Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 49 (1993)
Heft: 4

Artikel: Kirche als Gottesvolk? : Überlegungen zu einem Verständnis von Kirche im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Konzeptionen von Gottesvolk, Gebot und Gottesreich
Autor: Willi, Thomas
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878277

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 49 1993 Heft 4

Kirche als Gottesvolk?

Überlegungen zu einem Verständnis von Kirche im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Konzeptionen von Gottesvolk, Gebot und Gottesreich.[1]

Begriff und Vorstellung von Kirche oder Gemeinde im religiösen Sinn kommen im Alten Testament nicht vor. Und wenn heute unter verschiedensten Vorzeichen neu nach Kirche und Gemeinde gefragt wird, stehen meist andere Aspekte als die alttestamentlichen im Vordergrund. Trotzdem gibt es eine innere Verbindung zwischen dem Alten Testament und dem, was das christliche Bekenntnis und die christliche Theologie vielleicht nicht als *ecclesia,* so doch als *notae ecclesiae* beschreiben. Dabei steht das Zeugnis des Alten Testaments in sich selbst. Es sollte nicht vorschnell für anderweitig gewonnene Vorstellungen vereinnahmt werden. Gerade an unsere Thematik ist man oft «zu früh mit neutestamentlich-theologischen Erwägungen» herangetreten.[2] Wenn der Raum für die Kirche heute manchmal eng zu

[1] Überarbeitete und erweiterte Fassung der vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bern am 24. Juni 1992 gehaltenen Probevorlesung. An dieser Stelle sei darum auch ein verbindlicher Dank für die daran angeschlossene eingehende und in manchen Punkten weiterführende und klärende Diskussion zum Ausdruck gebracht. Soweit es anging, ist sie hier berücksichtigt. Einzelne Bausteine zu dieser Untersuchung sind im Rahmen der «Theologischen Arbeitsgemeinschaft» innerhalb der Evangelisch-reformierten Kirche Basel entstanden – auch ihr und der stets lebendigen Auseinandersetzung und dem engagierten Einsatz ihrer Mitglieder seien diese Ausführungen gewidmet.

[2] L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, BWANT IV, 24 (1938) 3. Die Warnung zur Zurückhaltung sollte sich gerade angesichts der kurz danach, nämlich 1941, erschienenen Studie von N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums: Skrifter Utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse (1941) No. 2, als begründet erweisen, die schon in der Einführung festhält: «Am Ziel und Ende der Untersuchung stehen dabei die wenigen Stellen, wo Paulus die Kirche als ‹Israel›, bzw. als ‹Volk Gottes› bezeichnet... Wir müssen deshalb mit der Frage anfangen: Was versteht das AT unter ‹Israel›, bzw. unter ‹das Volk Gottes›?» Praktisch soll also der als gegeben vorausgesetzte Begriff biblisch-exegetisch untermauert werden!

werden scheint – hier ist eine Instanz ausserhalb, die den Ort markiert, in dem Kirche werden konnte und kann. In der Fassung, die es zu Ausgang der persischen und zu Beginn der griechischen Zeit gewonnen hat, steckt das Alte Testament die Dimensionen und die Ziele ab, innerhalb derer sich das jüdische Volk bewegte und entwickelte und dank derer es über das Urchristentum zur Matrix einer Kirche aus Juden und Nichtjuden werden konnte. Das ist der historische und geistesgeschichtliche Aspekt der Sache. Sie hat aber bleibende theologische Relevanz. Etwas von dieser tieferen Sicht des Verständnisses zwischen Kirche und Altem Testament scheint durch, wenn Christian Friedrich Oetinger in seinem «Wörterbuch» davon ausgeht, dass «die Israelitischen Ausdrücke der Schrift der vollkommenste Entwurf sind von dem Geheimnis Gottes und Christi.»[3]

I
Israels Besonderheit liegt nicht im Volksein, sondern in der Gottesbeziehung

1. Weil sich beim herkömmlichen Reden von der Kirche heute unwillkürlich die Assoziation «Drinnen» im Gegensatz zum «Draussen» einstellt,[4] lohnt es sich, sozusagen einmal «aussen» anzusetzen. Wie sieht das Alte Testament die Beziehung zwischen «Peripherie» und «Zentrum»? In einer beliebten Wendung spricht man gern von der Kirche als «Gottesvolk».[5] Die

[3] Vorrede, zitiert bei E. Peterson, Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts: ZSTh 1 (1923) 468–481, das Zitat S. 475. Vgl. noch D. Bonhoeffer, Sanctorum communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930), hier benutzt im Neuabdruck TB 3 (^{3}1960) 85: «Der Begriff der Kirche ist nur denkbar in der Sphäre der gottgesetzten Realität, d.h. er ist nicht deduzierbar.»

[4] Was durch die Erscheinung und die Bezeichnung der Kirchen«aus»tritte nahegelegt wird, hat seit Augustins *«cogite intrare»* eine lange Tradition.

[5] Die Studie von G. von Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, BWANT 47 (1929), die an sich rein auf die Konzeption des Deuteronomiums bezogen ist, steht am Anfang einer Fülle von Literatur. Eine repräsentative Auswahl aus dieser Literatur bei N. Lohfink, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *ʿm JHWH*, in: FS G. von Rad (1971) 275 Anm. 2. Viele Arbeiten kommen allerdings – die oben Anm. 2 zitierte Warnung L. Rosts missachtend – von einem anderen Ansatz her und suchen diesen mit dem Alten Testament zu erhärten, statt umgekehrt vom alttestamentlichen Befund her einmal die gängigen ekklesiologischen Vorstellungen zu hinterfragen und neue Verstehensmodelle zu entwikkeln. Aus dem Bereich der systematischen Theologie fände sich ein solcher Versuch nicht zuletzt durch Dietrich Bonhoeffers Dissertation Sanctorum communio ermutigt (oben Anm. 3).

Schwierigkeiten[6] folgen auf dem Fuss: Wie verhält sich dieses «Gottesvolk» einerseits zum Judentum,[7] andererseits zum Heidentum? Kann sich eine solche Vorstellung überhaupt auf das Alte Testament berufen, und wenn ja, in welchem Sinn? Heute, wo eine nach- und eine unbiblische Redeweise, die aus «Völkern» «Heiden» gemacht hat, zunehmend als «diffamierend»[8] empfunden wird, empfiehlt es sich, auf die zugrundeliegenden hebräischen beziehungsweise aramäischen Begriffe einzugehen.

Hebr. *ʿam* ist keineswegs das, was die Rede vom «(Gottes-)Volk» suggeriert, sich am Nationalitäts- und Volksbegriff des ausgehenden 19. Jhd.s orientierend. *ʿm* visiert nicht den Umfang und damit eine Abgrenzung nach aussen, sondern bezeichnet das *Volk* vorwiegend unter dem Aspekt seines inneren Aufbaus, seiner bürgerrechtlichen und innenpolitischen Struktur»: *ʿam* ist . . . die Mannschaft als politisch massgebender Teil des *gôj*.»[9] *ʿm* kommt im Alten Testament 1868mal vor,

[6] M. Löhrer bemerkt in seinem Aufsatz «Kirche als Volk Gottes» ThBer 3 (1974) 189: «Wenn man dem Volk-Gottes-Begriff seine volle Bedeutung geben will, wenn er Transparenz gewinnen und sich im Leben der Kirche auswirken soll, wird man sehr nüchtern die Schwierigkeiten sehen müssen, die in der heutigen Situation gegeben sind.» Auf katholischer Seite ist das vor allem eine durch das Vaticanum I geprägte, die Laienschaft gegenüber der Hierarchie abgrenzende Redeweise, die sich des Begriffs «Volk Gottes» bedient, vgl. M. Keller, «Volk Gottes» als Kirchenbegriff (1970) 81: «Die Ekklesiologie des I. Vatikanums sieht ‹Volk Gottes› nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Kirchenverständnis und betont dabei die Abhängigkeit und Unterordnung des Volkes gegenüber der Hierarchie.»

[7] Diese Problematik erscheint, freilich mehr marginal, in verschiedenen Beiträgen des in der vorigen Anm. erwähnten Sammelbandes «Judentum und Kirche: Volk Gottes, ThBer 3 (1974), vgl. etwa C. Thoma, Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu, 93–117; Th. C. De Kruijf, Das Volk Gottes im Neuen Testament, 119–133; K. Hruby, Die Trennung von Kirche und Judentum, 135–156. Thematisiert, und zwar unter den «Gemeinsamen Wurzeln», erscheint die Konzeption des «Volks Gottes» in der EKiD-Studie «Christen und Juden» von 1975 12f.: «So verstehen sich Juden und Christen beide als Volk Gottes» (13), vgl. nunmehr dazu «Christen und Juden II» (1991) 17 und 47.

[8] R. Dabelstein, Die Beurteilung der »Heiden» bei Paulus, BET 14 (1981) 11; vgl. E. W. Stegemann, Fremdheit als Identität. Biblische Aspekte einer Xenologie, ZeitSchrift 41 (1992) 115: «Erst in der christlichen Auslegungsgeschichte werden die [in der hebräischen Bibel keineswegs mit pejorativer Konnotation so genannten] ‹Völker› zu ‹Heiden›.»

[9] L. Rost a.a.O. 18 Anm. 1. Das gilt schon für den ältesten Beleg der Wendung *ʿm JHWH* im Deboralied Ri 5,11.13, vgl. E. Täubler, Biblische Studien (1958) 126: das Wort meint «im spezifischen Sinne wie populus Heervolk», dann vor allem R. Smend, Die Bundesformel, ThSt(B) 68 (1963) (= ders., Die Mitte des Alten Testaments, BevTh 99 [1986] 19): «Beim ‹Volk Jahwes› ... kommt es offenbar auf numerische Vollständigkeit nicht an. ... Der Begriff Israel scheint quantitativ umfassender zu sein ... und bleibt im Hintergrund, während Jahwe, sein Gott, und das ‹Volk Jahwes› für es streiten.» – Die etymologische Ableitung vom allgemein semitischen Wort für «Vatersbruder» ist übrigens nicht so sicher, wie N. Lohfink a.a.O. (FS G. von Rad [1971], s. oben Anm. 5) 293 sie noch

in 88% der Fälle bezeichnenderweise im Singular. Dagegen ist *gwj* die *Nation* im Sinne einer politischen Einheit und ihrer äusseren Strukturen, darum oft parallel zu *mmlkh* «Königreich».[10] *gwj* findet sich im Alten Testament 561mal, in 78% der Fälle als Plural. Beide Begriffe werden auf Israel genauso wie auf andere Völker angewendet. Sie sind bis zu einem gewissen Grad austauschbar.[11] Dasselbe gilt für die Septuaginta, die im allgemeinen *ʿm* mit λαός[12] und *gwj* fast ausschliesslich mit ἔθνος[13] wiedergibt.

Nicht der Volks-Begriff als solcher sagt daher etwas über die Identität der betreffenden Menschengruppe aus, sondern erst die jeweilige Näherbestimmung im *status constructus,* die auf *ʿm* beziehungsweise *gwj* folgt. Das würde, angewendet auf den Ausdruck «Gottesvolk», bedeuten, dass der Bedeutungsgehalt im Begriff Gottes, in der Gottesbeziehung also, liegt, gerade nicht im Wort für «Volk». Die Wendung *ʿm JHWH* bestätigt das. In dieser sehr seltenen[14] Bezeichnung definiert der Jahwe-Bezug die in Rede stehende Menschengruppe, nicht umgekehrt. Sie bezeichnet nicht ein ganzheitliches und geschlossenes «Gottesvolk», sondern eine offene, wechselnde Gruppierung innerhalb Israels. Schon im alten Deboralied Ri 5,11.13 besteht ein «Unterschied zwischen den beiden Grössen».[15] Auch wenn es im Sinne und zum Wohle Israels geschah – dem Krieg gegen die Kanaanäer hat sich nur der *ʿm JHWH,* die «Mannschaft Jahwes», nämlich unter dessen Namen und Regeln, geweiht.[16] Das ist an sich noch nichts Besonderes. Denn entsprechend steht der *ʿm Kmwš,* die «Mannschaft des Kamosch» für Moab.[17]

voraussetzt, wenn er feststellt: «die semantische Differenzierung von *ʿm* (Onkel, Familie, Sippe, Volk, Kriegsvolk [hat] wohl schon längere Zeit vor dem Jahr 1000 stattgefunden...» und daraus gar auf ein ursprüngliches Verständnis von *ʿm JHWH* als «Sippe Jahwes» oder «Verwandtschaft Jahwes» (289, vgl. 285) schliesst.

[10] «[Im vorpriesterschriftlichen Sprachgebrauch] hebt sich ... eine lange Reihe von Stellen heraus, die in mehr oder weniger formelhafter Wendung *mšpḥh* gleich *gwj* oder *mmlkh* setzen.» L. Rost a.a.O. 49.

[11] Vgl. etwa Jes 2,2–4 mit Mi 4,1–3; in der Priesterschrift Gen 28,3;48,4 mit Gen 35,11: «Der tatsächlich bestehnde Unterschied zwischen *ʿammîm* und *gôjim* wird ... kaum betont werden dürfen.» L. Rost a.a.O. 18.

[12] In 1621 von 1807 Belegen.

[13] In 472 von 491 Belegen.

[14] Es handelt sich um ganze 7 Stellen: Num 11,29; 17,6; Ri 5,11.13; I Sam 2,24; II Sam 1,12; 6,21; II Kön 9,6; Ez 36,20 f.; Zeph 2,10. Zu vergleichen wären allenfalls noch Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; Jes 62,12; Ps 33,12; 144,15. Alle übrigen von N. Lohfink a.a.O. bei seiner Untersuchung herangezogenen Stellen sind suffigierte Formen, d.h. nicht eigentlich terminologisch auswertbar. Das wörtliche Äquivalent zu «Gottesvolk», *ʿm ʾlhjm,* kommt sogar nur 2mal vor: Ri 20,2 und II Sam 14,13.

[15] R. Smend a.a.O. 19.

[16] Auch in II Sam 1,12; 6,21, wohl auch II Kön 9,6, ist der *ʿm JHWH* gerade nicht deckungsgleich mit *(bêt) Jiśrāʾēl.*

N. Lohfink hat darauf aufmerksam gemacht, dass die überwiegende Zahl der für ein «Jahwe- bzw. Gottesvolk» in Anspruch genommenen Belege «zur Sprache der Propheten..., in die Sprechsituation des Dialogs zwischen Jahwe und Israel, weniger in die Situation des objektiven Sprechens über Israel» gehört.[18] In aller Deutlichkeit ist darum festzuhalten: Der Begriff *ʿm JHWH* ist keine Definition Israels; er ist nicht der Ausdruck oder gar Ausweis dessen, was Israels Proprium ausmacht.

Dazu sind andere Denk- und Redeformen heranzuziehen. Ps 114,1 beschreibt den «Auszug Israels aus Ägypten» als Separation des «Hauses Jakobs aus dem stammelnden Volk», reflektiert also, allgemein antiker Auffassung folgend,[19] eine kulturelle und vor allem sprachliche Differenzierung, die freilich mit der religiösen Hand in Hand ging. Die religiöse Identität Israels kristallisierte sich aber vor allem da heraus, wo seine Propheten die Übernahme kanaanäischer Lebens- und Kultformen angriffen und als «Abfall» von Israels Berufung erkannten.[20] Dabei richten sie sich oft sogar an die umliegenden Völker als an eine Art Tribunal und appellieren an dessen Urteil. Die heidnischen Nationen sind auch in Israels Hymnen- und Liedgut gegenwärtig.[21] In den Fremdvölkersprüchen nehmen die Propheten ganz selbstverständlich die Legitimation Jahwes, des Gottes Israels, in Anspruch, ohne bei den Adressaten seine Anerkennung im vollen Sinne vorauszusetzen.

Erst recht präsentiert sich «Israel unter den Völkern» nach dem Übergang von der neubabylonischen zur persischen Epoche, das heisst unter dem

[17] Num 21,29, zitiert in Jer 48,46 und hier in V. 47 mit der zu israelbezogenen Tröstungen parallelen Verheissung versehen – ohne dass diese Wende erkennbar unter einem anderen Namen als dem des *kmwš* geschähe, obwohl der Wirkende nach der Spruchformel kein anderer als *JHWH* ist!

[18] A.a.O. 279f. Gerade die von N. Lohfink unter Berufung auf R. Smend a.a.O. bevorzugt herangezogene Bundesformel – er greift S. 302 Jer 11,4 statt vieler heraus – zeigt, dass es nicht um eine objektive Bezeichnung, um die Beschreibung eines feststehenden Sachverhalts, sondern um einen *Prozess* geht: Was noch nicht ist, soll dereinst werden!

[19] Vgl. Art. ἔθνος, in: H. G. Liddell – R. Scott – H. St. Jones, A. Greek-English Lexicon. With a Supplement 1968 (1990) 480: «Later ... *foreign, barbarious nations,* opp. ʿΕλληνες ...at Athens, athletic *clubs of non-Athenians...»; Art. gens,* in: C. T. Lewis, A. Latin Dictionary (1958) 809a: «Gentes, opp. to the Romans, *foreign nations, foreigners* ...»

[20] W. Dietrich, Israel und Kanaan, SBS 94 (1979).

[21] Daher liegt es ganz in der Linie Israels und des Alten Testaments, wenn Paulus seine grosse Argumentationskette in Röm 15,7–13 mit einem Florilegium aus solchen Hymnenzitaten krönt: Ps 18,49 = II Sam 22,50 (Hagiographen); Dt 32,43 (Tora); Ps 117,1 (Hagiographen); Jes 11,10 (Propheten); vgl. Röm 15,21 das abschliessende Zitat aus Jes 52,15.

Zeichen des Exils und der damit beginnenden Diaspora, auf einer ganz neuen Ebene.[22] Es geht darum, als Volk unter den Völkern in der eigenen besonderen Rolle den Keim zu der künftigen Gottesherrschaft zu entdekken. Aus diesem Bewusstsein heraus resultiert so wenig wie einst für die klassischen Propheten ein religiöses Überlegenheitsgefühl und kein noch so sublimer Verfügungsanspruch gegenüber anderen Völkern. Auf dem Spiel steht vielmehr die Treue zur eigenen ererbten Praxis und Überlieferung, gefährdet durch unisraelitisches Verhalten – eine Auseinandersetzung, die sich dann etwa in der Makkabäerzeit zur äusseren Religionsverfolgung ausweiten konnte. So tritt das Israel der persischen Zeit und sein in torabezogenem Kult und Ethos gründender Monotheismus als «Volk *Gottes*» gerade nicht in Gegensatz zu den anderen Völkern, den «Heiden», sondern über seinen Gott weiss es sich, gewiss antizipatorisch und klarer als jene, auf eine und dieselbe Grundlage, vor den einen-einzigen Gott gestellt. Nicht das Volksein macht den Unterschied aus, sondern die Gottesbeziehung und die Abgrenzung vom Polytheismus:

ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου ὅτι σύ, κύριε, ἔλαβες τὸν Ισραηλ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν εἰς κληρονομίαν αἰώνιον καὶ ἐποίησας αὐτοῖς ὅσα ἐλάλησας. 17n καὶ νῦν ἡμάρτομεν ἐνώπιόν σου, καὶ παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν, ἀνθ' ὧν ἐδοξάσαμεν τοὺς θεοὺς αὐτῶν· δίκαιος εἶ, κύριε.

«Ich habe von Geburt auf in meinem väterlichen Geschlecht gehört, dass du Herr, Israel aus allen Völkern und unsere Väter aus allen ihren Vorfahren herausgenommen hast zu einem Erbe auf Weltzeit. Und du hast getan, wie du verheissen hast. Nun aber haben wir vor dir gesündigt, und du hast uns ausgeliefert in die Hand unserer Feinde, weil wir ihre Götter ehrten: du bist im Recht, o Herr!» (Zusätze der Septuaginta zu Est 4,17m-n)

2.

«Der Jakob sein Wort [seine Worte] kundtut, Israel seine Satzungen und seine Rechte – nicht hat er so getan irgendeinem anderen Volk, und mit seinen Rechten sind sie nicht vertraut – Halleluja!» (Ps 147,19f.)

Die Grundlage, auf die sich das spätalttestamentliche Israel gestellt weiss, in der es das Unterpfand für seinen «Sonderstatus»[23] unter den Völkern und den Ausweis seiner Einzigartigkeit sieht, sind demnach seine

[22] Vgl. T. Willi, Juda-Jehud-Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit, Habil.schr. Bern (1992) 100.

[23] L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (1969) 174, zu Ex 19,6.

Gottesbeziehung, das ihm kundgewordene «Wort», die ihm anvertrauten «Satzungen und Rechte» – kurz das, was das späte Alte Testament und nach ihm das Judentum als *tôrā* zusammenfasst. Bei *tôrā*, einem mit t-Præfix gebildeten Verbalnomen zum Verb der √*jrh*, das 51mal als finites Verb oder als Partizip vorkommt, und zwar ausschliesslich im Hif., das heisst in der Stammform des Kausativs, liegt die Betonung nicht auf dem Lerninhalt oder Lernziel, sondern auf dem Vorgang der autoritativen Unterweisung, auf dem aktuellen Lehrgeschehen, auf der im Lehr- und Lernvorgang sich abspielenden Interaktion des Ober- und Untersubjekts (das nur nominell als Objekt einzustufen ist). Diese Bedeutung ist ganz ursprünglich an der elterlichen, besonders der mütterlichen Unterweisung abzulesen. Dafür stehen Stellen wie Prov 1,8; 6,20.[24] Das Kind soll eine heisse Pfanne nicht anfassen. Es kann das nicht selbst wissen. Sein Erfahrungshorizont reicht für ein optimales Verhalten nicht oder noch nicht aus. Hier tritt die Autorität der Mutter ein und veranlasst es, sich richtig zu verhalten, oder, wenn der Fehler einmal passiert ist, ihn als solchen zu erkennen und das Verhaltensmuster entsprechend zu korrigieren. Die Kraft der Unterweisung liegt in der Liebe. Ihren Ausdruck aber findet sie im Gebot, gerade wo dieses nicht an einen Erfahrungshorizont appellieren kann. Genauso verhält es sich bei der göttlichen *tôrā*.

Sie kann – so die alte Konzeption – im Einzelfall vom Priester eingeholt werden oder – so die spätere Auffassung – gesamthaft, als Korpus, Israels Weg und Existenz bestimmen. Zu dieser letzteren, umfassenderen Bedeutung trug die Tatsache massgebend bei, dass *tôrā* vom persischen Reich öffentlich-rechtlich als *dāt, als «rule» der Provinz Jehud, anerkannt wurde. Ausserdem galt sie als Inbegriff der Weisheit und war damit die Quelle der Wissenschaft, Bildung und Erziehung des Judentums. Durch den Umgang mit ihr versicherte es sich seiner Gottesbeziehung, seiner Bestimmung als «Gottesvolk». Die einzelnen mṣwt, ḥqjm* und *mšptjm* sind dabei Niederschlag und Ausdruck der dahinterliegenden *tôrā* des aktuellen, Gottes Willen und Zuwendung entspringenden Lehrvorgangs gegenüber Israel. Will man in diesem Zusammenhang das Wort «Offenbarung» gebrauchen, dann meint dieses hier gerade nicht das Eintrichtern von Informationen, sondern das Entdeckenlassen von Wahrheit unter aktivem Einbezug eines zum Hören berufenen Partners im *tôrā*-Vorgang.[25]

Während *tôrā* mehr den Erkenntnischarakter des Liebes- und Autoritätsverhältnisses zwischen Gott und Mensch anspricht, ist es bei *mṣwh* «Gebot»

[24] Vgl. als alten Beleg für das häusliche Umfeld von *tôrā* den Parallelismus im Prophetenwort Hos 8,1.

[25] Vgl. hierzu D. Bonhoeffer a.a.O. (Sanctorum communio, oben Anm. 3) 78: «Es ist der israelitische Begriff des ‹Volkes Gottes›, der nur aus solchem Angerufensein durch Gott entsprang, angerufen durch die Propheten, durch den Lauf der politischen Geschichte, durch fremde Völker.»

mehr der Willensaspekt. Gerade in der späteren, ausgebildeten Fassung des Begriffs tritt das – übrigens sehr praktisch ausgerichtete – Offenbarungsmoment stark hervor. Durch die *mṣwh*, sagt Abraham Jehoschua Heschel, «ist der Jude aufgefordert, mehr zu tun, als er versteht, damit er mehr versteht, als er tut.»[26] Diese jüdische Auffassung der *mṣwh* wird aus der Prägung und dem Bedeutungsfeld verständlich, der dem Begriff im späten Alten Testament zuteil wurde.

Er gehört zum Verb *ṣwh pi.* «gebieten, befehlen, beauftragen». «Das Wort *miṣwā* ist an sich autoritativ. Eine *miṣwā* soll befolgt werden, weil sie von jemandem mit Autorität gegeben wurde. Wie der Befehl vermittelt wurde, wird nicht gesagt, nur *dass* es geschah.»[27] *mṣwh* ist die Verfügung, besonders die testamentarische, eines Vaters (Jer 35,14; Gen 50,16), in der Mehrzahl der Belege aber dann der *Erlass eines Königs* (z.B. Est 3,3f.). Das Jeremia-Buch braucht erstmals *ṣwh pi.* für göttliches Gebieten, und das nachexilische Judentum bedient sich neben anderen Ausdrücken gern des Begriffs *mṣwh,* um die Autorität zu bezeichnen, der es sich in seiner Religion und Lebensform verpflichtet weiss. Das verantwortliche Tun der *mṣwh* wird zur praktischen Konsequenz des *Königtums Gottes über Israel.* Das schon vorexilische, vor allem hymnische, Bekenntnis zu diesem Königtum Gottes[28] gewinnt mit der im Exil beginnenden Diasporaexistenz des jüdischen Volkes ganz neues Gewicht. Hier war die Identität Israels auf eine harte Probe gestellt. Aber wo es sie bestand, konnte es gerade in seiner neuen Situation und in seiner besonderen Rolle als Volk unter den Völkern den Keim zu der kommenden Königsherrschaft Gottes über die ganze Menschenwelt entdekken. Sie enthüllte sich als künftiges Ziel und letztliche Bestätigung des Königtums Gottes über Israel.[29] Das kommende universale Reich Gottes

[26] A. J. Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums. Information Judentum Bd. 2 (1980 [engl. 1955]) 218.

[27] B. Levine, Art. *mṣwh*, in: ThWAT IV (1984) 1085–1095, das Zitat 1087.

[28] O. Eissfeldt, Jahwe als König, ZAW 46 (1928) 81–105 (= Kleine Schriften I [1962] 172–193) zählt insgesamt 41 Belege, in denen das Epitheton *mlk* auf Jahwe angewendet wird, sowie 13 Stellen mit dem Verbum *mlk* (179). So z.B. Dtn 33,5, vgl. Ex 15,18; Num 23,21; Ri 6,22f. ISam 8,7; 12,12 sowie die ältere Zionstradition, wie sie sich in Jes 6,5; Ps 24,8–10 (vgl. noch Ps 29,10) niederschlägt. Dazu G. Wanke, Die Zionstradition der Korachiten, BZAW 97 (1976) 63.

[29] Diese Thematik klingt in der Botschaft Deuterojesajas von der Erscheinung des Weltkönigs, der kommt, die alte Residenz Zion wiederherzustellen, an (Jes 52,7 u.ö.), ebenso in den Jahwe-Königs-Hymnen Ps 93.95–99. Diese Psalmen eröffnen nicht zufällig den synagogalen Sabbateingangsgottesdienst am Freitagabend, vgl. Sidur Sefat Emet, mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Ausg. Basel (1980) 80–85.

und die religiöse Verfassung des Judentums hängen innerlich zusammen und entsprechen sich. Die *mṣwh* ist Bindeglied und Ausdruck dieses Zusammenhangs.[30]

Durch das unablässige Bemühen, den aktuellen Willen Gottes zu ergründen, ist im Judentum der Buchstabe keineswegs tot. Sondern er bleibt im Gegenteil inspirierende Quelle immer neuen Lebens. Darum ist es auch nicht möglich, im halachischen Bereich einen definitiven Katalog dessen aufzustellen, was ein Jude tun oder lassen soll.[31] Und darum ist eine *mṣwh* erfüllen etwas anderes als das mechanische Ausführen einer Vorschrift. Es hat vielmehr, um in christlicher Nomenklatur zu bleiben, mit dem Glauben, mit der Übereinstimmung und Einwilligung des Menschen in den Geist der Tora zu tun. Denn sie bleibt bezogen auf das Ganze der *tôrā* und den ihr innewohnenden göttlichen Willen, wie er das Leben des jüdischen Volkes und seiner Glieder formt. Dadurch wird sie zu einer Weise des Handelns und Verhaltens, die das Leben auf seine göttliche Quelle hin transparent macht.

Vom Begriff *tôrā* aus, ebenso von der Bedeutungsentwicklung von *mṣwh* her, schliesslich auch über den Grundgesetzcharakter, den Gottes *tôrā* an Israel in der persischen Provinz Jehud annahm, kam es schliesslich zur Konzeption der Tora als einer zusammenhängenden, organischen Grösse. Denn alles Lehren, auch das menschlicher Mittelspersonen wie Eltern oder Priester, hatte letztlich *eine* Quelle, *einen* Ursprung. Die lebendige Autorität, die hinter der *tôrā* steht und den Ansprechpartner immer neu schaffend

[30] Wie sehr Anerkennung des Reiches Gottes und Tun der Mizwot, in rabbinischer Terminologie «die Annahme des Jochs des Himmelreichs» und «die Annahme des Jochs der Gebote», sich entsprechen, zeigt folgende Stelle aus dem Midrasch Sifra zum Zinsverbot Lev 25,38: «‹Dein Geld sollst du ihm nicht auf Zins geben. ...Ich bin der HERR, euer Gott› (Lev 25,37f.). Aufgrund dieser Stelle hat man gesagt: ‹Wer das Joch des Zinsverbots auf sich nimmt, nimmt das Joch des Himmels auf sich; und wer das Joch des Zinsverbots von sich wirft, wirft das Joch des Himmels von sich.›»

[31] Allerdings existiert der Begriff der «613 Gebote». Es wird zuerst in einem Ausspruch von R. Simlai im 3. Jh. n.Chr. fassbar: «613 Gebote wurden Mose offenbart, und zwar 365 Verbote, entsprechend den Tagen des Sonnenjahres, und 248 Gebote gleich der Zahl der Glieder des menschlichen Körpers. ... Da kam David und brachte sie auf 11. ... Da kam Habakuk und brachte sie auf eines, indem er sagte: ‹Der Gerechte lebt in seinem Glauben.›» (bMakk 23b) Wie die Vergleiche mit dem Sonnenjahr und mit dem menschlichen Körper und vor allem der Schluss des Ausspruchs zeigen, handelt es sich aber bei dieser Zahl, wie bei den anderen genannten, um den Ausdruck einer organischen Gesamtheit der Tora, um eine Summe des Gesetzes im Sinne seines Vollmasses, nicht der Addition einzelner Paragraphen eines Kodex. Zu vergleichen wären Röm 13,8–10 und ähnliche paulinische Aussagen, vor allem natürlich Röm 1,17, wo ebenfalls Hab 2,4 die Gerechtigkeit Gottes, Ziel und Gipfel der Tora, beschreibt (vgl. Gal 3,11).

formt, die vergangene und zukünftige Generationen unter ein einheitliches Lehren und Wollen zusammenfügt, verleiht der *tôrā* ihre eschatologische Dimension. Jedes Glied am Körper Ganz-Israels, das schon gewesene so gut wie das noch zukünftige, erhält den ihm bestimmten Anteil an Gottes lebendiger, wachsender und schliesslich umfassender *tôrā* und empfängt von da seine Identität.[32] *tôrā* spiegelt daher weit mehr von dem Selbstverständnis des spätalttestamentlichen Israel ab als der Begriff «Gottesvolk».[33] Die *tôrā,* das Königreichsgesetz Gottes, verbindet diese Welt, in der sie nur zum Teil offenbar ist, mit der kommenden. Dort, an jenem Tag, wird sie unter allen bekannt sein und von allen *be*kannt werden, als der Wille dessen, der jetzt schon «in Juda bekannt» ist (Ps 76,2, vgl. Ps 48,4) und von Israel *be*kannt wird.

II
Inbegriff und Ziel der tôrā

1. Gibt es ein Prinzip, eine Zusammenfassung, eine Quintessenz[34] der *tôrā*? Diese später immer einmal wieder erörterte Frage[35] hat auch das

[32] Mit ihrem bekannten Satz «Ganz Israel hat teil an der kommenden Welt» zieht die Mischna (Sanh X,1) diese Linie aus.

[33] Wenn N. Lohfink in seinem Beitrag «Die Sorge Gottes um die rechte Gesellschaft – eine gemeinsame Perspektive von Altem und Neuem Testament», in: Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985: Judaica et Christiana 11 (1987) 357–384, den Terminus «Gottesvolk» öfter, so etwa 360 Anm. 9.366.371, braucht, dann zeigt gerade der letztgenannte Beleg, wo Lohfink von der bei Paulus stets festgehaltenen «Gottesvolk-Dimension» spricht, dass es ihm – mit anderen – um den religiösen und sozialen Gehalt und Anspruch der biblischen Botschaft zu tun ist, nicht um die Qualifizierung und Identifizierung einer Menschengruppe im Sinne einer Supernation. Aber genau aus diesem Grund ist der deutsche Ausdruck «Gottesvolk» irreführend, wenn es um das Spezifikum der Adressaten dieser Botschaft geht. Lohfinks Anliegen, gerade weil wir es an sich teilen, scheint uns terminologisch zu wenig genau erfasst, wenn es auf S. 372 heisst, dass «Israel die gesellschaftlichen Probleme zunächst und hauptsächlich im Lebensraum der Grösse ‹Gottesvolk› durchlebt und durchdacht» habe.

[34] Diese Begriffe sind dem Alten Testament wie dann der jüdischen Tradition gemässer als der «Begriff ‹Mitte der Bibel›», der «für die jüdischen Gesprächspartner eher als Reibungspunkt» funktionierte (Mitte der Schrift? [vgl. vorige Anm.] 7, sowie vor allem darin den Aufsatz von Y. Amir, Die ‹Mitte der Schrift› aus der Sicht des hellenistischen Judentums, a.a.O. 217–236). Vgl. noch den Überblick bei W. H. Schmidt, Altes Testament, in: G. Strecker (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert (1983) 49–53; A. H. J. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testamentes. Eine Hermeneutik, ATD E/5 (1977) 185.

[35] Ein späterer hebräisch-aramäischer terminus technicus für ein zusammenfassendes Prinzip der Tora ist *kll gdwl btwrh*, vgl. etwa Sifre zu Parascha Qedoschim 89b.

spätalttestamentliche Israel beschäftigt. Ein Kapitel letzter Prophetie gibt eine Antwort, die sich als prägend erweisen sollte. Thema von Sach 14 ist, wie schon die gliedernde «Formel *(whjh) bjwm hhw'*»[36] zeigt, *die Vorbereitung, der Eintritt und das Wesen des Gottestages.* Schon durch die Titelzeile V.1 werden die beiden Hälften, in die sich das Kapitel gliedert, angekündigt:

1. das Kommen des Tages Jahwes («Sieh da – ein Tag kommt für den HERRN») weist auf 14,1–9a
2. die Verteilung der Beute («und deine Beute wird in dir verteilt werden») weist auf 14,9b–21.[37]

Das Gewicht des Kapitels ergibt sich daraus, dass es das Ziel der ganzen, mit Sach 12 und 13 beginnenden, Einheit Sach 12–14 darstellt.[38] Es lebt aus einer Reihe verschiedener Überlieferungen. Aber nach seinem Gedankengang liegt das Kapitel in der Linie von Jes 2//Mi 4.[39] «Der Verf. hat über Jes 2,1 ff. nachgedacht...»[40]

Die vorliegende Endgestalt des Kapitels[41] beschränkt sich auf *das Wie, die Modalitäten der künftigen Wende.* Denn das Dass gilt – nach Überlieferungen wie Jes 2//Mi 4 usw. – als ausgemacht. Das Kapitel lässt ein intensives Forschen nach den Umständen und der Abfolge der künftigen Ereignisse erkennen. Es setzt eine gleichmässig gültige und einheitlich als «kanonisch» anerkannte Schrift voraus, die Tora wie Propheten umfasst. Zentral ist aber in unserem Zusammenhang die Stellung und Geltung von Dtn 6,4: *šmʿ Jśr'l JHWH 'lhjnw JHWH 'ḥd.* Das erhellt aus der Stellung des Kapitels und aus einer eingehenden Analyse seines Aufbaus und seiner Aussage. Nach Schilderung der Vorbereitung des Gottestages in V.1–5 folgen die Verse 6–9a mit ihrer 5-fachen Anapher «und geschehen wird's» in V.6a / V.7aα / V.7bβ / V.8aα / V.9aα. Damit, nämlich mit der ingressiv gefassten Anerkennung Jahwes «zum König»,[42] ist die letzte Stufe der Vorbereitungsphase erreicht.

[36] I. Willi-Plein, Prophetie am Ende, BBB 42 (1974) 60.

[37] Vielleicht ist V.1 gerade deswegen als Überschrift gewählt, *weil* der Vers einer vorgegebenen Einheit entstammt, die im weiteren ihrerseits durch den Verfasser dieser anonymen Prophetie ausgeführt und ausgelegt wird, vgl. I. Willi-Plein a.a.O.

[38] I. Willi-Plein a.a.O. 61.

[39] Man beachte die Differenzen der beiden Paralleltexte!

[40] E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt, KAT 12,1–2 $^{2/3}$ (1929–1930) 582.

[41] Dieser Endgestalt dürfte eine aus den Versen 1–2.5b(9) bestehende vorgegebene Einheit zugrundeliegen, vgl. I. Willi-Plein a.a.O. 59, auch 88.

[42] Nicht *jmlk Jhwh!*

Der Wendepunkt selbst wird nun bezeichnenderweise durch das leicht abgewandelte Zitat aus Dtn 6,4 markiert (V.9b). Das *jhjh* drückt den Eintritt des Alt-Neuen aus, und der Zusatz *wšmw 'ḥd* unterstreicht genau das, was «an jenem Tag» anders ist als jetzt, wo Israel längst *JHWH* als *'ḥd* kennt und bekennt: nicht nur im Wesen wird «der HERR Einer» sein, sondern auch in der Anerkennung und Anrufung. V.9a, der Mittel- und Höhepunkt des Kapitels, wird in den Versen 10–11 weitergeführt. Die – aus Jes 2//Mi 4 längst feststehende, weil in der Einig-Einzigkeit Gottes begründete – Völkerwallfahrt ergibt sich allerdings nicht als Folge einer positiven, geradlinigen Entwicklung. Sie wird durch eine *Krise,* durch ein Gericht ausgelöst: V.12–16. Diese Krise entzündet sich an Jerusalem. Aber die Stadt birgt ein solches Potential an Heiligkeit und Bevölkerung, dass sie ihre Kontinuität nicht bloss durch *š'r,* einen «Über*rest*» nach dem alten, bis auf Jesaja zurückgehenden Theologumenon,[43] sondern sogar durch *jtr h'm,* einen «Über*schuss* an Leuten» (V.2bβ) wahren können wird, auch wenn das Volk zuvor die mit 587/86 anhebende und nie ganz behobene Gefährdung, die sich nicht zuletzt in der Diasporaexistenz eines Grossteils seiner Angehörigen äussert, noch tiefer, bis zur Neige wird auskosten müssen (V.2aβbα), und zwar durch erneute Bedrohung und erneute *gôlā.*

Aber darin bereitet sich *die Wende* vor, die sich nun, und zwar ein- für allemal, anbahnt. Die Beschreibung gibt zu verstehen, dass es sich um den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz handelt. Eine Reihe unerhörter Erscheinungen zeigt das an: es kommt zu einer topographischen Umgestaltung der Region um Jerusalem (V.4f.); die seit Gen 1,5 bestehende Schöpfungsordnung ist ausser Kraft (V.6bα); V.6bβ spielt auf Gen 8,22 und die – nicht eigens angeführten – Worte «solange die Erde steht» an: dieser irdische Weltlauf wird an sein Ende gekommen sein. An seine Stelle tritt *ein* (Gottes-) Tag, der allein durch das innere Wesen Gottes und sein nun offenbares Wirken bestimmt ist (V.7). Das äussert sich sogar in einer grundlegenden Änderung der hydrologischen und damit biologischen Gegebenheiten des Landes (V.8). Alles aber kulminiert darin, dass «der HERR zum König werden wird über ‹das ganze Land›», das deswegen mit «der ganzen Erde» identisch ist, weil es in V.9a durch die beiden *Rand*meere definiert wird.

Und damit erfüllt sich Dtn 6,4. Für uns erstmalig fassbar wird hier in Sach 14,9b dem Vers des Deuteronomiums ein besonderer Stellenwert bei-

[43] Von den echt jesajanischen Stellen wie etwa Jes 1,8; 7,3 gilt allerdings, dass sie «negativ vom Rest ... reden», vgl. J. Hausmann, Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde, BWANT VII,4 [124] (1987) 197.

gemessen. Er erscheint damit als eine Art Quintessenz der Tora und des davon bestimmten Lebens und Lehrens Israels. Zugleich wird er hier – ebenfalls erstmalig greifbar – eschatologisch ausgedeutet.[44] Die Einleitung, das Leitmotiv des Kapitels noch einmal anklingen lassend, drückt es mit den Worten aus: *bjwm hhw' jhjh...:* Jahwe soll und wird für die Völkerwelt erst noch *Einer* werden, wie er in und für Israel seit je *Einer* ist. *Ziel und Sinn der Weltenwende erweist sich als identisch mit der Bestimmung Israels und mit dem Ziel seines Weges.*

Das wird im Folgenden auch indirekt in den *Phänomenen der neuen Welt* sichtbar, wie sie die zweite Hälfte unseres Kapitels beschreibt.[45] Sie kulminieren im Ritus des Wasserschöpfens an der Jerusalemer Stadtquelle. Selbst das stolze, regenunabhängige, vom Nil so unfehlbar bedachte Ägypten[46] wird sich ihnen anschliessen, um an den Segnungen teilzuhaben, die dann von dem jetzt von der Natur mit Wasser so kärglich versehenen Jerusalem ausgehen werden. Alle, die das nicht tun werden, werden einen Fehler

[44] In der späteren rabbinischen Tradition ist diese Auffassung gängig, vgl. statt vieler Belege Raschi zu Dtn 6,4: Chumash with Rashi's Commentary, Translated into English, hrsg. A. M. Silbermann, Bd. 5, Jerusalem (1985) 37: «(Der HERR unser Gott, der HERR einzigeiner) ...means, The Lord who is now *our* God and not the God of the other peoples of the world, He will at some future time be the *One* (sole)*h'*, as it is said, (Zeph. 3,9) ‹For then I will turn to the peoples a pure language that they may all call upon the name of the Lord›, and it is further said, (Zech. 14,9) ‹In that day shall the Lord be One and His name One› (cf. Siphre).» Auserdem endet der eschatologische Ausblick des jeden jüdischen Gottesdienst abschliessenden *ʿālênû*-Gebetes mit dem Zitat von Sach 14,9; vgl. Sidur Sefat Emet (Frankfurt a.M. = Basel) 65.

[45] Das Entscheidende daran wie am Aufbau des Kapitels sind die strukturellen Entsprechungen der Zustände *vor* beziehungsweise *nach* der Wende. Sie spiegeln sich auch rein formal, in Sprache und Ausdruck. Man beachte etwa die Parallelisierungen

V.12	//	V.4,
V.13–16	//	V.2.3.3
V.14b *'sp* pass.	//	V.2 akt.
V.16	//	V.2b *jtr hʿm*
	//	V.9a.

Wo die Völker einst gegen Jerusalem heraufzogen in der Annahme, hier leichte Beute zu machen, da werden *sie* nun umgekehrt zur Beute für Jerusalem. Die Tiere, die einst Reiterei und Krieg nach Jerusalem trugen, tragen nun schwer an der Last der Beute, die sie dahin zu bringen haben (V.15). Und die veränderten Niederschlags- und Bewässerungsbedingungen bringen es mit sich, dass alle Völker im eigenen Interesse zum Sukkotfest herbeiströmen.

[46] Vgl. den zu Dtn 11,10–12 so erstaunlich direkt parallelen Bericht bei Herodot, Hist. (hrsg. von Hude, Charles [^{3}1927 = 1967]) II, 13,3.

begehen, «die Verfehlung all der Völker, die nicht heraufziehen, um das Laubhüttenfest als Wallfahrtsfest zu begehen» (V.19).

Dieser Wende und den von ihr ausgelösten Phänomenen entspricht schliesslich die Steigerung von Jerusalems und Judas Heiligkeit. Davon sprechen die Verse 20–21. Sie sind ein letztes Mal mit *bjwm hhw'* eingeleitet und über *jhjh,* die Impf.-Form von *hjh,* mit V.9 verbunden.

2. Die Annahme der *tôrā* Gottes und die Anerkennung seines Willens, die Israel konstituiert, wird auf Erden allgemein werden. *Das* ist das innere Wesen der Wende, die nach dem Zeugnis des späten Propheten zur Königsherrschaft Gottes über die ganze Erde führt. Israels Lebensform und Gottesbeziehung hat ihr Ziel erreicht, wo sie einen Erkenntnisvorgang unter der Völkerwelt auslöst. Die hier implizit angelegte Einheit Gottes wird explizit. Sie ist nicht statisch. Sondern es handelt sich bei ihr um einen Prozess. Gottes Einheit ist auf Öffentlichkeit angelegt.

Was das Israel der Jetztzeit betrifft, so realisiert sich diese Annahme und Anerkennung einerseits in der feierlichen Proklamation der *tôrā* als des Grundgesetzes der nach langen Auseinandersetzungen endlich selbständigen persischen Provinz Jehud (Neh 8).[47] Andererseits kann sie zum Martyrium führen, das einzelne Glieder der weitverstreuten Diaspora, etwa Daniel und seine Gefährten, auf sich nehmen (Dan 1–6*).[48] So oder so – der Anspruch des einen Gottes Himmels und der Erde wird nicht einfach dekretiert und aufoktroyiert, sondern setzt menschliche Beteiligung voraus. Dem Wesen von *tôrā* als aktuellem Lehrgeschehen und fortlaufender Willenskundgabe entspricht eine lebendige Ansprechpartnerschaft. Das göttliche Wirken in Israel und an der Welt verlangt nach einem Forum. Die alttestamentliche Begrifflichkeit für diesen Sachverhalt sei hier zum Schluss kurz erhoben und umrissen.

Sie ist grundsätzlich viel weniger «fromm» als das deutsche Wort «Kirche».[49] Das hebr. Wort *qhl* bedeutet so ziemlich das Gegenteil vom «abge-

[47] Vgl. T. Willi, Juda-Jehud-Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit, Habil.schr. Bern (1992) 88–90.

[48] Zum Problem der doppelten Loyalität, das hinter den alten Legenden in Dan 1–6* steht, vgl. I. Willi-Plein, Daniel 6 und die persische Diaspora, in: FS K. Hruby, Judaica 47 (1991) 12–21.

[49] Einmal mehr bestätigt sich, dass die jüdische Bibel «aus der ganzen Breite eines Volkslebens und in der ganzen Breite einer Nationalliteratur erwachsen» ist, wie F. Rosenzweig, Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel, in: Kleinere Schriften (1937) 125, prägnant formuliert und damit eine Einsicht zusammenfasst, die sich seit J. G. Herder immer klarer Bahn gebrochen hat.

grenzten Kreis»[50] einer geschlossenen Gesellschaft, der heute landläufig mit «Kirche» oder inzwischen auch mit «Gemeinde»[51] assoziiert wird. Dem Begriff wohnt wesenhaft ein Bezug zur Öffentlichkeit inne. Hebr. *qhl*, das ausschliesslich im Singular vorkommt, ist nur als Forum, als Organ, in steter Beziehung zum Ganzen der Gesellschaft, des Volkes, zu verstehen, nicht als autarke Sozialstruktur. Das ist der zweite gewichtige Einwand gegen eine leichtfertige Identifikation von «Kirche» mit «Gottesvolk».

Anders als die beiden Ausdrücke *ʿdh*[52] und *mqrʾ qdš* ist *qhl*[53], die «versammelte (Menschen-) Menge» als Organ, legislatives wie ausführendes Instrument einer immer mit im Blick befindlichen umfassenderen gesellschaftlichen Grösse, vorab des gesamten Volkes Israel. Der *qhl* kann als «Aufgebot» kriegerische Aktionen beschliessen und durchführen,[54] kann Land verteilen[55] und ist seit der Königszeit auch Gerichtsinstanz.[56]

[50] K. L. Schmidt, Art. ἐκκλησία, in: ThW Bd. 3 (1938)534 Anm. 91.

[51] Es ist hier nicht der Ort, sämtlichen Gründen nachzugehen, die Luther zu der fundamentalen Entscheidung geführt haben, griech. ἐκκλησία mit dem Übersetzungswort «Gemeinde» wiederzugeben. Die Wahl geht wesentlich auf Luther selbst zurück und wäre eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen seiner Ekklesiologie und seiner Bibelübersetzung wert. Natürlich liegt auch ein paränetisch-aktualisierendes Anliegen vor. Aber ist Kirche nur und ausschliesslich als Gemeinde erfahrbar – und sogar wenn ja: Ist Luthers «Gemeinde» so ohne Umschweife dasselbe wie unsere territorialen Pfarrgemeinden? Vieles spricht dafür, dass Luther mit «gemein[d]e» noch durchaus eine «Allgemeinheit» im Sinne hatte; vgl. J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. 5 (1897 = 1984) Sp. 3225: *«überhaupt ist* gemeinde, gemeine *ursprünglich das begriffliche subst. zu gemein, wahrscheinlich in allen seinen verschiedenen schattierungen.»* Dazu etwa das Beispiel aus Hugs Villinger Chronik 41: «hatten die von Kostenz ain gemaind *(ob man zur Schweiz treten wollte)*» (Sp. 3233; überhaupt = landsgemeind Sp. 3237). – Vgl. auch die Erwägungen von K. L. Schmidt a.a.O. 534f.

[52] Die *ʿēdā* bildet eine Vereinigung ganz anderer Art als *qhl*. Das Wort gehört wohl zur Wurzel *w/jʿd* und bezeichnet die «Vereinigung» oder den «Verein» einer Menschen-, ja auch Tier-, Gruppe, die gleicher Norm, gleicher Regel gehorcht und unter der gleichen Jurisdiktion steht. *ʿdh* wird durch G 127mal mit συναγωγή, vereinzelt mit anderen Wörtern übersetzt, *hingegen nie* mit ἐκκλησία! Vgl. L. Rost a.a.O. 122f.

[53] Ein ursprünglich nur im Hebräischen belegtes Wort, dem dem Sinne nach im altorientalischen Raum akkadisch/ugaritisches *puḫru* entspricht. Ausserdem hat es im Aramäischen mit √*knš* (vgl. *knšt*ʾ), im Mittelhebräischen mit *kns nif.* wie im Arabischen mit *ǧmʿ* seine Entsprechungen. Vgl. H. P. Müller, THAT Bd. 2 (1976) 609–619.

[54] Gen 49,6.

[55] Mi 2,5.

[56] In Jer 26,17 trifft eine zusammengewürfelte, tumultuarische Menge von zufällig auf dem Tempelplatz Anwesenden einen gerichtlichen Entscheid; ähnlich ist es in Jer 44,15, und auch in Ez 23,46f. sind die zufällig an einer öffentlichen Versammlung Beteiligten als ermächtigt gesehen, ein Urteil zur Steinigung zu fällen und zu vollziehen. Vgl. L. Rost a.a.O. 15–17.

Das Gottesurteil über die von Korach angestifteten Meuterer in Num 16 vollzieht sich in aller Öffentlichkeit, durch Zeugen beglaubigt und setzt daher den *qhl* voraus (V.33).[57] Auch in Num 20 fungiert dieser als Zeuge: die Beglaubigung Moses und Aarons und dann die Offenbarung des göttlichen *kābôd* vollzieht sich *mpnj hqhl* (V.6). Genauso ist der *qhl*, auch wenn der religiöse Aspekt des Begriffs keineswegs im Vordergrund steht,[58] anwesend bei der Einweihung des Tempels und repräsentiert dabei die Gesamtheit der Bevölkerung (I Kön 8,14bis.22.55). Er ist noch in Sir 50,13.20 Partner, Gegenüber der opfernden und segnenden Priester, und für den Psalmbeter ist nur ein *qhl rb* das angemessene Forum, um den HERRn in dankbarem Bekenntnis zu preisen (Ps 22,26 vgl. V.23; 35,18; 40,10.11; vgl. auch Dt 31,30; Ps 26,12; 68,27; 107,32; 149,1; 1QH 2,30). So ist auch der Schritt nicht weit zu einer öffentlichen Lehrversammlung, bei der natürlich, wie Sir 15,5[59] zeigt, die *tôrā* im Mittelpunkt steht. Denn Öffentlichkeit liegt im Wesen des Gottes Israels, der seine Taten *bzrwʿ ntwjh* tut und seine Worte nicht im Verborgenen spricht.

Man hat sich diese Offizialität ganz realistisch vorzustellen; der *qhl* trifft sich im Hof des Tempels, dem grössten öffentlichen Platz innerhalb Jerusa-

[57] Auf diese Augenzeugenschaft kommt es an, nicht auf die «Gesamtheit des Volkes», die vom *qhl* unterschieden in V.34 durch *wkl Jśr'l* erwähnt ist (gegen L. Rost a.a.O. 10).

[58] L. Rost a.a.O. 14 spricht von dem «ursprünglich theologisch nicht reflektierten Begriff *qhl*», der erst durch Micha und vor allem durch den Deuteronomiker, «entsprechend seiner Absicht, das Volk zum Gottesvolk zu machen», theologisiert worden sei. Diese Entwicklung wurde aber keineswegs allgemein, denn schon für die Zeit der Priesterschrift lässt sich nach L. Rost a.a.O. 23 «zusammenfassend sagen, dass ... das Verbum in allen Vorkommen, das Substantivum an den drei Genesis-Stellen [28,3; 35,11; 48,4] nicht theologisiert wird.» *qhl* lässt sich daher auch «im chr Werk» kaum mit H. P. Müller a.a.O. 617 auf die Bedeutung eines Modells «für die Vollversammlung der jüdischen Kultgemeinde» einengen.

[59] Diese Stelle belegt die innere Verbindung, die zwischen *qhl* und *twrh* besteht, so dass man nicht auf Schlussfolgerungen aus dem sehr verschieden gedeuteten Titel *qhlt* (Pred 12,8, vgl. 7,27 txt em) angewiesen ist. P. Joüon etwa gibt *qhlt* mit «l'homme de l'assemblée populaire» wieder (Sur le nom de Qoheleth: Bib 2[1921]53f.), indem er allerdings gleichzeitig diese Funktion vom «Philosophen» des so benannten Buches unterscheidet. Eine direkte Beziehung zwischen Titel und Buch nimmt O. Loretz, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet (1964) 147f. an, wenn er vermutet: «Qohelet würde dann der ehrenvolle Name für den Weisen sein, der in der ‹Versammlung (des Volkes)› der nachexilischen Gemeinde auf Grund seiner Weisheit eine grosse Rolle spielt.» H. P. Müller a.a.O. 613 spricht vom «Einberufer und Leiter einer öffentlichen Lehrversammlung» und verweist auf ähnliche Ausdrucksweise noch in bAZ 18a. Siehe die Erörterung des Problems bei D. Michel, Qohelet, EdF 258 (1988) 4–8.

lems, oder *ḥwṣ* «draussen», im Tor.[60] Denn der *qhl* ist das von Fall zu Fall zusammentretende Organ der Öffentlichkeit im Sinne eines repräsentativen Forums, einer Volksversammlung, einer Art Parlament. Er stellt den willensberechtigten, willensfähigen Teil der Gesellschaft dar und verkörpert in seiner sichtbaren, aktuellen, repräsentativen Erscheinung das ganze Volk. Eine Beziehung auf das Gesamte der Bevölkerung ist darum immer gegeben. Was vor dem *qhl* geschieht, hat offiziellen Charakter und beansprucht öffentliche Geltung. Knapp zusammengefasst, könnte man formulieren: *qhl* steht im Gegensatz zur Privatsphäre.

Dabei ist eine erstaunliche Kontinuität im Sprachgebrauch zu verzeichnen. Noch die Apokryphen verwenden ἐκκλησία, das ein echtes griechisches Äquivalent, nicht nur ein Übersetzungswort darstellt,[61] ganz im Sinne des alten Begriffs *qhl*.[62] Für die in Rede stehende persische Zeit konstatiert schon Leonhard Rost eine «Vorliebe für das Wort *qāhāl*», die auch «in der Häufung dieses Wortes in den Büchern der Chronik zum Ausdruck» kommt.[63] Die Beziehung zum Volk kommt hier im Vergleich zwischen II Chr 1,2 und 1,3 besonders schön zum Ausdruck: «[2]Und da sagte Salomo zu ganz Israel, nämlich[64] den Tausendschafts-, Hundertschaftsbeamten, Richtern, jedem Vorgesetzten Ganz-Israels, den Vaterhäuptern; [3]und dann gingen Salomo und der ganze *qhl* mit ihm auf die Opferhöhe von Gibeon.» Grösstmögliche Öffentlichkeit ist hier angestrebt; sie ist die raison d'être des *qhl*. Der *qhl* versammelt sich nicht um seiner selbst willen, sondern tagt für das Volk und behandelt als beratende und beschliessende Instanz dessen Angelegenheiten.[65] Das grössere gesellschaftliche Ganze, für das er reprä-

[60] Vgl. Sir 7,7.

[61] Zutreffend hält K. L. Schmidt a.a.O. 534 Anm. 91 fest, dass «sowohl die Israeliten mit *qahal* und die griechischen Christen mit ἐκκλησία an eine ursprünglich politische Bezeichnung angeknüpft» haben. – G gibt *qhl* an 71 Stellen durch ἐκκλησία wieder, an 35 Stellen durch συναγωγή, an weiteren 12 Stellen mit anderen Wörtern (L. Rost a.a.O. 111f.). Von Interesse ist auch der aramäische Sprachgebrauch der Targumim. Nach L. Rost a.a.O. 101 begnügt sich das Targum im Regelfall (nämlich an 80 von 112 Stellen) damit, «*qhl* in der Form *qhl'* als Lehnwort zu übernehmen». An 15 Stellen in Jer und Ez tritt *mšrjt'* «Lager, Truppe» dafür ein, und ebenfalls 15mal wird das Nomen *knšt'* «Zusammenkunft» verwendet. Dieses ist nach L. Rost a.a.O. 97 auch als Zwischenglied zu sehen, wenn G συναγωγή normalerweise als Übersetzungswort für *ʿdh* «Vereinigung» verwendet.

[62] Sir 34,11; 44,15; 46,7 u.ö. Vgl. auch L. Rost a.a.O. 138.

[63] A.a.O. 25 mit Anm. 2. Wichtig ist auch die Feststellung S. 27, dass es in einer Mehrzahl von Belegen aus dieser Zeit und Literatur der König ist, der den *qhl* beruft.

[64] Zum *l explicativum* vgl. F. Nötscher, Zum emphatischen Lamed, VT 3 (1953) 372–380, besonders 378.

[65] Neh 5,13 entsprechen sich in diesem Sinne *kl hqhl* und *hʿm*.

sentativ ist, wird oft als nomen rectum der cs.-Verbindung genannt: *qhl Jśr'l*,[66] *qhl hgwlh*[67] u.a.[68]

Neben dem geläufigen *genitivus appositivus* (z.B. *qhl Jśr'l*),[69] bzw. dem *genitivus speciei* (z.B. *qhl mr'jm*),[70] begegnet auch der ganz allgemeine *genitivus possessivus*[71], und zwar im Ausdruck *qhl JHWH,* der 10mal vorkommt, davon allein 6mal als *bqhl JHWH* im sogenannten Gemeindegesetz Dtn 23,2–9, das schon deshalb besser ein *qhl*-Gesetz genannt würde.[72]

Die hier festgehaltenen Zulassungsbedingungen, nicht allgemein zum *qhl*, sondern zu einem auf kult- und bürgerrechtlicher Basis versammelten *qhl*, gehen von der legislativen, juridischen und Israel vor Jahwe repräsentierenden Funktion dieses speziell aufgebotenen Gremiums aus. Denn prinzipiell ist die Zusammensetzung des *qhl* offen: es ist die Quantität,[73] nicht die Qualität, die zur primär erforderlichen Öffentlichkeit beiträgt. Aus diesem selben Grund gibt es auch keine allgemeinen Normen, wer dem *qhl* angehöre, wer nicht. Das richtet sich nach den vor und von dem *qhl* zu fassenden Beschlüssen. Je nachdem kann er sich aus den volljährigen israelitischen Männern zusammensetzen, etwa im Falle eines kriegerischen Aufgebots[74] oder bei der Verteilung des eroberten Landes.[75] In anderen Fällen kommt es auf eine möglichst breitgefächerte Vertretung massgebender Kreise im pluralistischen Sinne an.[76] In Jos 8,35, wo der *qhl* ähnlich wie in Esr 10,1 und Neh 8,2 Adressat, Hörer des an Israel gerichteten Wortes *(dbr)*, der ihm geltenden Weisung *(twrh)* ist, umfasst er durchaus auch Frauen, Kinder und Niedergelassene.

Weil die Bedeutung einer repräsentativen Öffentlichkeit im Vordergrund steht, geht *qhl* auch ohne weiteres über den Bereich eines einzigen Volkes hinaus. So in den drei Stellen Gen 28,3; 35,11 und 48,4, die im Erzählgang der Priesterschrift Höhepunkte markieren: Jakob (bzw. Josef) soll «nicht nur Stammvater *einer* Mannschaft oder *eines* Volkes werden, sondern Ahnherr einer *Menge* von Mannschaften oder Völkern.»[77] Ezechiel sodann bezeichnet an sämtlichen 15 Stellen

[66] 13mal, davon 4mal in 1–2 Chr: Lev 16,17; Dt 31,30, Jos 8,35; IKön 8,14bis.22.55; 12,3; IChr 13,2; IIChr 6,3bis.12.13; ausserdem Sir 50,13.20.

[67] Esr 10,8.

[68] Z.B. 2Chr 30,25; Ps 26,5: Ps 89,6; Ps 149,1; Spr 21,16;

[69] B. K. Waltke – M. O'Connor, An Introduction to Biblical and Hebrew Syntax (1990) 153 unter 9.5.3h.

[70] B. K. Waltke – M. O'Connor a.a.O. 152 unter 9.5.3h.

[71] Diese grammatische Bezeichnung dürfte zutreffender sein als «Genitivus autoris», wie sie J. Roloff, Art. Kirche im NT, in: EKL Bd.2 (^{3}1989) 1054, verwendet.

[72] Die übrigen Stellen sind Mi 2,5; Num 16,3; 20,4 (2mal P) und IChr 28,8.

[73] L. Rost a.a.O. 18: «*qhl* wird hier [in P] Quantitätsbegriff»; ähnlich H. P. Müller a.a.O. 614: «In der Spätzeit wird *qāhāl* zum Quantitätsbegriff».

[74] Gen 49,6; als Verb *qhl hi.* IKön 12,21a; eventuell auch in der vor-dtn. Grundschicht von Dt 23,2–9, weiter Ri 20,2; 21,5.8; ISam 17,47; IIChr 20,5.14 (V.26 verb *qhl ni.*); 28,14.

[75] Mi 2,5.

[76] So besonders in der Chr, vgl. die in IChr 13,1; IIChr 1.3.5; 24,6; 29,23 genannten verschiedenen Stände und Schichten als Komponenten des *qhl*.

[77] L. Rost a.a.O. 18.

seines Buches «auch und gerade das Aufgebot von Nichtisraeliten als *qahal*».[78] In den meisten Fällen handelt es sich um eine öffentliche Sanktion, die mittels einer Stafexpedition an Jerusalem, am Königreich Juda oder an Nachbarvölkern vollzogen wird. Dass hinter Sach 14 dieser Gebrauch von *qhl* im Sinne eines Völkeraufgebots steht, liegt auf der Hand.[79]

Das späte Alte Testament verwendet *qhl* also in grosser Offenheit. Mitgehört wird dabei immer die Prägung durch das Dtn, in dem der *qhl* eine im Blick auf das «Gottesvolk» konstitutive Funktion einnimmt. Neben Dtn 23,2–9 sind dabei die drei zentralen Stellen Dtn 9,10; 10,4 und 18,16 zu berücksichtigen, die – man denkt unwillkürlich wieder an Sach 14 – vom *jwm hqhl* sprechen. «Welches war dieser Tag? Kein anderer als der [vom] Sinai. ... Der *ʿm JHWH* wurde *qhl JHWH* am Tag des *qhl*. Jahwe ist hier der Aufbietende, der Aufrufende. ... Dieser *qhl* am Sinai hat ... auch alle Rechtsverhältnisse innerhalb des Volkes unter die Gottesforderung gestellt...»[80] Aber auch künftige Generationen sollen und werden mit denen, die Gottes *twrh* am Sinai öffentlich empfingen und offiziell annahmen, gleichzeitig sein: Genauso wie der Sinai-*qhl* in Dtn 5,22 als verantwortliche Zeugeninstanz, als repräsentativer Ansprechpartner Gottes bei der Proklamation des Dekalogs, beziehungsweise der ganzen Tora, gewürdigt wird, so fungiert der *qhl* in der Ebene Moabs nach Dtn 31,30 als Ohrenzeuge des Liedes Moses, und wird dereinst der *qhl Jśrʾl* durch Leute gebildet werden, «die ihrer Zusammensetzung nach kraft ihrer Haltung dem Gesetz gegenüber das Recht haben, jener Sinaiversammlung gleich geachtet zu werden.»[81] Da der *qhl* so eng auf das Wort, auf die *twrh* bezogen ist,[82] haftet ihm stets auch ein Element des Charismatischen an: «Im *qhl* liegt immer etwas Unberechenbares; denn er umfasst nur diejenigen, die einen Ruf vernommen haben und ihm folgen.»[83]

Wie verschiedenfältig auch die Erscheinungsweisen und die Zielsetzung des alttestamentlichen *qhl* sein mögen – immer steht er für die Gesamtheit des Volkes Gottes. Er repräsentiert, als hörendes und ausführendes Organ, «Ganz-Israel». «Kirche» im biblischen Sinne ist weit mehr, ist etwas ganz

[78] L. Rost a.a.O. 17, vgl. das zusammenfassende Urteil 88: «*qhl* wird unbedenklich auch auf Nichtisraeliten angewendet.» – Die Stellen sind Ez 16,40; 17,17; 23,24.46; 26,7; 27,27.34; 32,3.22.23; 38,4.7.13bis.15.

[79] Wie ja überhaupt Ez neben Jer das zum Verständnis von Sach 14 wichtigste Prophetenbuch ist, vgl. die Übersicht bei I. Willi-Plein a.a.O. 93.

[80] L. Rost a.a.O. 13.

[81] L. Rost a.a.O. 14.

[82] Klassischen Ausdruck hat diese Beziehung im Mosesegen Dtn 33,4 gefunden.

[83] L. Rost a.a.O. 103.

anderes als eine konventikelhafte «Gemeinde» oder «Gemeinschaft» – auch und gerade in Zeiten des «Restes», wo solche Gruppen unentbehrlich sind, aber immer auch über sich selbst hinausweisen. Denn *qhl* – und mit ihm ἐκκλησία[84] – hat immer eine Beziehung zur Öffentlichkeit, zum Ganzen der Menschheit, die an sich Gottes ist. *qhl* so gut wie ἐκκλησία stellt eine qualifizierte Menge von etwas dar. Im spätalttestamentlich-frühjüdischen Kontext ist *qhl* nichts anderes als *das Forum, das Gott in einer Welt hat, die ihm eigentlich als ganze gehört.* Man mag auch hier gleichnishaft von einer Art Parlament sprechen, das Gottes Weisung aufnimmt, erörtert, praktikabel macht, das Gottes Regierung – sein Königsein – begleitet, bespricht und für sich selbst gelten lässt wie für andere zur Anwendung bringt. Die Öffentlichkeit, die Gott nach diesen späteren Zeugnissen des Alten Testaments hat, ist prinzipiell nicht begrenzt. Die Doxologien Dan 2,20–23; 3,31–33; 4,31–34; 6,26–28, auf die hin der alte Kern des Dan.-Buches, die Legenden aus spätpersischer Zeit in Dan 1–6*, konzipiert ist,[85] sind mit Ausnahme der ersten nicht zufällig in den Mund Nebukadnezzars und des Darius gelegt. Die beiden Repräsentanten des babylonischen und des persischen Grossreichs stehen für die damit umfasste Völkerwelt.

Aus dieser universalen Perspektive des Alten Testaments heraus gesehen enthüllt sich «Kirche» als eine durchaus menschliche, offene Entsprechung zu Gottes Königsein. Partikularer Ansatz- *und* Zielpunkt ist und bleibt Israel und sein Bekenntnis zum einen-einzigen Gott. Darin ist aber von vornherein auch der Übergang zur kommenden Welt des göttlichen König-

[84] L. Rosts Mahnung, dass das neutestamentliche ἐκκλησία «unmöglich in seiner Eigenart ganz erfasst werden [könne], wenn man [nur] die Geschichte der griechischen Volksversammlung untersucht» (a.a.O. 2), sei hier mit Nachdruck unterstrichen. Andererseits zeigt die gründliche Beschäftigung mit *qhl* – gerade in seinem Unterschied zu *ʿdh* –, wie sehr G mit der Wiedergabe von *qhl* durch ἐκκλησία ein unübertreffliches Äquivalent für *qhl* gefunden hat. Denn auch in Griechenland gilt: «Die ἐκκλησία des antiken δῆμος ... (ist) i.S. der politischen Volksversammlung ..., nicht religiös» zu verstehen (K.L. Schmidt a.a.O. 517). Und zusammenfassend lässt sich mit V. Ehrenberg, Art. Democracy, in: The Oxford Classical Dictionary (1964) 266 auch hier sagen: «The sovereign authority in democracy was the Assembly», das heisst die ἐκκλησία. Ihr waren der Rat und die Beamten verantwortlich. Vgl. Anm. 61.

[85] Vgl. R.G. Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld; WMANT 63 (1991) 91–95. 156–160, vgl. 157: «Konzeptionell am wichtigsten ... sind die ... als redaktionelle Erweiterungen herausragenden hymnischen Stücke, der Dankhymnus Daniels in 2,20–23 sowie die Bekenntnisäusserungen aus dem Munde heidnischer Herrscher in 2,47; 3,28f.; 3,31–33/4,31–34 (5,18ff); 6,26–28. In ihnen hat die redaktionelle Perspektive auf der Sammlungsebene ihren dichtesten Ausdruck gefunden.»

tums über die ganze Welt und alle Völker angelegt. Dannzumal, an jenem Tag, wird sich seine Herrlichkeit in der ganzen Schöpfung offenbaren. Weder ersetzt die Kirche Israel, noch ist sie sein Abklatsch, wie es die Rede vom «Gottesvolk» nahelegt. Sie ist aber in *das Ziel* der in, an und durch Israel sich verwirklichenden *twrh* einbezogen.

Schluss

Der Befund im späten Alten Testament und die Schlüsse, die sich daraus für ein neues Verstehen von Kirche und Kirchesein ergeben, lassen sich in die folgenden fünf Thesen zusammenfassen:

1. Kirchesein und Kirchenverständnis bleibt auf Gottes Setzungen in Israel und die sprachlichen Prägungen, die sie im frühen Judentum gefunden haben, bezogen. Wenn Christian Friedrich Oetinger feststellt, dass «die Israelitischen Ausdrücke der Schrift der vollkommenste Entwurf ... von dem Geheimnis Gottes und Christi» seien, so formuliert er die theologische Voraussetzung des geistesgeschichtlichen (sprachlich-begrifflichen) und historischen Zusammenhangs zwischen Altem Testament und Kirche.

2. Nicht das Volksein, sondern die Gottesbeziehung und die Abgrenzung vom Polytheismus markiert im Alten Testament den Unterschied zu «den Völkern». Abgewehrt werden auch in seinen späten Epochen nicht «die Heiden», sondern – ganz in der Linie der klassischen Propheten – die Einflüsse des Heidentums auf die innere Gestaltung des jüdischen Lebens. Das erklärt die vielverkannte prinzipiell universalistische Haltung der Schriften des späten Alten Testaments. Sie ist nicht aus gesellschaftlichen und ideologischen Parteiungen und Fraktionen zu erklären, sondern schlicht die Kehrseite des immer festgehaltenen Partikularismus.

3. Israels Vergewisserung seiner Gottesbeziehung und seiner besonderen Identität beruht in der *tôrā*, der in schriftlicher Tradition und ihrer mündlichen Anwendung bestehenden «Unterweisung». Dieser kontinuierliche Vorgang macht die alten Gebote, Satzungen und Rechte durchsichtig auf ihre Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung, das heisst auf Gottes königliches Walten.

4. Als Quintessenz der *tôrā* und als Reflex des Königseins Gottes kristallisiert sich im späten Alten Testament das alte *šmʿ Jśrʾl* aus Dtn 6,4 heraus. Es wird zum Ausweis für Israels Rolle als Volk und Zeuge Gottes unter den – potentiellen – Völkern Gottes.

5. Gerade wo sie universal gedacht ist, bleibt Gottes Königsherrschaft auf ein eschatologisch verstandenes Ganz-Israel bezogen.

Auf menschlicher Seite setzt sie ein hör- und handlungsfähiges Organ voraus, das Gottes Willen an Israel und an der Welt aufnimmt. Der charismatisch, das heisst offen konstituierte *qāhāl*, der für das Volk steht, ohne mit ihm identisch zu sein, stellt nicht bloss eine Vorstufe, sondern die Wurzel des neutestamentlichen Begriffs ἐκκλησία und eines biblisch orientierten Kirchenbegriffs dar. Er ermöglicht ein neues Verständnis, in dem Kirche weder mit Israel gleichgesetzt wird noch es verdrängt und ersetzt, sondern umgekehrt ihrerseits in Israels Weg einbezogen ist.

Thomas Willi, Basel