56) unterscheidet.

60. Schnackenburg, HThK Joh 2 298.

61. Bultmann, ThWNT 1 19.

62. Ibid.

63. Vgl. 1 Petr 1,6.8; Offb 19,7; ferner: Mt 5,12; Lk 1,14.44; Apg 16,34.

64. Allerdings ist "der Tag" in Joh 2,19.20; 14,20; 16,23.26 religiös bedeutungsvolle Zeitangabe und hat in 6,39.40.44.54; 11,24 (Auferstehung) und 12,48; 1 Joh 4,17 (Gericht) eschatologische Dimensionen.

65. Vgl. von Rad, ThWNT 2 946-494.

66. Conzelmann, ThWNT 9 361.

(8,34-36). Und: Abraham gehört der vergänglichen Menschenwelt an. Nur in Jesus begegnet der heilschaffende Gott (8,58). (3) Was ist die "Frucht würdig der Busse", das Werk Abrahams? Wiederum zwei sich steigernde Antworten: Die Werke Abrahams deuten auf die Bereitschaft, die/den Gottesboten aufzunehmen und auf sein Wort zu hören (8,39b-40). Und: Abraham jubelte dem "Tag Jesu" entgegen, der alle Hoffnungen und Heilserwartungen in der Geschichte erfüllen würde (8,56). Als sterblicher Mensch ist Abraham also von Christus geschieden, als Zeuge ist er mit ihm verbunden. (4) Was bedeutet das Schimpfwort "Schlangenbrut"? Antwort: Es bedeutet, dass sich die, welche den einzigartigen Gesandten und Sohn Gottes verwerfen, als Abkömmlinge der "alten Schlange", des Teufels, herausstellen (8,44). - Gerade diese letzte Antwort macht klar, warum für Joh nur das **Bewährungsmodell** zur Deutung Abrahams in Frage kommt: Sein Entscheidungs dualismus ist von seiner inneren Struktur her das radikalisierte Bewährungsdenken, das in Jesus, seinem Anspruch und seinem Wort allein das Kriterium der Zugehörigkeit zu **Gott** hat. Die Terminologie der Abrahamtradition leistet in Joh 8 Hilfestellung dabei, diese letzte Antwort zu formulieren.

Das eben Gesagte führt auch schon zur Antwort auf die Frage, warum Joh das Traditionsstück sozusagen dem Täufer weggenommen und Jesus zugesprochen hat: Das Joh Denken ist so exklusiv christozentrisch, dass alle Offenbarung nur durch Jesus erfolgen kann. Die Christozentrik ist zudem der Grund dafür, dass Joh nicht wie Paulus das Rechtfertigungsgeschehen in die Zeit Abrahams vorverlegen kann. Für ihn überbrückt Abraham die zeitliche Distanz in der visionären Schau, bezeugt das Heilsgeschehen im "Jetzt" des geschichtlichen Auftretens Jesu. Für Paulus ist die Geschichte der Ort der Verheissung Gottes. Für Johannes ist die Geschichte der Ort der Offenbarung des Logos.<sup>80</sup> Der Preis den Joh für seine besonders ausgeprägte Christozentrik zahlt, ist, dass die geschichtliche Dynamik, die bei Paulus durch den Verheissungs-Erfüllungsbogen wirksam ist, praktisch zum Erliegen kommt. Geschichte lagert sich quasi räumlich um den "Tag Jesu". Aus den peripheren Räumen weisen verschiedene Gestalten und Grössen (z.B. die Schrift) auf dieses Zentrum. Auch bei Lk ist die Zeit Jesu die "Mitte der Zeit". Aber bei ihm erstreckt sich die Geschichte linear und ist nicht konzentrisch um die Mitte angeordnet.

Joh hat für seine Deutung des Täuferspruchs den Verheissungssohn-Topos (Gal 4) aus der Abrahamtradition übernommen. Auch findet sich bei ihm die Zeugenfunktion Abrahams, die im Auferstehungsstreit (1,3) und in der Lazarusgeschich-

---

80. So Lona, Abraham 368.

dern die Begründung der Macht Gottes, das Geschick seines Volkes zum Heil zu wenden. Darum geht es also in V.58: **Abraham** hat Teil am **geschöpflichen Werden und Vergehen**. **Jesus** hat Teil am **ewig gegenwärtigen Sein Gottes** und heilvollen Dasein Gottes bei seiner Welt. Die atl. Aussagen, die "als Offenbarungsformeln sowohl Gottes Unweltlichkeit, seine Ueberlegenheit über alles Geschöpfliche, Zeitliche und Geschichtliche, als auch zugleich seine Nähe, sein Dasein bei aller Geschichte zum Ausdruck bringen wollen, finden gleichsam in Christus selber ihre 'Erfüllung!'"<sup>77</sup> Mit dieser Aussage ist eine unüberbrückbare **Distanz** festgelegt. Sie kommt in Dimensionen in den Blick, wie sie zwischen dem - unstrittig erhabenen und ehrwürdigen - **Vater Abraham** und dem liegen, "in welchem ... der Gott der Väter, der **Gott Abrahams**, Isaaks und Jakobs, nahe ist, um seine Heilsverheissungen wahrzumachen."<sup>78</sup> Gleichzeitig behält V.56 seine Bedeutung: "Abraham ist der erste grosse **Christuszeuge**."<sup>79</sup>

In dieser abschliessenden Offenbarung Jesu sehen seine Gegner nur das letzte Indiz der Gotteslästerung. Sprachlos heben sie Steine auf, um im Namen Gottes das Urteil zu vollstrecken (Lev 24,16). Aber Jesu Geschick ist ihnen nicht in die Hand gegeben (vgl. 8,20; 19,11). Geborgen im Gehorsam des Sohnes gegen den Vater wird er ihrem Zugriff entzogen.

### 3.4.4 Ein johanneisches Abrahambild?

Die einleitend aufgestellte Hypothese, dass es sich in Joh 8,31-59 um eine Reflexion über die Täuferpredigt handelt, hat sich durch die Exegese erhärten lassen. Das Ergebnis dieser theologischen Weiterarbeit kann man nun kurz zusammenfassen. Der vierte Evangelist legt sich Teilfragen aus dem Ueberlieferungstück vor und gibt vertiefende Antworten darauf, die von seinem Denk- und Redestil geprägt sind: (1) Was bedeutet das jüdische Bekenntnis zu Abraham? Antwort: Es ist ein Anspruch auf Freiheit als Inbegriff des Heils schlechthin (8,33). (2) Warum ist dieses Bekenntnis falsch und wird zurückgewiesen? Zwei sich steigernde Antworten: Nur "der Sohn" kann wirklich freimachen

---

77. Blank, Krisis 246.

78. Schnackenburg, HThK Joh 2 301. - Lona, Abraham 328: "Die Reflexion um die überzeitliche Dimension der Figur Jesu führt zu der Feststellung, dass Abraham sein Auftreten miterleben konnte. Damit wird nicht nur die Gegenüberstellung Jesus-Abraham entschieden, sondern es geschieht auch in einer Form, bei der Abraham völlig auf Jesus hingeeordnet ist." - Nur so verfällt Abraham nicht dem Verdikt von 10,8: "Alle die vor mir gekommen sind, waren Diebe und Räuber."

79. Schneider, ThHK Joh 185. - Auf das Zeugenmotiv wird im Anschluss an die Zusammenfassung noch kurz eingegangen.

Erwiderung an Jesus ersetzen sie das Wort ὄδεν, das im Munde Jesu ein visionäres, bzw. jenseitiges Schauen meinte, durch ὄραν, was auf ein gewöhnliches irdisches Sehen deutet.<sup>70</sup> Gleichzeitig werden Subjekt und Objekt des Sehens gegeneinander vertauscht, weil "[d]er Stammvater ... doch nicht nach ihm (Jesus) Ausschau halten"<sup>71</sup> wird.

Mit der Bemerkung zu Jesu Lebensalter spielen die Juden Jesus aber die Möglichkeit für eine feierliche Amen-Deklaration zu, die der Schlussstein auf sein bisheriges Selbstzeugnis<sup>72</sup> ist: "Ehe Abraham war bin ich" (V.58). Vordergründig begegnet diese Aussage dem Einwand der Juden in dem Sinn, dass seine Zeit tatsächlich zurückreicht bis vor Abraham. Der "semantisch sinnlose Satz"<sup>73</sup> drängt aber darauf, tiefer ergründet zu werden. Nach dem πρὶν mit Infinitiv Aorist wäre ein Imperfekt zu erwarten. Der Satz erfüllte auch so die Aufgabe einer zeitlichen und rangmässigen Vor- und Nachordnung der beiden Gestalten (vgl. 1,30).<sup>74</sup> Selbst dem Gedanken einer Präexistenz wäre im Grunde damit Genüge getan, wenn sie im Rahmen der jüdischen Messiasvorstellungen bliebe.<sup>75</sup> Hier aber steht in unbehauener Fremdheit ein ἐγὼ εἶμι. Diese beiden Wörter verdichten sowohl die Sendungsaussagen (8,24; 13,19; vgl. Tob 12,20) als auch die Bildworte und lassen die göttlichen Selbstoffenbarungsformeln des AT anklingen.<sup>76</sup> Nicht Seins- und Ewigkeitsspekulation ist deren Sinn, son-

intended than to point to the contrast between a short life-time and the great interval separating Jesus and Abraham."

70. Vgl. Lona, Abraham 232. Wiederum lässt sich diese Nuancierung nicht lexikalisch erklären (vgl. Anm. 52), sie ergibt sich aus dem Gesprächsgang.

71. Leroy, Rätsel 87. - Damit ist die textkritische Entscheidung zugunsten von καὶ Ἀβραάμ ἐώρασας und gegen καὶ Ἀβραάμ ἐώρασέν σε gefallen. Barrett, John 352: "The reply of the Jews ... differs from the statement of Jesus because, assuming the superiority of Abraham (v 53), they naturally think of Jesus seeing Abraham (if such a thing were possible)!"

72. Zum Selbstzeugnis Jesu im Joh vgl. Strathmann, ThWNT 4 505; Beutler, Martyria 268f.

73. Lona, Abraham 392f.

74. Die Veränderung gegenüber 1,30, die mit der Formulierung in 8,58 gegeben ist, legt den Schluss nahe, dass Joh die Gottesanrede "Gott Abrahams ..." (Anh. § 6) im Sinn hat und darum an Ex 3,14 anknüpft.

75. Odeberg, Gospel 308.

76. Der Zusammenhang mit den Selbstoffenbarungsformeln lässt sich zwar nicht lückenlos demonstrieren, liegt aber sehr wahrscheinlich vor. Das dtjes יְהוָה liegt sprachlich und sachlich nahe (vgl. I. Wieser, I am God 7-22). Da aber in Joh 8,58 vermutlich die Formel "Gott Abrahams ..." assoziiert wird, ist Ex 3,14 wahrscheinlich der Anknüpfungspunkt für Joh (vgl. Anh. 74). Das Fehlen jeder Ergänzung durch Partizipien, die das griechische Sprachempfinden nahelegt, unterscheidet Joh 8,58 von den joh Bildreden mit ἐγὼ εἶμι ... .

Zusammenhang von Sehen, Freude und **Bezeugen** in 1 Joh 1,1-4 und von Freude und Zeugnis in Joh 3,28f.

Wie aber spielen diese Elemente in Joh 8,56 zusammen? Fest steht nur soviel, dass mit den Stichwörtern "**sehen**" und "**sich freuen**" bekannte und **typische Vorstellungen zu Abraham** anklingen, und dass für Joh ein enger **Zusammenhang** zwischen "**Sehen**", "**Glauben**" und "**Zeugnisgeben**" besteht.<sup>67</sup> Bedingt durch die inhaltliche Füllung des Begriffs "Tag Jesu" wird das Motiv des **endzeitlichen Heilsjubels** auf das geschichtliche Wirken Jesu vor dem Hintergrund der Ewigkeit bezogen. Das Verhältnis der Satzglieder a-c zu Satzglied d gibt den Eindruck eines Zeitintervalls zwischen Ankündigung und Verwirklichung der Schau. Man kommt so letztlich auf 2 Grundvarianten der Deutung, die ggf. mit den oben genannten weiteren Varianten abgewandelt werden können: (1) Abraham wurde eine **Vision** der Heilsvollendung angekündigt und gewährt (vgl. Gen 15). (2) Die Schau wurde bei der **Geburt Isaaks** angekündigt und Abraham jetzt im **Jenseits** (vom Jenseits aus) gewährt. - Eine sichere Entscheidung ist wegen der Kürze der Belegstelle nicht möglich. Für (2) spricht, dass die Motive von Schau und Freude dabei enger zusammenstehen. Für (1) spricht einerseits, dass im Hinblick auf V.58, wo mit der begrenzten Lebenszeit Abrahams argumentiert wird, der Gedanke eines jenseitigen Lebens Abrahams nicht ins Spiel gebracht wird, andererseits eine ähnliche Vorstellung in bSan 38b: Adam habe sich gefreut, als Gott beim Zeigen des Zukünftigen an die Generation des Rabbi Aquiba kam, wegen dessen Toragehorsams.

Die Aussage von V.56 wird von der verbleibenden Unsicherheit nicht verstellt: "Abraham wusste sich nicht selbst als Erfüllung des Heilswaltens Gottes und als das Mass für die Grösse göttlicher Offenbarung, sondern er schaute aus nach der Erfüllung im Messias und will also selbst an dem Grösseren gemessen sein."<sup>68</sup> In der Freude Abrahams liegt eine Beschämung für die Juden und eine Warnung an sie in ihrem tödlichen Hass gegen den, welchem ihr Stammvater entgegenjubelte.

Die ärgerliche Rückfrage in V.57 dokumentiert den Unwillen der Gegner Jesu, sich auf das Gehörte einzulassen. Im Anbetracht des vergleichsweise geringen Lebensalters Jesu<sup>69</sup> halten sie seine Aussage von V.56 für unsinnig. In ihrer

67. Hahn, "Sehen" 126-130. Ibid. 140 spricht Hahn von einer "Horizontverschmelzung": In das Sehen der gegenwärtigen Heilswirklichkeit sei ein Sehen des verherrlichten Herrn eingeschlossen. Vgl. Lührmann, Glaube 64.

68. Bultmann, KEK Joh 247.

69. Barrett, Joh 352: "Probably fifty is a round number, and no more is

## ZUSAMMENFASSUNG

1. Die Ergebnisse der Untersuchung über die ntl. Abrahamvorstellungen, wie sie in den **Zusammenfassungen** zu den einzelnen Abschnitten und Kapiteln formuliert wurden, müssen hier nicht mehr im Detail rekapituliert werden. Man kann sie leicht auffinden und sich über das dort Gesagte orientieren.<sup>1</sup> Unbedingt zu beachten sind auch die **thematischen Zusammenstellungen** von den Motiven der ntl. Abrahamtradition am Ende der entsprechenden Paragraphen des **Anhangs**. Dort (S.153fAnm. 2) findet sich auch ein Ueberblick über die **atl. Zitate** aus den Abrahamerzählungen, bzw. **indirekte Bezugnahmen** darauf.

2. Die Untersuchung orientierte sich immer wieder an zwei markanten **Deutemodellen** zur Abrahamtradition, die aus dem AT und Judentum übernommen wurden.<sup>2</sup> Sie halfen mit, den Blick für die formale Leistungsfähigkeit und Aussageintention eines Textes, bzw. die Formzwänge, die u.U. darin wirksam sind, zu schärfen.

Das **Bewährungsmodell** setzt bei einem bestimmten Verhalten oder Handeln Abrahams als Urdatum ein. Die Vorstellung von Abraham als Stammvater des Gottesvolkes kommt dabei so zum Tragen, dass sich in der Entsprechung zu diesem Verhalten oder Handeln entscheidet, ob jemand ein wahres τέκνον τοῦ Ἀβραάμ ist oder bloss σπέρμα Ἀβραάμ.<sup>3</sup>

Das **erwählungsgeschichtliche Modell** setzt bei der Erwählung Israels in Abraham ein, wobei es um die Frage der Legitimität der Abstammung geht, die durch Verheissung und Bund zu einer theologischen Grösse wird. Kritische Entwicklungen innerhalb der Geschichte Israels oder die Frage der Einbeziehung der Heiden in das Gottesvolk gehen in diesem Modell grundsätzlich vom Urdatum der Erwählung Israels aus. Die Terminologie kreist um ein inhaltlich neutrales τέκνον oder σπέρμα, welches durch τῆς ἐπαγγελίας ο.ä.

---

1. Vgl. bes. S.79-86 (zu Paulus); S.96-98 (zu Mt); S.108-112 (zu Lk); S.126-128 (zu Hebr); S.145-147 (zu Joh).

2. Vgl. S.35 und Anh. § 1.

3. Ueberlegungen bezüglich der Zuordnung von Texten und Gesamtentwürfen zum Bewährungsmodell finden sich auf S.7,95 (zu 1.1); S.24f (zu 1.7); S.34f (zu 1.9); S.36,79-81 (zu Paulus allgemein); S.39 (zu 2.1); S.43,50 (zu 2.2); S.61,66f (zu 2.4); S.92,93 (zu 2.7); S.127f (zu 3.3); S.146 (zu 3.4).

näher qualifiziert wird.<sup>4</sup>

Es liessen sich aber auch Fälle nachweisen, in denen es zu einem **Uebergreifen** des einen Deutemodells in das jeweils andere kommt. Die Frage nach dem Sinn oder gar der Notwendigkeit einer solchen Vermischung ist ein nicht unwesentlicher Aspekt der Frage nach der christlichen Deutung der Abrahamtradition anhand der eben beschriebenen Modelle.<sup>5</sup>

3. Was aber ist der Sinn der urchristlichen Auseinandersetzung mit der Abrahamtradition? Das zentrale Anliegen ist offenkundig: **den ursprünglichen Gotteswillen im Erwählungsakt (Abraham) für Jesus Christus und die im Glauben an ihn gegründete Gemeinschaft zu reklamieren.** Mit der legitimen Teilhabe am Anfangsgeschehen ist die Teilhabe am Erbe, an der endzeitlichen Erfüllung von Verheissung und Bund, unlösbar verbunden (Anh. § 39).

Das **Bewährungsmodell** hat in diesem Zusammenhang die Funktion, an der Gestalt Abrahams eine vorbildliche **Stellungnahme zum Christusgeschehen** zu demonstrieren, die als das wesentliche Kriterium für die Gliedschaft am Gottesvolk herausgestellt wird. Das **erwählungsgeschichtliche Modell** hingegen zeigt auf, dass und wie die **Erwählung Israels** im Stammvater schon **auf Christus hin angelegt** ist. Das **Uebergreifen** des einen Deutemodells in das andere beleuchtet Besonderheiten des spezifisch christlichen Umgangs mit atl.-jüdischen Abrahamtraditionen: Das Bewährungsmodell funktioniert nicht mehr im stillschweigend vorausgesetzten Rahmen der nationalen Erwählung Israels. Denn das Christusgeschehen, das im Blickpunkt der Bewährung steht, setzt neue erwählungsgeschichtliche Tatsachen. Diese dringen nicht nur in das Bewährungsmodell ein, sondern stellen in manchen Fällen sogar die eigentliche Spitzenaussage dar (Gal 3). Im Fall des Uebergreifens des erwählungsgeschichtlichen Modells auf das Bewährungsmodell wird deutlich, dass aus ntl. Sicht die Erwählungsgeschichte Israels ihren Sinn nicht autonom in sich selbst trägt. Das Christusgeschehen ist selbst das eine, alles beherrschende Kriterium, an dem nichts und niemand vorbeikommt (Mt, Lk).

---

4. Ueberlegungen bezüglich der Zuordnung von Texten und Gesamtentwürfen zum erwählungsgeschichtlichen Modell finden sich auf S.11f (zu 1.2); S.16 (zu 1.4); S.19 (zu 1.5); S.21 (zu 1.6); S.30 (zu 1.8); S.36.81-83 (zu Paulus allgemein); S.51.55 (zu 2.3); S.68.72.79 (zu 2.5); S.110-112 (zu 3.2).

5. Ueberlegungen bezüglich des Uebergreifens eines Deutemodells in das jeweils andere finden sich auf S. 21 (zu 1.6); S.36 (zu Paulus allgemein); S.39f (zu 2.1); S.48f.50 (zu 2.2); S.55f (zu 2.3); S.69.82 (zu 2.5); S.98 (zu 3.1); S.112 (zu 3.2).

4. Der theologischen Fragestellung (Punkt 3) entspricht eine religionssoziologische Notwendigkeit: die Identitätsfindung der jungen Christenheit. Das Urchristentum löste sich nur schrittweise aus dem Judentum, bzw. wurde erst nach und nach daraus ausgegrenzt und ausgeschieden. Dabei wurde das **Recht auf Geschichte** und die **Daseinsberechtigung** der neuen Glaubensgemeinschaft strittig und eine vitale Existenzfrage.<sup>6</sup>

5. Das im Zusammenhang mit dem Abrahamthema erörterte Problem, wer das legitime Gottesvolk sei und Anrecht auf die Verheissungen habe, was der Sinn des AT sei und wie es in Beziehung stehe zu Jesus Christus, "führte nicht zu einer systematischen Sichtung des A.T., sondern zu verschiedenen unabhängigen Entwürfen".<sup>7</sup>

Aufs äusserste reduziert und nach inhaltlichen Kriterien aufgefächert lassen sich die ntl. Entwürfe zur Deutung Abrahams so skizzieren: Im NT gibt es neben Stellen, die die **Erwählung** Abrahams nur voraussetzen, auch solche, die sie betont nennen, a) um die Alleinigkeit der Gnade Gottes zu beweisen (1.5; 1.6; 2.5), b) um damit die Grundlage für die Bewährung zu liefern (1.8; 3.2; ev. 3.1). Wo die Oeffnung für die **Völker** zentral ist, kann sie a) als Erfüllung der Abrahamverheissung, die ihn als Vater vieler Völker bezeichnet, verstanden werden (2.4), b) als vermittelt durch die die Abrahamverheissung weiterführende Messiasverheissung (wobei in 2.2 der Messias sogar das eine  $\sigma\tau\epsilon\rho\mu\alpha$  ist, in dem die Völker mit den Juden zusammen Heil finden; ev. auch 3.1), c) ansatzweise vielleicht sogar so, dass erst die Eingliederung der Völker in Israel diesen teiltgibt am Segen Abrahams (z.T. wirksam in 2.5; 3.2), und endlich d) als erst durch die Nichtbewährung Israels und die Bewährung der Völker geschaffene (1.1; 3.1; ev. 1.2; z.T.

---

6. Moxnes, Conflict 7: "The Christian church did not suddenly emerge as a totally new entity with a structure of its own. We are becoming more aware of how slow and gradual was the process in which small Christian groups were cut off from the mainstream of Jewish communities and developed a new set of group-commitments. ... [T]his process provoked discussion and theological reflection that almost monotonously focused on the claim to be the true Israel."

7. Michel, Bibel Anh. 214. - Vergleiche zwischen einigen charakteristischen Entwürfen werden in dieser Untersuchung angestellt auf S.66 (Gal 3 - Röm 4); S.75-79 (Gal 3/Röm 4 - Röm 9-11); S.91f (Gal 3/Röm 4 - Jak 2); S.98 (Röm 9-11 - Mt); S.112 (Mt - Lk); S.112 (Röm 9-11 - Lk); S. 121f (Gal 3/Röm 4 - Hebr 7); S.125f (Röm 4 - Hebr 11); S.131.145f (Täuferpredigt - Joh 8); S.147 (Joh 8 - Hebr).

wirksam in 3.2). Bei der **Bewährung** kann der **Glaube** Abrahams das entscheidende Kriterium sein, a) paulinisch verstanden als Bezeugung der reinen Gnade (2.2; 2.4), b) im Sinn von Hebr 11 als Ausharren (3.3.4) oder c) nach Jak 2 als Voraussetzung darauf folgender Gesetzesgerechtigkeit (2.7). Es kann aber auch direkt Abrahams **gerechtes Handeln** sein, a) ethisch verstanden wie im Täuferspruch (1.1); oder b) als Anerkennung des Handelns Gottes wie in Joh 8 (3.4), wobei c) vereinzelt sogar die Tradition von den "Tugenden" Abrahams nachwirkt (2.7; ev. wirksam in 3.4). Endlich dient Abraham auch dazu, die **Vorläufigkeit** des atl.-jüdischen Gottesdienstes und Gottesverständnisses zu markieren, a) geradezu als Zeuge Christi (3.4) und b) in der Anerkennung Melchisedeks als des Ueberwinders des levitischen Priestertums (3.3.3).

6. Die aktuellen Bezüge dieser Untersuchung sind trotz der einleitend festgestellten Grenzen (S.2) mehrfach. Zunächst ist hier das Thema "Kirche und Israel" zu nennen, dessen tragische Wirkungsgeschichte eine schwere Hypothek auf die Schultern der Kirche geladen hat. Gerade die Einsicht in die Vielfalt der ntl. Deutungen Abrahams als Stammvater des Gottesvolkes kann ein Anreiz sein für eine fruchtbare, die gegenüber der Anfangszeit der Kirche veränderte Situation und die geschichtliche Verantwortung mit aufnehmende Beschäftigung mit diesem Thema. Im Gefolge einer solchen innerchristlich-theologischen Klärung kann das Abrahamthema auch Ansatzpunkte für den jüdisch-christlichen Dialog geben. Hier scheint sich besonders der paulinische Entwurf in Röm 9-11 als Grundlage anzubieten, bei dem Israel und die Kirche als theologische Grössen in einem geschichtlich nicht auflösbaren Gegenüber gesehen werden. Leider ist dieser Entwurf mit erheblichen hermeneutischen Problemen belastet (Apokalyptik). Zudem wird auch die Vorstellung der Bekehrung ganz Israels zu Christus (jedoch **nicht** zum Christentum, **nicht** zur Kirche!) von jüdischer Seite als der Gipfel gewaltsamer religiöser Vereinnahmung empfunden.

Des weiteren erweist sich das Abrahamthema als vorrangig geeignet, an ihm die Problemstellungen und Entwürfe für eine ntl. Hermeneutik des AT zu studieren, vor allem auch, weil es deutlicher als andere Themen die religionssoziologische Komponente mit ins Spiel bringt (vgl. Punkt 4).

Daneben darf nicht übersehen werden, wie vom untersuchten Thema her Schlaglichter auch auf sehr spezifische Probleme fallen. Hier sei nur die Frage der Legitimität des protestantischen kirchlichen Amtes angesprochen,

die von katholischer Seite unter Hinweis auf die fehlende geschichtliche Kontinuität (apostolische Sukzession) so grundsätzlich in Frage gestellt wird, dass ökumenische Annäherungen gerade an diesem Punkt immer wieder an harte Grenzen stoßen (vgl. eucharistische Gastfreundschaft, Abendmahls-gemeinschaft u.ä.): Nach Gal 3 gibt es eine theologisch signifikante Kontinuität über geschichtliche Brüche hinweg (die Segensverheissung an den Stammvater **Israels** überspringt die antithetisch gewertete Aera des Gesetzes **Israels** und erfüllt sich in der Geistbegabung der **Heidenchristen**), die sich gegenüber Legitimitätsansprüchen aufgrund geschichtlich aufweisbarer Kontinuität behauptet. - Damit soll nun nicht die Saat neuer Polemiken gesät, sondern ein Modell gegenseitiger Anerkennung ins Gespräch gebracht werden.

Zuletzt muss jedoch noch einmal bei den in Punkt 3 und 4 behandelten Grundfragen nach dem theologischen Status der christlichen Kirche eingesetzt werden: Auch nachdem das Christentum seine Identität theologisch artikuliert und geschichtlich durchgesetzt hat, ja in der westlichen Welt sogar zu einer gesellschaftlich-kulturellen Selbstverständlichkeit geworden ist, kann es sich nicht damit begnügen, einfach da zu sein. Sich seiner Verwurzelung im geschichtlichen Handeln Gottes und in der Verlässlichkeit des Redens Gottes zu versichern, muss ihm ein ständiges Anliegen bleiben. Auch das eigene Reden der Kirche über das Ereignis, das sie hervorgebracht hat und am Erbe des Anfangs und des Endes teilhaben lässt, das Ereignis von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, geschieht in dem für alle urchristlichen wie theologisch weiterführenden Aussagen konstitutiven Wissen, "dass das **neue** Handeln Gottes in Christus und seinen Zeugen der Ausbildung neuer Ueberlieferungen bedarf, aber doch erst im Rückbezug auf die bereits vorliegende Ueberlieferung Gottes seine theologische Eindeutigkeit als Handeln **desselben**, einen Gottes gewinnt."<sup>8</sup>

---

8. Steck, "Damaskusgeschehen" 20.