

## Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?

von Knut Backhaus

Gottes Bund mit seinem Volk ist wieder zu einem zentralen Thema der christlichen Theologie geworden. Gleichwohl herrscht exegetisch weithin die Ansicht vor, die zentrale Gestalt des Christentums, Jesus von Nazaret, habe sich zum Gottesbund gar nicht geäußert und nehme daher teil am urchristlichen „Bundesschweigen“.

Diese Forschungsposition soll im folgenden an der Textbasis überprüft werden. Zweifellos ist diese Textbasis schmal: sie beschränkt sich auf das Kelchwort der Herrenmahl-Paradosis (1Kor 11,25//Lk 22,20; Mk 14,24/Mt 26,28). Deshalb wird man a priori feststellen können, daß „Gottesbund“ (aram. קים, hebr. ברית, griech. διαθήκη) jedenfalls kein *Leitbegriff* der jesuanischen Predigt gewesen ist. Im Ausgang von der eschatologischen Gerichts- und Umkehrbotschaft des Täufers Johannes hat Jesus vielmehr mit Hilfe des Grundmotivs der *Gottesherrschaft* seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, die Treue des Abba setze sich gerade angesichts der anthropologischen Unheilssituation Israels in einem *neuen* Erwählungshandeln durch<sup>1</sup>. Jesus knüpft mit der eschatologischen Negation aller menschlich begründeten Heilsgewißheit an die Predigt des Täufers an: Israel kann sich auf keine göttliche Prärogative berufen, auch nicht auf eine bundestheologische Garantie. Er interpretiert diese Botschaft aber im Licht seiner Abba-Erfahrung neu und radikalisiert sie gewissermaßen theozentrisch, indem er sie noch einmal dem Primat des göttlichen Heilswillens unterwirft: Nicht das vom Täufer angesagte, verdiente Gericht ist die Reaktion Gottes auf die Unheilssituation Israels, sondern unverdient und gnadenhaft die Heilswirklichkeit der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Sosehr Jesus also die anthropologische Prämisse des Täufers teilt, so deutlich unterscheidet er sich von ihm in der theo-logischen Konsequenz<sup>2</sup>.

Diese paradoxal-dramatische Dynamik ist zweifellos charakteristisch für Jesus<sup>3</sup>, sie ist aber keineswegs „spezifisch“ oder „singulär“ jesuanisch. Vielmehr gehört es zu den Charakteristika prophetischer Eschatologie<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Es ist daher schwierig, Jesus dem frühjüdischen „covenantal nomism“ zuzuordnen (so aber E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London 1985, 336f); vgl. dazu grundsätzlich D.C. ALLISON, *Jesus and the covenant: A response to E.P. Sanders*, in: JSNT 29 (1987) 57-78.

<sup>2</sup> Vgl. H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart (1983) <sup>3</sup>1989 (SBS 111), bes. 27-36; ferner K. BACKHAUS, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, Paderborn 1991 (PaThSt 19), 96-109.

<sup>3</sup> Vgl. MERKLEIN, *Botschaft* (Anm. 2), 44.

<sup>4</sup> Von einer „eschatologischen Botschaft“ ist hier die Rede, insofern „von den Propheten

überhaupt, daß sie zwar den Erwählungsoptimismus gerichtstheologisch erschüttert und auf diese Weise eine Art eschatologischer „Nullpunktsituation“ schafft, „auf die Israel mit all seinem religiösen Besitzstand zurückgeworfen wird“<sup>5</sup>. Aber gerade in dieses heilsgeschichtliche Vakuum wird dann – menschlich unvermittelt, ausschließlich theozentrisch begründet – die Ansage von JHWHs neuer Zuwendung gestellt. Diese Heilsinitiative beschreiben die klassischen Schriftpropheten regelmäßig mit dem Motiv des (neuen) Gottesbundes: Wenn Israel seit jeher auch den Bund nicht hält, so wird doch JHWH in seiner Bundestreue je von neuem Israel halten (vgl. Jer 11,1-17; Ez 16; 37,15-28; ferner Jes 54,1-10; 61,1-11)<sup>6</sup>. Die ganze Dramatik dieser neuen Heilszuwendung in ihrer göttlich-paradoxalen „Logik“ findet etwa bei Ezechiel beredten Ausdruck:

„Denn so spricht Gott, der Herr: Ich habe mit dir gemacht, was du gemacht hast; du hast den Eid mißachtet und den Bund gebrochen. Aber ich will meines Bundes gedenken, den ich mit dir in deiner Jugend geschlossen habe, und will einen ewigen Bund mit dir eingehen. Du sollst dich an dein Verhalten erinnern und dich schämen, wenn ich deine älteren und jüngeren Schwestern nehme und sie dir zu Töchtern gebe, aber nicht deshalb, weil du den Bund gehalten hättest. Ich selbst gehe einen Bund mit dir ein, damit du erkennst, daß ich der Herr bin. Dann sollst du dich erinnern, sollst dich schämen und vor Scham nicht mehr wagen, den Mund zu öffnen, weil ich dir alles vergeben habe, was du getan hast – Spruch Gottes des Herrn“ (Ez 16,59-63).

Die in jüngerer Zeit häufig erwogene Alternative zwischen „neuem Bund“ und „erneuertem Bund“ erscheint unfruchtbar. Der Neuheitsanspruch zielt nicht auf die heilsgeschichtliche Abrogation des Sinai-Bundes, dem eine Erneuerung dieses Sinai-Bundes entgegenzusetzen wäre, sondern auf ein radikal neues Handeln JHWHs angesichts der Verweigerung (und des Bundesbruchs<sup>7</sup>) seines Volkes, das aber die „alte“ Treue JHWHs nicht aufhebt, sondern bestätigt<sup>8</sup>.

---

der bisherige geschichtliche Heilsgrund negiert wird“; vgl. näher G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München (1960)<sup>9</sup>1987, 121-129 (Zitat: 128).

<sup>5</sup> Ebd., 125.

<sup>6</sup> Vgl. allgemein Chr. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologisch-geschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, Göttingen 1985 (FRLANT 137). Zu Jer auch: L. DEQUEKER, *Het nieuwe verbond bij Jeremia, bij Paulus en in de Brief aan de Hebreëen*: Bijdr. 33 (1972) 234-261: 245f; W. GROSS, *Neuer oder Erneuerter Bund*. Jer 31,31-34 in der jüngsten Diskussion, in: B.J. Hilberath/D. Sattler (Hg.), *Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 89-114; A. SCHENKER, *Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg i.Br. 1993 (QD 146), 85-112; zu Ez: H.-W. JÜNGLING, *Eid und Bund in Ez 16-17*, ebd., 113-148.

<sup>7</sup> Der „gebrochene Bund“ ist „kein christliches Klischee, sondern alttestamentliche Rede-weise. Zum christlichen Klischee wird diese Formulierung erst, wenn ... der gebrochene Väterbund den Juden zugeordnet und zugleich der doch Israel verheißene neue Bund für die Christen reserviert wird“ (GROSS, *Bund* [Anm. 6], 104 Anm. 56). Dies geschieht erst frühnachneutestamentlich, und zwar im Barnabasbrief und bei Justin dem Märtyrer; vgl. näher K. BACKHAUS, *Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums*, in: R. Kampling/Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS K. Kertelge, Freiburg i.Br. 1996, 33-55.

In Jesu Basileia-Botschaft spiegelt sich diese prophetische Hoffnung auf Gottes „Umkehr“, also auf die neue Geltung des – menschlich gesehen – verwirklichten Heils wider. Deshalb ist es – wiederum: a priori – durchaus denkbar, daß auch Jesus im Sinne der prophetischen Hoffnung, gewiß in eschatologisch gesteigerter Form<sup>9</sup>, von der neuen Geltung des Gottesbundes gesprochen hat. So schmal die Textbasis für eine solche Annahme ist, so wenig läßt sich doch auch übersehen, daß das einschlägige Logion eine äußerst gewichtige Position in der Jesus-Überlieferung einnimmt und der diachronen Rückfrage einen vorzüglichen Ausgangspunkt bietet.

## 1. Die traditionsgeschichtliche Grundlage

Das Bundesmotiv mit seinem spezifischen Neuheitsanspruch<sup>10</sup> ist in allen vier Belegen des Kelchworts überliefert<sup>11</sup>. Daraus folgt, daß es – gemeinsam mit dem Sühnemotiv des Brotworts – dem Überlieferungsstamm *vor* der Verzweigung der (vor)markinisch-matthäischen und der (vor)paulinisch-lukanischen Version zuzuordnen ist.

Die diachrone Rückfrage zielt auf die einzelnen Überlieferungselemente, nicht auf die markinische oder paulinische Fassung im ganzen. Die m.E. wahrscheinlichste überlieferungsgeschichtliche Grundform der Deuteworte wurde von H. Merklein (1977) und H.-J. Klauck (1982) ermittelt: τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου [τὸ] ὑπὲρ πολλῶν [διδόμενον]; τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ [καινὴ] διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου<sup>12</sup>. Diese Version weist

<sup>8</sup> So gesehen gilt auch für Jesus, was ALLISON, *Jesus* (Anm. 1), 60, mit Blick auf den Täufer formuliert: er „does away not with covenant but with popular ‚covenantal nomism‘“.

<sup>9</sup> Die quasi-apokalyptische Radikalität der Gerichtsbotschaft des Täufers motiviert im Gegenzug die ebenso elementare Hoffnung Jesu auf die Durchsetzung des Heils in der Gottesherrschaft. Die apokalyptische Negation des Bestehenden muß den Rekurs auf den Gottesbund keineswegs ausschließen (vgl. z.B. AssMos 1,9.14; 2,7; 3,8f; 4,2.5; 10,15; 11,17; 12,13) (anders etwa E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung*, in: Ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, Tübingen 1985, 1-134: 128f).

<sup>10</sup> Dieser eschatologische Neuheitsanspruch ist – in dem oben beschriebenen Sinne – implizite auch dann mit dem Bundesmotiv verbunden, wenn das Adjektiv καινὴ im Zuge der Traditionsentwicklung sekundär hinzugewachsen sein sollte.

<sup>11</sup> Die traditionsgeschichtliche Analyse muß hier nicht wiederholt werden: Zu unterscheiden sind der markinisch-matthäische und der paulinisch-lukanische Traditionstyp. Zwischen Mk und Mt herrscht literarische Interdependenz; 1Kor und Lk repräsentieren ein Traditionskontinuum; vgl. näher H. MERKLEIN, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*, in: BZ 21 (1977) 88-101.235-244; Th. SÖDING, *Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition*, in: B.J. Hilberath/D. Sattler (Hg.), *Vorgeschnack* (Anm. 6), 134-163.

<sup>12</sup> Mit dem eingeklammerten Text gelesen, ergibt sich die von Merklein rekonstruierte Grundform, ohne diesen Text die von Klauck vorgeschlagene Gestalt. Ausführliche Begründung bei H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster (1982) <sup>2</sup>1986 (NTA 15), 297-332, bes. 304-314, und MERKLEIN, *Erwägungen* (Anm. 11), 89-99.

ihrer Struktur nach in die Nähe zur (vor)paulinisch-lukanischen Überlieferungslinie<sup>13</sup>.

So leidet es zunächst keinen Zweifel, daß die Verbindung der Deuteworte mit dem Sühne- und Bundesmotiv sehr alt ist. Paulus schreibt 1 Kor um 54 n.Chr. In der Traditionsformel in 1 Kor 11,23a betont er, daß er den Einsetzungsbericht der Gemeinde bei seinem ersten Besuch, also während des Gründungsaufenthalts um 50-52 n.Chr., überliefert habe (παρέδωκα ὑμῖν). Tatsächlich lassen die sprachliche Eigenprägung von 1 Kor 11,23b-25<sup>14</sup> und der Umstand, daß Paulus im Kontext zwar vom Grundgeschehen, nicht aber von den Deuteworten selbst argumentativen Gebrauch macht, unbedingt auf vorpaulinische Herkunft schließen<sup>15</sup>. Als Urheber der Paradosis nennt Paulus den Kyrios selbst (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου). Die Präposition ἀπό c. gen. anstelle des üblichen παρά c. gen. bezeichnet den geschichtlichen Traditionsursprung bei Jesus<sup>16</sup>, schließt freilich deshalb die Weitergabe durch die Gemeinden keineswegs aus. In einer solchen Gemeinde – konkret ist an Jerusalem, Damaskus oder Antiochien zu denken – hat Paulus demnach in den dreißiger oder vierziger Jahren von der Herrenmahlüberlieferung Kenntnis erhalten, und sie lag offenkundig schon damals in fixierter Fassung vor. Damit stößt die Rückfrage auf ein Stadium, das nur wenige Jahre von dem Ereignis des Abschiedsmahles Jesu entfernt liegt, und zwar im unmittelbaren Einflußbereich der Zeugen des historischen Geschehens<sup>17</sup>.

Mit traditionsgeschichtlichen Mitteln allein kann die ipsissima vox freilich nicht unmittelbar erschlossen werden. Denn die Frage nach Jesu ureigener Abendmahlsdeutung wird nicht nur den aitiologischen und liturgisch-usuellen Charakter sämtlicher Einsetzungsberichte in Rechnung stellen müssen, sondern auch den Umstand, daß zwischen dem Ab-

<sup>13</sup> So gegenwärtig eine breite Mehrheit der Ausleger. Zur Differenzierung und Einordnung in die Forschungsdiskussion vgl. näher K. BACKHAUS, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*, Münster 1996 (NTA 29), 291-297 (im Druck). Für eine Orientierung an der markinischen Version plädiert jetzt wieder SÖDING, *Mahl* (Anm. 11), bes. 140-145.

<sup>14</sup> Vgl. dazu näher J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen (1935) <sup>4</sup>1967, 98f; H. SCHÜRMAN, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7-38*, Münster (1955) <sup>2</sup>1969 (NTA 20/4), 7-14.

<sup>15</sup> So der bei weitem mehrheitliche Teil der Exegese. Den Umkehrschluß – der Text sei nachpaulinisch, also sekundär interpoliert – zieht B. LANG, *Der Becher als Bundeszeichen: „Bund“ und „neuer Bund“ in den neutestamentlichen Abendmahlstexten*, in: E. Zenger (Hg.), *Bund* (Anm. 6), 199-212: 208. Lang verzichtet jedoch auf jede textkritische, traditionsgeschichtliche (vgl. nur 1 Kor 11,23a i.V.m. 1 Kor 15,3a) oder redaktionskritische (vgl. 1 Kor 11,20-22.26-34!) Argumentation und nimmt von der einschlägigen neueren Forschung im wesentlichen nur dies zur Kenntnis, daß sie „allerlei Interpolationen in den Paulusbrieffen findet“!

<sup>16</sup> Vgl. Bl-Debr, §§ 210; 237.

<sup>17</sup> Vgl. auch KLAUCK, *Herrenmahl* (Anm. 12), 329.

schiedsmahl und seiner Anamnese in der Gemeinde der „Ostergraben“ liegt, der die christologische und soteriologische Interpretation des Geschehens erheblich beeinflusst haben dürfte<sup>18</sup>. Allerdings ist zu bedenken, daß die sinntragende Handlung Jesu bei seinem Abschiedsmahl ohne begleitende Deutung unverstänlich geblieben wäre und die die zentralen Gesten erklärenden Herrenworte von der frühesten christlichen Überlieferung kaum unterdrückt worden sein dürften. Sieht man von der Frage nach der exakten Formulierung der Deuteworte ab, so erscheint es doch als sehr unwahrscheinlich, daß in der Kürze der Zeit und im Wirkungsbereich der unmittelbaren Zeugen des Geschehens aitiologisches, liturgisches oder christologisches Gestaltungsinteresse den *Richtungssinn* dieser Worte, die *ipsissima intentio*, wesentlich modifiziert haben könnte<sup>19</sup>. Daher erscheint es sachgemäß, in der gemeinsamen Überlieferungssubstanz der neutestamentlichen Einsetzungsberichte den Grundzügen nach die historische Selbstdeutung Jesu zu vermuten. Als die am wenigsten theologisch modifizierte und liturgisch stilisierte Fassung dürfte damit die oben angeführte überlieferungsgeschichtliche Grundgestalt sehr nahe beim Sinn der Deuteworte Jesu liegen.

Demnach hat Jesus im Vorfeld seines Todes sein Sterben als Sühne gedeutet. Möglicherweise hat ihm selbst dabei bereits der Typus des „leidenden Gottesknechts“ nach Jes 53 vor Augen gestanden (vgl. bes. Jes 53,11f): Auch die letzte Verweigerung gegenüber dem Boten der Basileia hebt dessen Botschaft nicht auf: „Das eschatologische Handeln Gottes erweist sich vielmehr gerade im Tode seines Repräsentanten als *wirksames* Geschehen, indem Gott den Tod seines eschatologischen Boten zum Akt der Sühne werden läßt“<sup>20</sup>. Mit diesem Sühnegedanken hat Jesus m.E. die Vorstellung von der neuen Geltung des Gottesbundes verbunden und wohl mit einem hoffnungsvollen Wort auf seine Teilnahme am eschatologischen Mahl verwiesen (vgl. Mk 14,25). Während Sühnegedanken und eschatologischer Ausblick von einer Vielzahl von Auslegern Jesu zugeschrieben werden, richtet sich die These, daß auch das *διαθήκη*-Logion auf ihn zurückgeht, gegen eine breite Mehrheit der Forschung<sup>21</sup>. Bezwei-

<sup>18</sup> Vgl. MERKLEIN, Erwägungen (Anm. 11), 99f.239. Zu Selektion, Prägung und Reinterpretation in der Überlieferung von Herrenworten vgl. allgemein F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg i.Br. 1974 (QD 63), 11-77: 13-31; zum Verhältnis zwischen Jesu Abschiedsmahl und urchristlicher Herrenmahlfeier vgl. SÖDING, Mahl (Anm. 11), 157-163.

<sup>19</sup> Vgl. auch W. MARXSEN, Der Ursprung des Abendmahls, in: EvTh 12 (1952/53) 293-303, bes. 303; E. SCHWEIZER, Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht (1954), in: Ders., Neotestamentica, Zürich 1963, 344-370: 357f; SÖDING, Mahl (Anm. 11), 159f.

<sup>20</sup> MERKLEIN, Botschaft (Anm. 2), 144; zur näheren Begründung und zur Auseinandersetzung mit gewichtigen Einwänden vgl. ebd., 139-146 (Lit.!).

<sup>21</sup> Genannt seien H. FELD, Das Verständnis des Abendmahls, Darmstadt 1976 (EdF 50),

felt wird zunächst die Authentie des Becherworts im allgemeinen, sodann im besonderen die Möglichkeit der Verwendung des Bundesmotivs durch Jesus.

## 2. Mk 14,25\* – das historische Becherwort?

Die zeitliche Nähe zum Geschehen selbst rät bereits zu einer gewissen Skepsis gegenüber der in der Forschung wiederholt geäußerten<sup>22</sup> Vermutung, das Becherwort als ganzes sei nachösterlichen Ursprungs, Jesus selbst habe beim Abendmahl lediglich den Bechergestus mit dem eschatologischen Ausblick in einer Grundform von Mk 14,25<sup>23</sup> verbunden. Im einzelnen sind gegen diese Hypothese folgende Einwände geltend zu machen:

1) Es ist unter methodischem Aspekt nicht unproblematisch, Mk 14,25\* gegenüber dem überlieferten Becherwort zu bevorzugen, denn dieses Logion ist schwächer, nämlich nur in einem Traditionsstrang, und auf einer späteren literarischen Stufe bezeugt. Demgegenüber verfängt der Hinweis auf 1Kor 11,26b als Reminiszenz an Mk 14,25\*<sup>24</sup> nicht unbedingt, denn hierbei handelt es sich jedenfalls vom unmittelbaren Text-

---

51; GRÄSSER, Bund (Anm. 9), 124-126.128f; B. KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, Göttingen 1990 (GTA 43), 240f; F. LANG, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, in: *EvTh* 35 (1975) 524-538: 527-529; C.-P. MÄRZ, Art. „Bund III“, in: *LThK*<sup>3</sup> II (1994), Sp. 785-788: 786; MERKLEIN, Erwägungen (Anm. 11), 237f; P. NEUENZEIT, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960 (StANT 1), 192; H. PATSCH, Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972 (CThM 1), 227; SÖDING, Mahl (Anm. 11), 160; W. WREDE, *Tò αἶμά μου τῆς διαθήκης*, in: *ZNW* 1 (1900) 69-74. Für die Authentie des διαθήκη-Worts plädieren mit unterschiedlichen – und unterschiedlich zu gewichtenden – Begründungen: J. BEHM, „Art. διατίθημι D“, in: *ThWNT* II (1935), 132-137: 136f; J. GNILKA, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i.Br. (1990) <sup>3</sup>1994, 287f; JEREMIAS, Abendmahlsworte (Anm. 14), 186-188.217f; E. LOHMEYER, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, Leipzig 1913, 152-154.161; I.H. MARSHALL, Last Supper and Lord's Supper, Exeter 1980, 91-93; R. PESCH, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, Freiburg i.Br. 1978 (QD 80), 95f; V. WAGNER, Der Bedeutungswandel von *חֲבֵטָה* bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte, in: *EvTh* 35 (1975) 538-544: 543f.

<sup>22</sup> Vgl. KLAUCK, Herrenmahl (Anm. 12), 314.321f.329; MERKLEIN, Erwägungen (Anm. 11), 237f; A. VÖGTLE, Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in: K. Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1976 (QD 74), 51-113: 101.111; als Möglichkeit erwogen von F. HAHN, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, in: *EvTh* 27 (1967) 337-374: 341.368. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), Göttingen <sup>9</sup>1979 (FRLANT 29), 284-286, sieht in dem eschatologischen Ausblick nach Lk 22,14-18\* die von Brot- und Becherwort verdrängte Urgestalt der Paradosis.

<sup>23</sup> Als Zuwachs wird neben der *ἀμῆν*-Einleitung etwa die als Doppelung empfundene Zeitangabe (ἕως) τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν vermutet (so KLAUCK, Herrenmahl [Anm. 12], 320f).

<sup>24</sup> Vgl. HAHN, Motive (Anm. 22), 340; KLAUCK, Herrenmahl (Anm. 12), 320; MERKLEIN, Erwägungen (Anm. 11), 241.242f.

befund her nicht um ein Rudiment des *eschatologischen Ausblicks Jesu*, sondern vielmehr um die – auch sonst im Zusammenhang des Herrenmahls belegte – *Parusieerwartung der Gemeinde* (ἄχρι οὗ ἔλθῃ [scil. ὁ κύριος])<sup>25</sup>.

2) Gleichwohl scheint die Authentie des eschatologischen Ausblicks – in welchem Wortlaut auch immer – nach Maßgabe des Kohärenzkriteriums plausibel begründbar<sup>26</sup>. So hat H.-J. Klauck gezeigt, daß sich in ihm zwei durchgängige Linien des synoptischen Jesus-Bildes überschneiden: seine Mahlhandlungen und seine Neigung zu eschatologischer Mahlmetaphorik<sup>27</sup>. Es ist auch einzuräumen, daß eine – freilich nicht näher bestimmbare – Interdependenz zwischen Lk 22,15-18 und 1Kor 11,26b anzunehmen ist. Dann aber stellt sich die Frage, warum dem heute mit guten Gründen bevorzugten paulinisch-lukanischen Traditionsstrang in seinem gemeinsamen Kern nicht auch darin der Vorzug gegenüber der markinischen Fassung gegeben werden sollte, daß sich der eschatologische Ausblick auf das Essen *und* das Trinken bezieht<sup>28</sup>. So jedenfalls berichtet es Lk 22,15-18, und auch hierin findet sich in 1Kor 11,26 eine „Reminiszenz“ (ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτῆριον πίνητε). In historischer Hinsicht wird diese Beobachtung dadurch bestätigt, daß Jesus offenkundig Mähler gehalten hat und seine eschatologische Mahlmetaphorik solche Speise- *und* Trankhandlungen thematisiert (vgl. Mk 2,19 parr; Mt 8,11 par; Lk 14,15-24 par). Eher ist ein Vorrang des Essens festzustellen (vgl. Mk 2,15-17 parr; 6,42-44 parr; Lk 7,36; 14,1,15; 15,1f), und gerade zentrale eschatologische Herrenworte orientieren sich nicht am Weingenuß, sondern am Brotverzehr (vgl. Mt 6,11 par; Lk 6,21 par). So gesehen ist die bei Lk gegebene und bei Paulus anklingende Ausrichtung des eschatologischen Ausblicks auf das Gesamtmahl keineswegs unwahrscheinlicher als die Beschränkung auf den Weingenuß, die Mk 14,25\* bezeugt. Vor allem kann die Tilgung des ursprünglichen Hinweises auf das eschatologische Brotmahl erklärt werden: Die markinische Tradition neigt zu einer parallelisierenden Konzentration auf die „sakramentalen Elemente“ des Herrenmahls; damit geht eine Kürzung des Brotworts und eine Konzentration auf das Becherwort einher, das am Ende der Handlung steht und so in abschließender Zusammenfassung das ganze

<sup>25</sup> Daß die im Temporalatz ähnlich klingende Version Lk 22,18 (ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ) die gemeinsame Vorlage repräsentiert und daß der Anklang bei Paulus gegen die lukanische Version die Endstellung des eschatologischen Ausblicks bestätigt (so KLAUCK, Herrenmahl [Anm. 12], 320), ist nicht gesichert (vgl. etwa L. SCHENKE, Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Mk 14,1-42, Würzburg 1971 [FzB 4], 290-306.332-337).

<sup>26</sup> Anders SCHENKE, ebd., 306 Anm. 1.

<sup>27</sup> Vgl. Herrenmahl (Anm. 12), 321 (mit zahlreichen Belegen).

<sup>28</sup> Nach BULTMANN, Geschichte (Anm. 22), 286f, geht das lukanische Logion vom Essen des Pascha aus einem Ausblick auf das eschatologische Brotessen Jesu hervor.

Geschehen zu deuten vermag<sup>29</sup>. Bezieht sich aber der eschatologische Ausblick auf das Gesamtmahl, also auf Brot und Becher, so ist die Hypothese, Mk 14,25\* biete das ursprüngliche Becherwort, nicht zu halten, es sei denn, man verzichte auf die Deuteworte zu den Abendmahlsgesten überhaupt<sup>30</sup>.

3) Unter traditionsgeschichtlichem Aspekt ist die Entwicklung vom eschatologischen Ausblick zum eucharistischen Becherwort kaum triftig zu erklären. Eine diachrone Dekomposition ist in dem Maße als berechtigt zu bezeichnen, in dem sie die weitere Dynamik der Überlieferung erklärt. Sieht man noch von der schwierigen Vorstellung eines massiven Bedeutungswandels innerhalb einer sehr kurzen Zeit und im Wirkungsbereich der unmittelbaren Zeugen ab, so fragt sich doch, wie eine Aussage Jesu über die Erwartung seines eigenen Weingenusses in der kommenden Basileia im anamnetischen Tun der Gemeinde zu einer auf die Gemeinschaft der Jünger bezogenen Becherdeutung, verbunden mit dem Sühne- bzw.  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ -Motiv, werden kann.

4) In formkritischer Betrachtung hat Mk 14,25\* kultaitiologischen, aber keinen kultanamnetischen Charakter<sup>31</sup>. Das Logion gehört als „die persönlich geprägte Äußerung seines großen Vertrauens“<sup>32</sup> in die „Vita Jesu“, aber nicht unmittelbar in die *Herrenmahl*-Anamnesis. Dies zeigt sich daran, daß 1Kor 11,23b-25 das entsprechende Herrenwort eben nicht anführt; Lk 22,15-18 bietet an dessen Stelle ein dem Einsetzungsbericht vorangestelltes Logion über das Essen des Pascha und das Trinken des Weines. Es ist auch schwer vorstellbar, welche kultische Handlung von den Worten des eschatologischen Ausblicks begleitet und gedeutet werden könnte. Auch Mk bietet hier keinen Hinweis, sondern denkt offenkundig an ein Abschlußwort Jesu. Daß aber das eigentliche Logion Jesu über den Wein von Anfang an kultisch nicht kommemoriert wurde, wohl aber ein sekundäres Logion, wirkt unwahrscheinlich.

5) Geht man von den „ipsissima facta“ der Gesten Jesu als deutebedürftiger Handlung aus<sup>33</sup>, so ist geltend zu machen, daß Mk 14,25\* mit dem tatsächlichen Gestus – dem Trinken aus dem einen Becher – gar nicht kongruiert. Denn Jesus deutet weder das Herumreichen des Bechers noch das Trinken noch den Wein, sondern höchstens seinen eigenen Verzicht auf

<sup>29</sup> Vgl. KLAUCK, *Herrenmahl* (Anm. 12), 308.329; MERKLEIN, *Erwägungen* (Anm. 11), 96.243f.

<sup>30</sup> In diese Richtung geht etwa BULTMANN, *Geschichte* (Anm. 22), 286f.

<sup>31</sup> Anders MERKLEIN, *Erwägungen* (Anm. 11), 242, der für das Stadium vor der Aufsplitterung der Herrenmahl-Tradition ein doppeltes Kelchwort („Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute“ + eschatologischer Ausblick) postuliert.

<sup>32</sup> GNILKA, *Jesus* (Anm. 21), 288.

<sup>33</sup> Vgl. grundsätzlich H. SCHÜRMAN, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Kontinuität der Zeiten* (1972), in: Ders., *Jesus. Gestalt und Geheimnis*. Hg. von K. Scholtissek, Paderborn 1994, 241-265.

das Trinken des Weins<sup>34</sup>. Es ist jedoch fraglich, ob man diesen Verzicht überhaupt annehmen soll<sup>35</sup>.

6) Auch das den Sühnegedanken akzentuierende Brotwort scheint eher kommensurabel mit einem ähnlich orientierten Becherwort als mit einem persönlichen Ausblick Jesu, der weder zu dem Becher noch zu dem Sühnegedanken in Beziehung steht. Jedenfalls besitzen die Motive Sühne – Blut – Gottesbund eine größere Affinität als die Motive Sühne – (endzeitlicher) Weingenuß, und dies dürfte bereits für Jesu eigene Interpretation gelten.

7) Insofern das Becherwort ebenso wie das Brotwort präsentischen Charakter besitzt, wird man die Spannung zwischen Mk 14,25\* in seiner futurischen Orientierung und dem Becherwort mit seiner präsentischen Option<sup>36</sup> gerade zugunsten der Authentie des Becherworts anführen. Es ist im literarischen Kontext eher der futurische Vers Mk 14,25, der zu Spannungen führt, so daß durchaus umgekehrt nach der ursprünglichen Herkunft dieses Logions gefragt werden kann<sup>37</sup>.

### 3. Die Authentie des Bundesmotivs

Wo das Becherwort auf der Grundlage von Mk 14,24 rekonstruiert wird, wird mitunter das Argument geltend gemacht, die doppelte Bestimmung des *nomen rectum* durch Pronominalsuffix und Genitiv sei eine im Aramäischen nicht vollziehbare Konstruktion<sup>38</sup>. Die Schwierigkeiten bei der Erschließung des aramäischen Wortlauts stellen sich bei der von uns vermuteten traditionsgeschichtlichen Grundgestalt des Becherworts nicht, da hier kein doppelter Genitiv vorausgesetzt wird. Darüber hinaus ist aber grundsätzlich zu fragen, welchen Anspruch man überhaupt an eine aramäische Rückübersetzung stellen darf. So ist gar nicht vor auszusetzen, daß *verbum e verbo* aus dem Aramäischen übertragen wurde. Jedes Wort steht in einem semantischen Geflecht, das ebenso wie der lexikalische Gehalt oder die syntaktische Fügung nicht einfachhin imitiert werden konnte. Auch für die Übertragung der Deuteworte kann daher vernünftigerweise nichts anderes verlangt werden, als daß sie gebräuchliches Aramäisch bietet und ihre –

<sup>34</sup> Vgl. MERKLEIN, *Erwägungen* (Anm. 11), 238, und näher JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (Anm. 14), 199-210.

<sup>35</sup> Vgl. etwa KLAUCK, *Herrenmahl* (Anm. 12), 321. MERKLEIN sieht die Erwartung der eschatologischen Tischgemeinschaft im Ausblick impliziert (*Erwägungen* [Anm. 11], 238 Anm. 69); ähnlich KLAUCK, *aaO.*, 322.

<sup>36</sup> Vgl. etwa MERKLEIN, *Erwägungen* (Anm. 11), 237f.

<sup>37</sup> Vgl. SCHENKE, *Studien* (Anm. 25), 290-292; SÖDING, *Mahl* (Anm. 11), 137.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. SCHWEIZER, *Herrenmahl* (Anm. 19), 348; WREDE, *αἶμα* (Anm. 21), 71f. J. JEREMIAS, der in der zweiten Auflage seines einschlägigen Standardwerks (1949) noch ganz im Sinne des oben genannten sprachlichen Einwands eine sekundäre Hinzufügung des *διαθήκη*-Motivs angenommen hatte, hat dies in der dritten Auflage (1960) „in aller Form“ widerrufen. Zur Begründung führte er die Einsicht an, das Suffix stehe im Aramäischen bzw. Hebräischen gewöhnlich erst beim *nomen rectum*, bestimme aber gleichwohl die gesamte Wendung; vgl. *Abendmahlsworte* (Anm. 14), 187 (zit. nach <sup>4</sup>1967).

eben keineswegs wörtlich fixierte – Übersetzung ins Griechische nachvollzogen werden kann. Jede Rekonstruktion muß sich daher ihres approximativen Charakters bewußt bleiben<sup>39</sup>.

Der wesentliche Einwand gegen die Authentie des Bundesmotivs im Becherwort lautet: Außerhalb des Becherworts sei das Bundesmotiv im historischen Logiengut nirgends belegt und die mit einer Bundestheologie verbundene Selbstdeutung sei für das theologische Verständnis Jesu auszuschließen<sup>40</sup>. Dieser Einwand erscheint jedoch zirkulär<sup>41</sup>, weil er ein Jesus-Bild voraussetzt, in dem von vornherein für eine – wie auch immer geartete – „Bundestheologie“ Jesu kein Raum ist. Jedoch kann erst dann von der Unmöglichkeit einer jesuanischen כּוּבָר-Botschaft gesprochen werden, wenn es nicht gelingt, die postulierte Intention des jesuanischen Becherworts in den Gesamtrahmen der historisch gesicherten Predigt von der Gottesherrschaft einzufügen. Gerade hier läßt aber der Umstand, daß die synoptische Jesus-Überlieferung sonst in der Tat kein Interesse am Bundesmotiv zeigt, eher für Authentie plädieren!

Die historische Rückfrage kann die Resultate einer intensiven kriteriologischen Debatte in der jüngeren Jesus-Forschung voraussetzen<sup>42</sup>. Besondere Relevanz kommt in dem hier zu untersuchenden Zusammenhang den Kriterien der Unähnlichkeit, der vielfachen Bezeugung und der Kohärenz mit dem Gesamtrahmen der Botschaft Jesu zu. Im Ausgang von dem historisch gesicherten Faktum des Kreuzestods Jesu hat F. Hahn näherhin den von Jesus auszutragenden Konflikten und dem Phänomen des „Neuen“ in seinem Auftreten eine Schlüsselposition zugewiesen<sup>43</sup>. Dieser wichtige sachliche Maßstab ist m.E. dadurch zu ergänzen, daß, ausgehend vom historisch ebenfalls gesicherten Faktum der Taufe Jesu, Jesu Verwurzelung in der palästinischen Bußbewegung des Täufers Johannes als heuristischer Ansatz der historischen Rückfrage einzubeziehen ist<sup>44</sup>.

Ein Diatheke-Wort Jesu erfüllt zunächst die Anforderung des *Kriteriums der vielfachen Bezeugung*, da es außer bei sämtlichen Repräsentanten der (vor)synoptischen Tradition auch bei Paulus bzw. vorpaulinisch belegt ist. Auch wenn man mit der Möglichkeit einer von Anfang an disparaten Überlieferung der Deuteworte rechnet, ist also nicht zu verkennen, daß der markinisch-matthäische Traditionstyp und Paulus wie Lk als eigen-

<sup>39</sup> Vgl. M. CASEY, The original Aramaic form of Jesus' interpretation of the cup, in: JThS 41 (1990) 1-12: 11; PATSCH, Abendmahl (Anm. 21), 81. Der Vorschlag, den Casey (a.a.O., 7-12) unterbreitet und für den er Unsicherheitsfaktoren durchaus einräumt, lautet: דְּמֵי דְּנָה , דְּקִימָא הוּא , מִתְאַשֵּׁר עַל שְׁנֵי אֵינִין

<sup>40</sup> So z.B. KOLLMANN, Ursprung (Anm. 21), 240f.

<sup>41</sup> So bereits LOHMEYER, Diatheke (Anm. 21), 154.

<sup>42</sup> Verwiesen sei hier nur auf den in Anm. 18 angeführten Sammelband zur Rückfrage nach Jesus, darin bes. die Beiträge von F. HAHN (11-77), F. LENTZEN-DEIS (78-117) und F. MUSSNER (118-147); vgl. ferner J. ERNST, Anfänge der Christologie, Stuttgart 1972 (SBS 57), 81-124; N. PERRIN, Rediscovering the teaching of Jesus, London 1967 (NTLi), 15-49.

<sup>43</sup> Überlegungen (Anm. 18), 41-47.

<sup>44</sup> Vgl. BACKHAUS, Jüngerkreise (Anm. 2), 47-52.

ständige Repräsentanten der ihnen gemeinsam vorgegebenen Überlieferung unabhängig voneinander das διαθήκη-Motiv bezeugen, und zwar bis hin zur ältesten rekonstruierbaren Überlieferungsgestalt. So gesehen dürfte es im Logiengut wenige Motive geben, für die sich die Quellenbezeugung günstiger darstellt.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht allerdings in der Überbrückung des „Ostergrabens“, der zwischen dem Abendmahl Jesu und seiner ersten Anamnese in der Gemeinde liegt. Hier leistet das zu Sicherung eines historischen Minimalbestands entwickelte *Eingangskriterium der Unähnlichkeit* einen wichtigen Dienst. Es besagt, daß als authentisches Jesus-Gut *zumindest* solche Überlieferung zu gelten hat, die weder aus dem Überlieferungsinteresse des Urchristentums noch aus frühjüdischen Vorgaben erklärt werden kann. Gerade diese Bedingung erfüllt das διαθήκη-Motiv mit seinem eschatologischen Neuheitsanspruch. Im Frühjudentum zur Zeit Jesu und der neutestamentlichen Autoren kam diesem Motiv kein Gewicht zu. Die Intertestamentaria, Philo, die qumran-essenische Literatur und die rabbinische Theologie bezeugen die Vorstellung von einer eschatologisch neuen ברית /διαθήκη kaum<sup>45</sup>; Josephus verzichtet ganz auf das dem kaiserzeitlichen Nachhellenismus unverständliche Motiv. Noch deutlicher ist der Befund in der frühchristlichen Überlieferung, den E. Gräßer mit dem Begriff „Bundesschweigen“ zusammengefaßt hat<sup>46</sup>. Ausnahmen sind lediglich erste, unsichere Versuche bei Paulus und die systematischen Entwürfe der frühkirchlichen Schwellenzeit im Hebräer- und Barnabasbrief sowie bei Justin<sup>47</sup>. Paulus (vgl. 1Kor 11,23-25) und vor allem Hebr stehen aber zumindest im mittelbaren Wirkungsfeld der Herrenmahl-Paradosis und können für ein von ihr unabhängiges christliches Überlieferungsinteresse am διαθήκη-Theologoumenon nicht in Anspruch genommen werden<sup>48</sup>. Solche Ausleger, die das διαθήκη-Motiv als in der urchristlichen Tradition hinzugefügtes Element ansehen, müssen daher

<sup>45</sup> Chr. WOLFF, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, Berlin 1976 (TU 118), 116-147, hat gezeigt, daß Jer 31,31-34 in der überkommenen frühjüdisch-frühchristlichen Literatur vor 70 n.Chr. kaum rezipiert wird. Die geprägte Wendung der Damaskusschrift ברית החדשה בארץ דמשק (CD 6,19; 8,21; 19,33f; 20,12; vgl. 1Q pHab 2,3) ist vermutlich nicht eschatologisch zu verstehen, sondern bezieht sich auf die Vorgängergemeinschaft, vermutlich auf jene συσπαραγωγῆ Ἀσιδαίων (1Makk 2,42; vgl. 1Makk 7,13; 2Makk 14,6), die sich in der seleukidischen Verfolgung als standhaft erwiesen hatte und so für die Qumran-Gemeinde im Rückblick zum Ideal wurde; vgl. näher H. STEGEMANN, *Die Entstehung der Qumran-gemeinde*, Diss. Ev.-Theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1971 (als Universitätsdruck), bes. 172f.182f.239-250; DERS., *Das Gesetzeskorpus der „Damaskusschrift“* (CD IX-XVI), in: RdQ 14 (1990) 409-434: 427-429; zustimmend H. LICHTENBERGER/ E. STEGEMANN, *Zur Theologie des Bundes in Qumran und im Neuen Testament*, in: KuI 6 (1991) 134-146: 135-137.

<sup>46</sup> Vgl. Bund (Anm. 9), 8-16.

<sup>47</sup> Vgl. näher BACKHAUS, Bund (Anm. 7), 43-52.

<sup>48</sup> Eine (wohl traditionell frühjüdische) Bundestheologie kann allenfalls für die toraorientierten Gegenspieler des Paulus in Galatien und Korinth vermutet werden.

erklären können, warum diese Tradition und namentlich die synoptische Überlieferung ein Motiv an zentralem Ort einfügt, obwohl sie sonst an eben jenem Motiv weder terminologisch noch theologisch Interesse zeigt<sup>49</sup>.

In einem weiteren Schritt ist das *Kohärenzkriterium* heranzuziehen. Unserer methodologischen Prämisse folgend, setzen wir bei Jesu geschichtlicher Beziehung zu Johannes dem Täufer an<sup>50</sup>. Im Horizont seiner drängenden Enderwartung und angesichts der absoluten Souveränität des kommenden Richtergottes kündigt der Jordantäufer die religiösen Plausibilitäten des zu seiner Zeit herrschenden Tora- und Kultverständnisses auf und stellt ihnen als Alternative das an seine Botschaft und Person gebundene Heilsinstrument der Taufe gegenüber. Wie die „acted parable“ des Auszugs in die Wüste demonstriert, reduziert er so die zeitgenössische Religiosität auf einen „eschatologischen Nullpunkt“, setzt freilich im Namen des Richtergottes zugleich einen fundamentalen Neuanfang, der an die Exodus-Erfahrung in der „Wüstenzeit“ Israels erinnert.

An diese eschatologische Reduktion auf den „Nullpunkt“ – bzw. genauer: auf den Ursprung – knüpft Jesus an: das gegenwärtige Israel ist vor Gott umkehrbedürftig. Seine Botschaft unterscheidet sich von der des Täufers jedoch darin, daß sie dem Sünder anstelle des verdienten Gerichts paradoxal-dramatisch das unverdient-gnadenhaft geschenkte Gottesheil ansagt: die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Der Täufer und Jesus sagten das Kommen Gottes an und antizipierten dieses Kommen durch heilsmittlerisches Wirken. Doch war es bei Johannes der Richtergott, der „kam“, bei Jesus der Abba. Die Fundamentaldifferenz liegt damit im je vorausgesetzten Gottesbild, und nur mit dem Kommen des Abba ließ sich Jesu Vertrauen auf eine erneute „Bundesstiftung“ begründen! Von hier aus gerät das „Phänomen des Neuen“ in Jesu Auftreten deutlich in den Blick. Die von Johannes für seine Taufe beanspruchte Heilsmittlerschaft bindet Jesus an sein eigenes Wirken und an seine Person: Hatte jener an die Stelle der Traditionen und Institutionen seines Volkes die Bußtaufe gesetzt, so setzt Jesus als heilsmittlerischer Prophet an deren Stelle seine eigene Botschaft (vgl. Mk 11,27-33 parr). Genau hier hat auch die Zusage einer eschatologisch

<sup>49</sup> Zu dem Versuch, das Verhältnis von Christus und Kirche im Matthäusevangelium vor dem Hintergrund alttestamentlicher Geschichtstheologie „bundestheologisch“ zu verstehen (H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus*, Münster [1974], <sup>2</sup>1984 [NTA 10]) vgl. die triftige Gegenargumentation bei GRÄSSER, *Bund* (Anm. 9), 10f.

<sup>50</sup> Vgl. dazu im einzelnen die umfassende Darstellung bei J. ERNST, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin 1989 (BZNW 53), 265-346 (Lit.); ferner BACKHAUS, *Jüngerkreise* (Anm. 2), 47-112, bes. 100-109.319-325; J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn 1972 (BSt 63); H. MERKLEIN, *Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth*, in: BZ 25 (1981) 29-46; DERS., *Botschaft* (Anm. 2), 27-36.

neu und damit end-gültig zugesagten Diatheke eine natürliche Funktion. Den vom Täufer Johannes kritisierten Erwählungsoptimismus erneuert Jesus allerdings nicht. Vielmehr stellt er ihn – in einem letzten Konflikt mit den Religionsbehörden – durch die Tempelaktion noch einmal von der Basileia-Botschaft her in Frage. Jedoch erneuert Jesus zugleich – zumindest in der existentiell verdichteten Situation des Abschiedsmahls mit seinen Jüngern<sup>51</sup> – die in seinem Wirken und Sterben durchgehaltene eschatologische Heilsoversicht durch das Becherwort und bestätigt seine Botschaft von der Gottesherrschaft in der Zusage des „Gottesbundes“<sup>52</sup>. So gewährt die Gabe des Segenskelches „eine neue Gemeinschaft mit Gott angesichts des erwarteten Reiches Gottes“<sup>53</sup>.

Dabei bewegt Jesus sich durchaus innerhalb des geistigen Gefüges, das für die jesuanische Deutung des Abschiedsmahls mehrheitlich angenommen wird: dem Theologoumenon des Bundes eignet eine enge motivgeschichtliche Affinität zum Sühnegedanken (vgl. bes. Ex 24,8<sup>54</sup>); die Jesu Selbstdeutung vermutlich inspirierenden Lieder vom Gottesknecht, der „für die Vielen“ das Leid trägt, thematisieren das Bundesmotiv zweifach (vgl. Jes 42,6; 49,8). Zudem darf die theologische Korrelation von „Gottesbund“ und „Gottesherrschaft“ nicht übersehen werden<sup>55</sup>: „Es ist das eine Ziel der Vollendung, welches beide Gedanken zeigen: ‚Gott wird herrschen‘ und ‚die neue Gottesordnung gilt‘, die Ordnung, die das Verhältnis Gottes zu den Menschen endgültig bestimmt“<sup>56</sup>. Wie zu zeigen war, stellt diese Zusage des neuen „Gottesbundes“ Jesus, religionsgeschichtlich betrachtet, nicht außerhalb der Reihe der Propheten Israels, sondern vollzieht – in letzter Radikalität – die theozentrische Dynamik prophetischer Eschatologie auf ihre Weise nach. Nicht darin also liegt Jesu Originalität, daß er die neue Geltung des Gottesbundes „trotz allem“ bekräftigt, sondern darin, daß er diese Geltung an sein eigenes Geschick, seine Botschaft, sein Wirken und seinen Tod, knüpft. So gesehen ist der Gottesbund, von dem Jesus beim Abschiedsmahl spricht, die in Jesu Pro-

<sup>51</sup> Vgl. auch GNILKA, Jesus (Anm. 21), 288.

<sup>52</sup> Als Möglichkeit konzediert von KLAUCK, Herrenmahl (Anm. 12), 314.

<sup>53</sup> GNILKA, Jesus (Anm. 21), 287.

<sup>54</sup> Ex 24,3-11 vereint die Motive von Gottesbund, Blut und Mahl und hat zumindest wirkungsgeschichtlich das Verständnis der Deuteworte maßgeblich beeinflusst. Die Targumim Onkelos und Jerushalmi I verbinden den Bundesschluß zudem ausdrücklich mit der Sühnemotivik (vgl. E. KUTSCH, Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978, 34-37.112.115; Bill I, 991). Inwiefern diese Schriftstelle (kaum jedoch Jer 31,31-34) bereits Jesus selbst inspiriert haben mag, ist schwerlich zu ergründen.

<sup>55</sup> Vgl. dazu näher BEHM, Art. διατίθημι (Anm. 21), 137; J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II, Zürich/Neukirchen-Vluyn (1979) <sup>3</sup>1989 (EKK 2/2), 246.248f; M. WEINFELD, Art. תָּרַחַץ, in: ThWAT I (1973), Sp. 781-808: 804f; ferner SANDERS, Jesus (Anm. 1), 141f.

<sup>56</sup> BEHM, Art. διατίθημι (Anm. 21), 137.

existenz personal verdichtete, eschatologisch end-gültige, in diesem Sinne neue Setzung des von Gott seinem Volk seit alters her zgedachten Heils.

#### 4. These

Das Bundesmotiv im Becherwort gehört zum traditionsgeschichtlichen Urgestein und entspricht den historischen Kriterien der vielfachen Bezeugung, der Unähnlichkeit und der Kohärenz. Es entspricht auch in der Sache Jesu Ansatz beim Täufer und dem charakteristischen theologischen Horizont seiner Basileia-Botschaft. Es fügt sich ohne weiteres in das Rahmengefüge der für das Abschiedsmahl historisch wahrscheinlichen Selbsteutung Jesu ein.

Das Wort Jesu vom Gottesbund besitzt in einer religionsgeschichtlichen Schwellenphase Brückenfunktion: Auf der einen Seite spiegelt es – in eschatologischer Radikalisierung – die paradoxal-dramatische Bundes-theologie der klassischen Schriftpropheten wider, deren Akzent auf der neuen Geltung der alten Bundestreue JHWHs angesichts der Unheilssituation des Gottesvolkes liegt. Auf der anderen Seite bereitet es die frühchristliche Bundestheologie vor, die solche *καινότης* – im Einflußbereich der Herrenmahl-Paradosis – christologisch begründet, soteriologisch vertieft und universal-menschheitlich ausweitet.