

## „Meinen Bund hat er gebrochen“ (Gen 17,14)

Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift<sup>1</sup>

von Hermann-Josef Stipp

Der Charakter des Abrahambundes in Gen 17 ist wegen der Beschneidungsordnung in den VV. 9-14 strittig: Hängt er von Gegenleistungen ab, oder ist er ein Gnadenbund? Der Artikel plädiert für die letztere Alternative. Mit einer gesetzlichen Forderung stellt sich der priesterliche Autor in die Tradition konditionierter Bundesschlüsse Jhwhs; zugleich wird jedoch der Bundesbruch individualisiert, insofern er nicht mehr als Akt des Volkes, sondern des einzelnen Israeliten gilt. Damit entfällt die Drohung, dass das Gottesverhältnis Israels ein definitives Ende nehmen könnte.

(15) Wenn du nicht auf die Stimme Jhwhs, deines Gottes, hörst, indem du nicht auf alle seine Gebote und Gesetze, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und sie nicht hältst, werden alle diese Verfluchungen über dich kommen und dich erreichen: (16) Verflucht bist du in der Stadt, verflucht bist du auf dem Land. ... (20) Verfluchtsein, Verwirrtsein, Verwünschtsein lässt Jhwh auf dich los, auf alles, was deine Hände schaffen und was du tust, bis du bald vernichtet und bis du ausgetilgt bist wegen deines Tuns, durch das du mich böswillig verlassen hast. ... (25) Jhwh stößt dich nieder und liefert dich deinen Feinden aus. (26) Deine Leichen liegen da, zum Fraß für alle Vögel des Himmels und für die Tiere der Erde, und keiner verscheucht sie. ... (45) Alle diese Verfluchungen werden über dich kommen, dich verfolgen und dich erreichen, bis du vernichtet bist, wenn du auf die Stimme Jhwhs, deines Gottes, nicht hörst und nicht auf seine Gebote und Gesetze, auf die er dich verpflichtet hat, achtest.

Das sind harte Worte. Sie stehen im Buch Deuteronomium im 28. Kapitel und beschließen das Gesetz, das Jhwh dem Mose am Horeb offenbart haben soll. Das Zitat wirkt ein Schlaglicht auf einen Aspekt deuteronomischer Bundestheologie, der uns heute fremd und düster erscheint. Dabei sind dies nur wenige Beispiele aus einer viel längeren Liste grässlicher Bundesflüche. Die Verwünschungen sind ein wichtiges Element der Art und Weise, wie sich Israel in entscheidenden Phasen seiner Geschichte die Struktur seines Gottesbezuges zurechtlegte: Es sah sich in einer Art Vertragsverhältnis mit Jhwh, in dem beiden Seiten bestimmte Rollen zukamen – eben das, was wir gewöhnlich „Bund“ nennen.<sup>2</sup> Israel war verpflichtet, sich dem Rechtswillen Jhwhs zu fügen, wie er in konkreten Gesetzeskorpora niedergelegt war. Gehorchte das Volk, gewährte ihm Jhwh dafür fried-

<sup>1</sup> Für den Druck überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 8. Juni 2005. Die auf Hörverständnis zielende Vortragsform wurde beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. den Überblick zum Forschungsstand zu Beginn der Neunzigerjahre von E. Zenger, Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche, in: Ders. (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg i.Br. 1993, 13-49.

volle, mit Wohlstand gesegnete Existenz im eigenen Land. Dieser für die Wahrung des Bundes verheißene Segen ist in den ersten Abschnitten von Dtn 28 leuchtend ausgemalt. Verweigerte sich Israel dagegen Jhwhs Willen, war er von seinen Heilszusagen entbunden, und die zitierten Flüche traten in Kraft. Im Sinne jener Theologie handelte Jhwh nur gerecht, wenn er sein Volk einem grauenvollen Untergang überantwortete – „bis du vernichtet bist“, wie Dtn 28 unermüdlich einschärft.<sup>3</sup>

Für die ursprünglichen Hörer des Kapitels waren das keine hohlen Phrasen. Der Text zielte auf Judäer im späten 7. Jahrhundert, denen das fürchterliche Schicksal der Nordisraeliten vor Augen stand. Deren Staat hatten die Assyrer ein rundes Jahrhundert zuvor von der Landkarte gefegt, und mehr noch: Laut offizieller Jerusalemer Lesart war sogar die gesamte Bevölkerung des Nordreichs unwiederbringlich in alle Winde zerstreut, mit der Folge, „dass der Stamm Juda allein übrig blieb“, wie 2 Kön 17,18 erklärt.<sup>4</sup> Solche Erfahrungen riefen nach religiöser Erklärung; erst recht das darauf gegründete Geschichtsbild war nur glaubwürdig binnen eines theologischen Gesamtentwurfs. Dieser Interpretationsbedarf trug dazu bei, der deuteronomischen Bundestheologie ihre besondere Gestalt aufzuprägen. In ihrem Rahmen erschien der radikale Untergang des Nordreichs als die Bewahrheitung der Bundesflüche, die dem permanenten Bundesbruch die verdiente Quittung erteilte. Darin lauerte indes eine heikle Prämisse: Jhwh war sehr wohl willens und in der Lage, erforderlichenfalls sein Eigentumsvolk preiszugeben. Jhwh war seinem Volk gegenüber frei. Er hatte es aus freier Huld erwählt; wenn es nicht gehorchte, ließ er es wieder fallen.

Seinerzeit im Juda des ausgehenden 7. Jahrhunderts hat wohl kaum jemand erahnt, welcher halsbrecherischen theologischen Konzeption man sich da verschrieben hatte – einer Theologie, die explizit die Möglichkeit endgültigen Scheiterns vorsah, indem Gott sein Volk für immer verwarf. Die Konjunktur der Vorstellung muss einer außerordentlichen Woge religiöser Zuversicht entsprossen sein. Es war die Zeit der joschijanischen Reform, die mit dem Jahr 622 verknüpft wird. Damals taumelte das assyrische Terrorregime über den Vorderen Orient endlich seinem allseits erschnittenen Kollaps entgegen. Als demonstratives Fanal der wiedergewonnenen Freiheit warf der jüdische König Joschija die Embleme assyrischer Gestirnskulte aus dem Jerusalemer Tempel hinaus.<sup>5</sup> Aber er ging noch einen Schritt weiter: Er begründete die strikte Zentralisation des Opferkults, die im Judentum bis heute gilt. Jetzt konnten nur noch am Jerusalemer Tempel legitime Schlachtopfer dargebracht werden.

Darin war sich Joschija mit einer Gruppe hofnaher Theologen einig, die ihre Herzensanliegen in einem Gesetzkorpus niedergelegt hatten, das sie als mosaisches Erbe verstanden und das heute den Kern des Buches Dtn abgibt (Dtn 12-26\*). Dort nehmen die Vorschriften der Alleinverehrung Jhwhs und der einzigen Opferstätte den Rang der Hauptgebote ein. Weil allerdings die Opferzentralisation allen antiken Instinkten widersprach, dazu den Broterwerb der ländlichen Priesterschaft aufs Spiel setzte und deshalb

<sup>3</sup> Dtn 28,20.22.24.45.48.51.61.63.

<sup>4</sup> Vgl. ferner VV. 6,20.23f.

<sup>5</sup> Mit C. Uehlinger, Gab es eine joschijanische Kulturreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Weinheim 1995, 57-89.

keineswegs unumstritten war,<sup>6</sup> sprangen die als „Deuteronomisten“ bekannten Gelehrten ihrem König mit einer Argumentationshilfe zur Seite: Sie verfassten eine monumentale Rechtfertigungsschrift in Gestalt einer Geschichte Israels. Weil es darum ging, ihrer Version des mosaischen Gesetzes Respekt zu verschaffen, platzierten sie es an den Kopf ihres Opus, stilisiert als neuerliche Promulgation des am Gottesberg geoffenbarten Gesetzes vor Moses Tod. Ebenso bedacht war das imposante Finale gewählt: die joschijanische Reform selber mit der endlichen, vollgültigen Inkraftsetzung des Korpus, nachdem ein wundersamer Zufallsfund es langer Vergessenheit entrissen hatte.

Der Wortlaut dieser ältesten historiographischen Großtat der Menschheit, von der Wissenschaft bekanntlich Deuteronomistisches Geschichtswerk getauft, liegt heute unseren biblischen Büchern Dtn bis 2 Kön 23 zugrunde. Darin konnten die Zeitgenossen Joschijas nachlesen, was sie erhoffen durften, wenn sie den gottgefälligen Einsatz des Königs für Kultreinheit und Kulteinheit unterstützten: Israel würde wieder zu jener Wohlfahrt und Weltgeltung aufsteigen, wie es sie in seiner goldenen Ära zu Zeiten Salomos vor dessen Sündenfall genossen hatte, als ideale kultische Zustände eine ideale politische Macht- und Prachtentfaltung verbürgten. Umgekehrt stellte das Werk klar, was zu befürchten gewesen wäre, hätte Joschija nach galoppierendem Niedergang unter Manasse (2 Kön 21\*) nicht rechtzeitig das Steuer herumgerissen: Dann wäre Juda unvermeidbar dem Weg seiner Brüder im Norden gefolgt, die Jhwh so lange gekränkt hatten, bis er sie schließlich in den Orkus warf.

Im Umkreis jener Hochstimmung ist die Bundestheologie zu begreifen, die in Dtn 28 mit solch unerbittlichem Gestus daherkommt. Das Deuteronomistische Geschichtswerk sollte die joschijanische Reform einsichtig machen, und damalige Religionspädagogik zeigte wenig Scheu, mit drastischen Worten und abschreckenden Beispielen den warnenden Zeigefinger zu erheben. Im Überschwang der offenbar recht erfolgreichen Maßnahmen Joschijas – die Opferzentralisation wurde nie mehr ernsthaft in Frage gestellt – rechnete niemand damit, dass trotz alledem auch Juda nur wenige Jahrzehnte später ganz ähnlich stürzen könnte wie das Nordreich. Als 587 babylonische Truppen Jerusalem einäscherten, den Tempel schleiften und Teile der Bevölkerung nach Mesopotamien verschleppten, saßen die Deuteronomisten in einer selbst gestellten Falle. Denn jetzt mussten sie Auskunft geben, wie das im Sinne ihrer Bundestheologie zu verstehen war. Hatte Jhwh nun auch Juda verworfen und damit endgültig den Schlussstrich gesetzt?

Wir wissen heute, dass dem nicht so war. Auch die Judäer haben diese theologische Konklusion nicht gezogen. Die Vitalität ihrer Religion und ihr Glaube an die Treue Gottes erwiesen sich an einem bemerkenswerten Zug: der Bereitschaft anzuerkennen, dass im Angesicht neuer Erfahrungen selbst grundlegende Traditionen bis zur Verkehrung

---

<sup>6</sup> Als Zeugnis dafür werte ich die Polemik gegen die (fiktiv Hiskija zugeschriebene) Kultzentralisation durch den Rabschake in 2 Kön 18.22. Vorausgesetzt ist dabei die Datierung der zugehörigen literarischen Einheit, der „Erzählung von der assyrischen Bedrohung und der Befreiung Jerusalems“ 2 Kön 18.17-19.9b.36c-37, in die Zeit der babylonischen Belagerung Jerusalems 589-587 durch C. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen* in II Reg 18-20 und Jer 37-40 (BZAW 187), Berlin 1989. Wenn man dem als groteske Negativfigur gezeichneten assyrischen Offizier eine solche Invektive in den Mund legte, dann offenkundig mit der Absicht, anhaltende Ablehnung der Opferzentralisation zu diskreditieren.

umgestaltet und durch neue ersetzt werden dürfen. Die Bundestheologie ist ein Beispiel. Das Schlüsseldatum 587 hatte jene Bundeskonzeption, die den totalen Bundesbruch vorsah, in eine interpretative Sackgasse gesteuert. Sollte der Fortbestand des Gottesbezuges Israels denkbar bleiben, mussten neue Entwürfe her.

Die exilisch-nachexilischen Theologien haben verschiedene Antworten auf dieses Problem gefunden,<sup>7</sup> darunter auch die deuteronomisch-deuteronomistische Tradition, die ich hier ohnehin vereinfacht habe. Denn unser Thema ist ja die Priesterschrift. Es geht darum, einen Gedanken zu erproben, wie sich unser Verständnis der priesterlichen Bundestheologie in Gen 17 präzisieren lässt.<sup>8</sup> Ich hoffe, daraus Anregungen zu gewinnen, die über die exegetischen Fachgrenzen hinausreichen und unseren Umgang mit Tradition überhaupt betreffen.

Vorweg sind einige terminologische Klärungen angebracht. Bisher war unbefangenen von „Bund“ und „Bundestheologie“ die Rede. „Bund“ ist die übliche Wiedergabe des hebräischen Wortes *bʿrīt*. Doch wie so oft, entsprechen die quell- und zielsprachlichen Äquivalente einander nur bedingt. Ein „Bund“ ist im Deutschen in der Regel eine Übereinkunft mehrerer Partner mit gegenseitigen Rechten und Pflichten. Das kann man von *bʿrīt* so nicht sagen. Es meint zwar meist Bindungsverhältnisse, bei denen mehrere Partner gegenseitig Verpflichtungen eingehen, etwa bei einem normalen Vertrag. Dann ist die Wiedergabe mit „Bund, Vertrag“ unmissverständlich. *bʿrīt* heißen aber auch solche Beziehungen, wo nur eine Seite Pflichten übernimmt. Dazu zählen auch mehrere *bʿrīt*-Schlüsse Jhwhs. Sie sind faktisch reine Verheißungen<sup>9</sup> und werden daher gern „Gnadenbund“ genannt.

Dieselbe Alternative wird auch unter den Stichwörtern „konditionierte“ oder „unkonditionierte“ *bʿrīt* verhandelt. Der mehrseitige Vertragsbund ist danach „konditioniert“ oder „bedingt“, der Verheißungs- oder Gnadenbund ist „unkonditioniert“. Diese Termini beziehen sich nicht auf das Zustandekommen, sondern auf die Modalitäten, unter denen die *bʿrīt* fortbesteht, konkret: Hängt ihre Fortdauer von Gegenleistungen der Empfänger ab oder nicht? In religiösem Zusammenhang sind die Folgen erheblich, denn der zweiseitige, konditionierte Bund mit Jhwh kann zumindest prinzipiell am Versagen der Menschen scheitern, wie es die klassische deuteronomische Bundestheologie vorsah. Der Unter-

<sup>7</sup> Vgl. den Überblick bei *N. Lohfink*, Art. Bund, in: NBL I, Zürich 1991, 344-348; 346f.; detailliert *W. Groß*, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998.

<sup>8</sup> Ich setze hier ältere Überlegungen fort, die ich gelegentlich vorgetragen habe, ohne schon die Publikation anzuzielen. Solche Vorentwürfe hat mein Lehrer Walter Groß in beiderseitigem Einvernehmen für seine bundestheologischen Studien herangezogen. Vgl. *W. Groß*, Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31-34, in: F. Avemarie; H. Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 60 Anm. 73; *Ders.*, Zukunft (Anm. 7), 61.67.

<sup>9</sup> Vgl. die semantischen Studien von Ernst Kutsch, zusammengefasst in *E. Kutsch*, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ (BZAW 131), Berlin 1973. Zur seitherigen Diskussion vgl. namentlich *Zenger*, Bundestheologie (Anm. 2), 26-29; *N. Lohfink*, Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift, in: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999 (Atti e documenti 11), Città de Vaticano 2001, 273-297; 279-285; *B. Ziemer*, Abram - Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17 (BZAW 350), Berlin 2005, 291-293.

schied ist hier deshalb von Interesse, weil gerade beim Abrahambund in Gen 17 strittig ist, auf welche Seite er gehört. Ist er ein zweiseitiger Bund, wo Gott den Menschen Pflichten auferlegt, oder ein Gnadenbund, bei dem er nur Heilsgaben zusagt? Um nicht schon durch die Wortwahl Vorentscheidungen zu treffen, spreche ich ab jetzt meist einfach von *b<sup>c</sup>rīt*.

Die Einzelerörterung beginnt (1.) mit einigen Prämissen, die die Eigenart der Priesterschrift und ihren Umgang mit der *b<sup>c</sup>rīt*-Tradition betreffen. Anschließend (2.) sind konträre Interpretationen der Bundestheologie in Gen 17 vorzustellen. An ihnen lässt sich die maßgebliche Deutungsalternative herauspräparieren, zu der das Ergebnis Stellung beziehen soll (3.).

## 1. Die Priesterschrift und die *b<sup>c</sup>rīt*-Tradition

Die Priesterschrift tritt uns im AT nicht als empirisches Datum entgegen, sondern wir müssen sie erst aus dem Endtext herauslösen. Das führt uns auf die zentrale Crux der Biblexegese, dass sie meist Hypothesen fortgeschrittenen Grades produziert; d.h. sie legt großenteils nicht einfach Texte aus, sondern Konstrukte, die aus dem überkommenen Wortlaut erst selber erschlossen worden sind. Exegetische Theorien funktionieren deshalb stets in einem Gerüst einleitungswissenschaftlicher Voraussetzungen, über die Konsens zu erzielen immer schwieriger wird. Weil jedoch der Rahmen eines Artikels abschließt, auch nur die wichtigsten Prämissen zu rechtfertigen, können sie nur benannt werden. Dass es unmöglich allen recht zu machen ist, liegt auf der Hand; dass es keine Hypothesen ohne Schwierigkeiten gibt, ist ebenso selbstverständlich.

Aus den einleitenden Bemerkungen ging bereits hervor, dass ich trotz neuerer Einwände weiterhin von einem Deuteronomistischen Geschichtswerk ausgehe, das zudem nicht erst im Exil, sondern schon zu Zeiten Joschijas entstand.<sup>10</sup> Mit der Priesterschrift (P) wagen wir uns auf das heißeste Schlachtfeld der Vorstufenrekonstruktion, die Pentateuchanalyse. Dieses klassische Steckenpferd der Alttestamentler ist bekanntlich in den letzten Jahrzehnten wieder in wilden Galopp verfallen, um die ehrwürdigen Gewissheiten der „Neueren Urkundenhypothese“ von Wellhausen und Noth mit wuchtigen Tritten zu zermalmen. Die Priesterschrift, lange Zeit nahezu ungeschoren, gerät zunehmend ebenfalls ins Getümmel.<sup>11</sup> Zum Glück besteht noch respektable Einmütigkeit, welche Teile der Bücher Genesis und Exodus ihr zuzuschreiben sind. Danach sprießen die Hypothesen zwar üppig, doch der anerkannte Bestand bis zum Sinai reicht für unsere Zwecke. Auch die meisten Datierungsansätze klaffen nicht zu weit auseinander. Freilich schwillt der Chor

<sup>10</sup> Über den Stand der Diskussion informieren *T. Veijola*, Deuteronomismusbeforschung zwischen Tradition und Innovation, in: *ThR* 67 (2002) 273-327, 391-424; 68 (2003) 1-44 (mit Plädoyer für exilischen Ursprung und das sog. Schichtenmodell); *G. Brundik*, Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtG) im Wandel der Forschung, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1), Fünfte, gründlich überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart 2004, 191-202 (mit Plädoyer für vorexilischen Ursprung und das sog. Blockmodell). Für diese auch hier akzeptierte Position vgl. zuletzt *R. Nelson*, The Double Redaction of the Deuteronomistic History. The Case is Still Compelling, in: *JSOT* 29 (2005) 319-337.

<sup>11</sup> Aktuelle Forschungsberichte: *E. Otto*, Forschungen zur Priesterschrift, in: *ThR* 62 (1997) 1-50; *E. Zenger*, Das priester(schriftliche) Werk (P), in: Ders. u.a., Einleitung (Anm. 10), 156-175.

jener, für die P nie eine gesonderte Quelle, sondern immer schon eine Redaktionsschicht gewesen ist. Wäre das richtig, fielen meine These dahin. Mir scheinen indes immer noch die deutlich besseren Argumente für die ehemalige Selbstständigkeit zu sprechen.<sup>12</sup>

Ich setze daher voraus, dass die Priesterschrift während der Exilszeit oder kurz danach als separates Buch entstanden ist. Sie bietet einen von starkem Formwillen und theologischer Systematisierung geprägten Neuentwurf von Menschheits-, Erzeltern- und Volksgeschichte. Der Autor greift darin alte Traditionen auf und macht sie neuen Aussagezielen dienstbar. Die Souveränität im Umgang mit der Überlieferung tritt schon an der Weise der Präsentation zutage. Mit verblüffendem Eigensinn setzt sich der Verfasser über die Konventionen herkömmlichen Erzählens hinweg. Er bietet kein fesselndes Füllhorn von Geschichten, sondern eine magere Auswahl hochgradig stilisierter Szenen, wie Lampions an einer Kette eintöniger Brückentexte aufgereiht. Die Vergangenheit wird verdichtet auf ein Minimum von Schlüsselmomenten, in hoher theologischer Aufladung neu erzählt für ein Publikum, das diese Stoffe sichtlich schon kennen musste.

Wie Walther Zimmerli herausgearbeitet hat,<sup>13</sup> zeigt sich der souveräne Umgang mit der Überlieferung gerade bei der priesterlichen Bundestheologie. In der älteren Tradition traf P zumindest den *b'rit*-Schluss Jhwhs vom Gottesberg Sinai bzw. Horeb an. Er wurde eingangs im Gepräge der vorexilisch dominierenden deuteronomischen Theologie gestreift: Es war ein nach Motiven assyrischer Loyalitätseide konzipierter Bund im strengen Sinn<sup>14</sup> mit Zusagen Gottes, Verpflichtung des Volkes auf ein Korpus von Vorschriften und der Drohung des Endes für den Fall des Ungehorsams. Schwerer einzuschätzen ist die Relation zur *b'rit* Jhwhs mit Abraham, die Gen 15 übermittelt, denn neuere Stimmen zum diachronen Verhältnis der beiden Kapitel sind völlig gespalten.<sup>15</sup> Jedenfalls heißt es in

<sup>12</sup> Mit Zenger (Anm. 11), 160f. Etwa die gestufte Offenbarung des Gottesnamens kann ich mir auch nach dem neuesten Gegenvotum von Ziemer, Abram (Anm. 9), 326-331, nur innerhalb eines unabhängigen Buches erklären. Beispielsweise sucht Ziemer die Widersprüche zwischen den Selbstvorstellungen Jhwhs mit dem Argument zu entkräften, die Offenbarungen würden in Gen 15,7; 28,13 als Gesicht und Traum, folglich als „subjektive“ Erscheinungen gewertet, während sie in Gen 17,1; 35,9 durch R/H-N als „objektive Visionen“ gekennzeichnet seien. Ob das wohl für antike Leser einen Unterschied machte?

<sup>13</sup> W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift (1960), in: Ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 205-216.

<sup>14</sup> Vgl. aus der neueren Literatur etwa E. Otto, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, in: ZAR 2 (1996) 1-52; Ders., Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient, in: ZAR 4 (1998) 1-84.

<sup>15</sup> An der traditionellen Priorität von Gen 15 halten beispielsweise fest M. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988, 204-247; H. Mölle, Genesis 15. Eine Erzählung von den Anfängen Israels (IzB 62), Würzburg 1988; D.M. Carr, Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches, Louisville, Ky. 1996, 84; J.C. Gertz, Abraham, Mose und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Gen 15, in: Ders.; K. Schmid; M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002, 63-81; Ziemer, Abram (Anm. 9), 166-184. Gegenteilig optieren z.B. J. Ha, Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History (BZAW 181), Berlin 1989; Th. Römer, Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der „neueren“ und „neuesten“ Pentateuchkritik, in: DBAT 26 (1989/90) 32-47; K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 180-186; E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus, in: J.C. Gertz; K. Schmid; M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten (s.o.), 119-156; 142-144; C. Levin, Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, Band 1 (BZAW 345/1), Berlin 2004, 237-257; 241.

Gen 15,18: „An jenem Tag schloss Jhwh mit Abraham eine *b'rit* des Inhalts: Deinem Samen gebe ich hiermit dieses Land vom Grenzbach Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euftrat.“ Dies ist im Gegensatz zur Sinai-*b'rit* reine Gnadengabe Jhwhs. Abraham und seinen Nachkommen wird für die Landzusage keine Gegenleistung aufgebürdet.

Die Priesterschrift enthält zwei *b'rit*-Schlüsse. Den konditionierten Bund vom Sinai suchen wir dort allerdings vergebens. Stattdessen kennt P eine *b'rit*, die einzigartig dasteht, die also wohl einer Sondertradition der priesterlichen Schule entstammt. Man nennt sie meist Noachbund, weil Gott sie laut Gen 9 nach der Sintflut dem Noach offenbart hat. Sie gilt jedoch nicht nur Noach oder etwa den Israeliten, sondern, wie die VV. 9 und 10 klarstellen, „euch und eurer Nachkommenschaft nach euch, und allen Lebewesen, ... die aus der Arche ausgestiegen sind“. Die Noach-*b'rit* betrifft also die gesamte Mensch- und Tierwelt außer den Fischen.<sup>16</sup> Ihr Inhalt laut Gen 9,11: „Nie mehr wird alles Fleisch von den Wassern der Flut ausgerottet werden; nie mehr wird es eine Flut geben, um die Erde zu verheeren.“ In V. 12 und 16 nennt Gott diese *b'rit* ausdrücklich '*olam* „ewig“, d.h. für unbegrenzte Dauer bestimmt. Auch sie ist reine Verheißung – ihren Empfängern, Menschen wie Tieren, wird keinerlei Bedingung auferlegt. Die zweite *b'rit* der Priesterschrift ist der Bund Gottes mit Abraham in Gen 17, der in Gen 15 ein Gegenstück besitzt. Nach Wegfall des Sinaibundes musste die Abraham-*b'rit* als einzige *b'rit* verbleiben, die nicht die Belange von Mensch und Tier allgemein – wie der Noachbund –, sondern das Gottesverhältnis Israels präzisieren konnte.<sup>17</sup>

Als der priesterliche Autor im Angesicht der Katastrophe schrieb, hat er den konditionierten Bund vom Gottesberg gestrichen. Auf die Frage nach dem Motiv hat Walther Zimmerli eine viel beachtete Antwort gegeben: P wollte die Klippe umschiffen, auf der die deuteronomische Bundestheologie gestrandet war. Obendrein hat P in Gestalt des Noachbundes eine unkonditionierte *b'rit* neu eingeführt. Wie würde er dann die Abraham-*b'rit* behandeln? Was wäre der Gewinn, hätte P die fatale Sollbruchstelle einfach vom Sinai auf Abraham vorverlagert? War es nicht folgerichtig, wie Gen 15 zu verfahren, wo der Gottesbezug Israels auf einem Fundament schlechterdings unverbrüchlicher Zusagen gründet? Freilich formuliert Gen 17 auf eine Weise, die dafür sorgt, dass die Meinungen auseinandergehen. Daher ist ein Blick auf die gegensätzlichen Standpunkte und ihre Gründe zu werfen.

<sup>16</sup> Vgl. H.-J. Stipp, „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, in: ZAW 111 (1999) 167-186. – Laut V. 13 richtet Gott den Bogen ein als „Bundeszeichen zwischen mir und der Erde“, womit nach dem Kontext nur das Festland gemeint sein kann.

<sup>17</sup> Deshalb ist es unsachgemäß, wenn Ziemer, Abram (Anm. 9), 317, fordert, „auf das Abzählen verschiedener ‚Bünde‘ zu verzichten. ... Die Frage lautet nicht: Von der wievielten ברית ist Gen 17,4. und von der wievielten ist etwa Gen 17,19 die Rede? Sondern: Welche der mit Gottes ברית verbundenen Inhalte wurden bereits Noah, und welche wurden Abram, und welche wurden erst Abrahams Nachkommen zugesagt?“ Gewiss kennen biblische Autoren ein die Welt und ihre menschlichen wie tierischen Bewohner übergreifendes Gottesverhältnis, das sie freilich nicht mit einem prägnanten Terminus belegen, das sich aber gegenüber einzelnen Gruppen und Individuen in bestimmte *b'rit*-förmige Sonderverhältnisse ausdifferenziert. Es wahrte deshalb einen schriftnäheren Sprachgebrauch, wenn Äquivalente wie „Bund“ für diese pluralen Sonderbeziehungen reserviert bleiben. Formulierungen wie „Die Menschen werden durch die als ברית qualifizierten Verheißungen gegenüber Noah und Abraham zu Partnern Gottes“ (ebd.) können ferner den Eigenarten der *b'rit*-Verhältnisse nach Adressatenkreis und Charakter nicht gerecht werden.

## 2. Die Kontroverse um die priesterliche Abraham-*b'rit* in Genesis 17

Jhwhs *b'rit* mit Abraham umfasst nach P ein Bündel von Verheißungen, die Gott teils Abraham, teils ihm und seinen Nachkommen zuspricht. Wir lesen sie in den VV. 4 und 6-8.

- 4 Ich – da (ist) meine *b'rit* mit dir:  
Du wirst Vater eines Gewoges von Völkern werden.
- 5 Dein Name wird nicht mehr Abram genannt werden; dein Name wird Abraham sein, denn zum Vater eines Gewoges von Völkern mache ich dich (hiermit).
- 6 Ich werde dich sehr, sehr fruchtbar machen;  
ich werde dich zu Völkern machen;  
Könige werden aus dir hervorgehen.
- 7 Ich werde meine *b'rit* aufrichten zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir gemäß ihren Generationen zu einer ewigen *b'rit* (des Inhalts), dir und deinem Samen nach dir Gott zu sein
- 8 und dir und deinem Samen nach dir das Land deiner Fremdlingschaft, das ganze Land Kanaan, zu ewigem Besitz zu geben und ihnen Gott zu sein.<sup>18</sup>

Mehrung, Landgabe, Gewährung des Gottseins – und all das für ewig: Dies sind kurzgefasst die Selbstverpflichtungen, die Jhwh unter dem Titel *b'rit* gegenüber Abraham eingeht. Der folgende V. 9 setzt mit einer erneuten Redeeinleitung eine Gliederungsmarke, um nach den Zusagen jetzt eine Aufforderung an Abraham und Israel anzuschließen.

- 9 Gott sagte zu Abraham:  
Du aber sollst meine *b'rit* bewahren,  
du und dein Same nach dir gemäß ihren Generationen.
- 10 Dies ist meine *b'rit*, die ihr bewahren sollt  
zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir:  
Beschnitten werden soll bei euch alles Männliche!
- 11 Ihr sollt beschnitten werden/sein am Fleisch eurer Vorhaut;  
es wird zu einem *b'rit*-Zeichen werden zwischen mir und euch.
- 12 Im Alter von acht Tagen soll bei euch beschnitten werden alles Männliche gemäß euren Generationen: ein im Haus geborener und ein von jedwedem Fremdling für Geld gekaufter (Sklave), der nicht aus deinem Samen ist.
- 13 Unbedingt beschnitten werden sollen der in deinem Haus geborene und der für dein Geld gekaufte (Sklave);  
und meine *b'rit* soll an eurem Fleisch eine ewige *b'rit* werden.
- 14 Ein männlicher Unbeschnittener,  
der nicht am Fleisch seiner Vorhaut beschnitten wird --  
ausgemerzt werden soll diese Person aus ihren Stammesgenossen.  
(Denn:) Meine *b'rit* hat er gebrochen.

Die Beschneidung war in Israel und bei der Mehrzahl seiner Nachbarn seit jeher eingewurzelter Brauch.<sup>19</sup> Diese Verse machen jedoch erstmals aus der Sitte eine kategorische

<sup>18</sup> Zur Koordination von Infinitivus constructus und finiter Verbform vgl. *B.K. Waltke; M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, § 36.3.2 Nr. 3 (S. 611); *Groß, Zukunft* (Anm. 7), 58.

<sup>19</sup> Eingehende Begründung bei *K. Grünwaldt, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (BBB 85), Frankfurt a.M. 1992, 11-17.

Vorschrift. Das ist wohl eine Frucht der Exilserfahrungen: Die Verbannten hatten unter den unbeschnittenen Babyloniern gelebt, und die priesterliche Theologie erhob die Beschneidungspraxis zum Widerlager gegen den Assimilationsdruck. Wie üblich, stieg das Brauchtum in der Minderheitensituation zum Identitätssignal auf, an dem umso zäher festgehalten wird. Hier nennt Gott das Beschneidungsgebot genauso wie seine Verheißungen „meine *b'itit*“ und erteilt den Auftrag, sie zu „bewahren“. Wer dem nicht nachkommt, soll „ausgemerzt werden“. Vergleichbares findet sich in der Parallele Gen 15 nicht. Ist die Abraham-*b'itit* bei P dann doch ein konditionierter Bund? Dazu einige neue Voten.

Eine unkonditionierte *b'itit* finden beispielsweise Norbert Lohfink und Erich Zenger, wenn sie die *b'itit* von Gen 17 einen „Gnadenbund“ nennen;<sup>20</sup> noch deutlicher Walter Groß: „reine Verheißungs- bzw. Gnaden-Berit“.<sup>21</sup> Frank Crüsemann erkennt in Gen 17 eine „verpflichtende[] und unverbrüchliche[] Zusage Gottes. Diese ist durch nichts, auch nicht das Versagen der menschlichen Partner in Frage zu stellen.“<sup>22</sup> Die Gegenposition vertritt etwa Peter Weimar, der zu den VV. 9-14 erklärt: „Die Beschneidung erscheint ... auf einmal als Bundesverpflichtung, von deren Erfüllung der Bestand des Bundes mit Abraham abhängig ist.“<sup>23</sup> Nach Josef Scharbert macht die Priesterschrift „aus der einseitigen Bindung Gottes an Abraham durch einen Eidritus“ – so in Gen 15 – „ein zweiseitiges Bundesverhältnis, bei dem auch Abraham eine Verpflichtung auferlegt und diese mit einer Strafsanktion versehen wird.“<sup>24</sup> Ebenso Paul R. Williamson: „Unlike Genesis 15, this chapter is alluding to a covenant between God and Abraham which is plainly bilateral, involving not only divine promises but also human obligations.“<sup>25</sup> Demnach ist der priesterliche Abrahambund „patently conditional“.<sup>26</sup> Horst Seebass betont den Kontrast zu Gen 9P, insofern „die Berit anders als bei Noah zweiseitig ist, also gegenseitig verpflichtet“.<sup>27</sup> sekundiert jüngst von Benjamin Ziemer.<sup>28</sup>

Wie so oft in der Bibelwissenschaft, ist auch unser Thema mit Problemen der Textgenese verwickelt. So wird gern die Meinung vertreten, Gen 17 habe zwar ehemals reine Verheißung verkündet, sei aber später in einen bedingten Bund verwandelt worden, in-

<sup>20</sup> N. Lohfink, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13, in: H. Gese; H.P. Rüger (Hg.), Wort und Geschichte, FS K. Elliger (AOAT 18), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, 129-136; 135 (= Ders., Studien zum Pentateuch [SBA 4], Stuttgart 1988, 157-168; 166); Zenger, Das priester(schrift)liche Werk (Anm. 11), 161.170.

<sup>21</sup> Groß, Zukunft (Anm. 7), 60.

<sup>22</sup> F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 342.

<sup>23</sup> P. Weimar, Art. Bundeszeichen, in: NBL I, Zürich 1991, 356f.; 357.

<sup>24</sup> J. Scharbert, Genesis 12-50 (NEB), Würzburg 1986, 143.

<sup>25</sup> P.R. Williamson, Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis (JSOT.SS 315), Sheffield 2000, 150.

<sup>26</sup> Ebd., 174.

<sup>27</sup> H. Seebass, Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997, 101.

<sup>28</sup> Ziemer, Abram (Anm. 9), 303f.317. – Eine Extremposition vertritt J. Knohl, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995, 141, der wegen der sog. noachitischen Gebote sogar die Noach-*b'itit* als konditioniert erachtet. Verständnis für seinen Standpunkt äußert J. Joosten, People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26 (VT.S 67), Leiden 1996, 112.

dem man die Beschneidungsordnung VV. 9-14 sekundär dazwischenschob.<sup>29</sup> Zwei neuere literarkritische Thesen und ihre Hauptgründe seien beispielhaft herausgegriffen. Für Matthias Köckert bilden die Einzelbestimmungen des Beschneidungsgebots in den VV. 12-14 jüngere Zutaten, wie ihre konzeptionelle Andersartigkeit zu erkennen gebe. Den in der ursprünglichen Priesterschrift sorgsam gewahrten Vorrang der Verheißung gegenüber dem Gebot habe der Einschub in theologisch fataler Weise nivelliert: „Das Verhältnis ungleicher Vorordnung der Verheißung ist einem gewissermaßen ausbalancierten Gegenüber von Gottes Wort und menschlicher Gehorsamstat gewichen. ... Im Lichte von V. 14 hat sich nun endgültig das Zeichen, das Gottes Zugehörigkeit verbürgt, in ein unter Strafandrohung gestelltes Gesetz verwandelt.“<sup>30</sup> Klaus Grünwaldt liest vor allem an sprachlichen Indizien ab, dass die VV. 9-14 nicht in der originalen Priesterschrift gestanden haben könnten.<sup>31</sup> Das Beschneidungsgebot kennzeichne zwar die priesterliche Schule, finde sich aber sonst nur in gesetzlichen Passagen jener Art, die den Pentateuch erst später allmählich auf den heutigen Umfang anschwellen ließen.<sup>32</sup> Dasselbe gelte für die Strafbestimmung in V. 14, Unbeschnittene sollten aus Israel „ausgemerzt werden“, nach ihrem hebräischen Wortlaut die *karet*-Formel genannt.<sup>33</sup> Mehr noch: Bestimmte Wendungen verrieten eine fremde theologische Handschrift. Grünwaldt stellt zu Recht fest, dass der Ausdruck „eine *b'rit* bewahren (*ŠMR b'rit*)“ mit menschlichem Subjekt in religiösem Kontext, wie in den VV. 9-10, sonst typisch ist für die deuteronomisch-deuteronomistische oder davon beeinflusste Literatur.<sup>34</sup> Dasselbe trifft zu auf „eine *b'rit* brechen (*PRR-H b'rit*)“ in V. 14. Nun erweisen sprachliche Anleihen nicht zwingend die Uneinheitlichkeit, es sei denn, man wollte *a priori* ausschließen, dass P solche intertextuellen Signale setzen konnte. Doch für Grünwaldt ist damit ausgemacht: Die Beschneidungsordnung ist einer jener späten Einschübe, die bereits priesterliches und deuteronomistisches Gedankengut verschmelzen. Sie habe die Natur der Abraham-*b'rit* regelrecht auf den Kopf gestellt: „Die Beschneidung wird – pars pro toto – Zeichen für die Bindung der Israeliten an ihren Gott im Halten seiner Gebote, vor allem des ersten Gebotes.“<sup>35</sup>

Ist also der Charakter der priesterlichen Abraham-*b'rit* in diachron aufgeschlüsselter Form zu beschreiben: ein Gnadenbund in der ursprünglichen Priesterschrift, ein bedingter Bund im vorliegenden Endtext? Diese Frage sei kurz zurückgestellt, denn eine andere Beobachtung rückt sie in ein neues Licht.

<sup>29</sup> Vgl. den Forschungsbericht bei Grünwaldt, Exil und Identität (Anm. 19), 18-26. Dort auch Positionen, die mutmaßliche Spannungen in Gen 17 auf die Einschmelzung älteren Materials zurückführen. Ferner Groß, Zukunft (Anm. 7), 53 Anm. 16.

<sup>30</sup> M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, in: JBTh 4 (1989) 29-61: 42f. Vgl. auch E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1987, 150 Anm. 43: „Die Präzisionen und Erweiterungen Gen 17,12-14 stammen nicht von P.“

<sup>31</sup> Grünwaldt, Exil und Identität (Anm. 29), 27-36.

<sup>32</sup> Ex 12,44,48; Lev 12,3.

<sup>33</sup> Ex 12,15,19; 30,33,38; 31,14; Lev 7,20,21,25,27; 17,4,9,10,14; 18,29; 19,8; 20,3,5,6,17,18; 22,3; 23,29; Num 9,13; 15,30; 19,13,20; vgl. Ez 14,8,13,17,19,21.

<sup>34</sup> Ex 19,5; Dtn 29,8; 1 Kön 11,11; Ps 78,10; 103,18; 132,12; in profanem Kontext: Ez 17,14.

<sup>35</sup> Grünwaldt, Exil und Identität (Anm. 29), 69, mit Zustimmung von Seebass, Genesis II/1 (Anm. 27), 111f.

### 3. Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift

Die gegensätzlichen Deutungen der *b'rit* in Gen 17 gibt es, weil beiden Schwierigkeiten anhaften. Zur Interpretation als klassisches zweiseitiges Bundesverhältnis ist zu bemerken: V. 7 deklariert die *b'rit* mit Abraham und seinen Nachkommen ausdrücklich als ewige *b'rit*, und V. 8 verspricht den Israeliten das Land Kanaan als ewigen Besitz. Können denn Zusagen gleichzeitig ewig gelten und trotzdem von Klauseln abhängig sein? Nun darf man die Trennschärfe des hebräischen Wortes *'ōlam* – gern mit „Ewigkeit“ übersetzt – im Allgemeinen nicht überschätzen. Es bezeichnet eine so lange Dauer, dass mögliche Grenzen nicht in den Blick treten, meint aber keine Ewigkeit im strengen Sinn. Andererseits ist der priesterliche Autor für die Sorgfalt seiner Wortwahl bekannt. Er hat auch dem unstrittig gnadenhaften Noachbund das Prädikat *'ōlam* beigelegt (Gen 9,16; vgl. V. 12). Wenn er bei der Abraham-*b'rit* ebenso formuliert, hat er die beiden *b'rit*-Verhältnisse in einem Kernpunkt parallelisiert und jedenfalls ein starkes Attribut gesetzt.

Ferner: Gewiss wird Abraham und seinen Nachkommen eine Pflicht auferlegt. Aber nirgends steht, dass – wie Peter Weimar erklärt – „von deren Erfüllung der Bestand des Bundes mit Abraham abhängig ist“. Außerdem hat die Vorschrift bei näherem Zusehen doch ihre Merkwürdigkeiten. Zunächst übernimmt ein einzelnes Gebot die Rolle, die bei den Deuteronomisten ein ganzes Gesetzkorpus mit fühlbaren Zumutungen ausgeübt hatte. Und wie betont, schreibt es bloß bindend vor, was dabei war, seine Selbstverständlichkeit zu verlieren. Das lässt seinen Anspruch noch milder erscheinen. Vielleicht war es ein neuartiges Ansinnen, die Beschneidung ans Ende der ersten Lebenswoche vorzuziehen – weit weg von Pubertät oder Heirat, wo sie bei den beschnittenen Völkern der Erde ihren angestammten Platz hat.<sup>36</sup> Doch was nach Verschärfung aussieht, konnte in Zeiten schwindender Akzeptanz der Konfliktvermeidung dienen, denn Säuglinge waren außerstande, dem Eingriff Widerstand zu leisten.

Eigentümlich ist ferner die Strafsanktion. Wurde im frühesten Säuglingsalter beschnitten, oblag die Aufgabe zwangsläufig dem *pater familias*. Trotzdem wurde im Säumnisfall nicht dieser belangt, sondern der Sohn – natürlich nicht als Baby, sondern in reifem Alter. Später würde man also weitersuchen. Und was dem Abweichler blühte, lag fernab von allem, was wir im Deuteronomium lesen. Wichtiger noch: Dort ist der Bundesfluch weithin die Umkehr des Bundessegens; die Strafe für den Bundesbruch ist das negative Spiegelbild des Lohnes für die Bundestreue. Nichts davon in Gen 17. Unterbleibt die Beschneidung, droht keineswegs die Rücknahme von Mehrung, Landgabe und Gottsein; vielmehr heißt es bloß: „Ausgemerzt werden soll diese Person aus ihren Stammesgenossen.“ Die *karet*-Formel mag rabiat klingen; manche haben darin sogar eine Umschreibung der Todesstrafe erblickt.<sup>37</sup> Doch wird diese Sanktion in den Priestergesetzen für allzu viele Delikte verhängt, weswegen man besser der Mehrheit folgen wird, die auf sozia-

<sup>36</sup> W. Kornfeld, Art. Beschneidung, in: NBL I, Zürich 1991, 276-279; L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 2. Teilband: Gen 11,27-25,18 (fzB 98), Würzburg 2002, 352-354.

<sup>37</sup> Für G.F. Hasel, Art. *kārat*, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 355-367: 363, repräsentiert die Wendung eine Sanktion, deren Ziel „der vorzeitige Tod des Übeltäters“ darstellt; ähnlich Scharbert, Genesis 12-50 (Anm. 24), 145f.

le Ächtung erkennt („Exkommunikation“).<sup>38</sup> Gewiss ist die gesellschaftliche Isolation in traditionellen Lebensgemeinschaften ein noch viel härteres Los als in modernen, doch der Abstand zu Dtn 28 bleibt eklatant. Und vor allem: Gen 17.14 bedroht nur den Einzelnen, nicht mehr das ganze Volk. Dort stoßen wir freilich auch auf das Kernproblem der alternativen Deutung, die die Abraham-*b'rit* als reine Verheißung begreift. Denn wenn der nächste Satz erklärt: „Meine *b'rit* hat er gebrochen“, verlangt die Frage nach einer Antwort: Wie bricht man einen Gnadenbund? Überführt der Satz die optimistische Interpretation nicht doch als Wunschenken? Hier ist ein Seitenblick vonnöten, was das heißt – „eine *b'rit* brechen“.

Das AT kennt verschiedene Ausdrücke, um Verstöße gegen *b'rit*-Verpflichtungen zu benennen. Man kann sich an einem Bund „schuldigen machen“ (*RŠ*-H Dan 11,32), man kann ihn „entweihen“ (*HLL*-D Mal 2,10; Ps 55,21), „verwerfen“ (*M'S* 2 Kön 17,15), „übertreten“ (*BR* Jos 7,11.15; 23,16 u.ö.), „verlassen“ (*ZB* Dtn 29,24; 1 Kön 19,10.14), „verderben“ (*ŠHT*-D Mal 2,8), „vergessen“ (*ŠKH* Dtn 4,23) oder daran „treulos handeln“ (*ŠQR*-D Ps 44,18). Wenn der priesterliche Autor jedoch vom „Bund brechen“ redet, hat er einen besonders starken Ausdruck gewählt. Denn „einen Bund brechen“ (*PRR*-H *b'rit*) ist in der profanen Sphäre der Terminus technicus für „die einseitige Aufhebung eines Vertragsverhältnisses“<sup>39</sup>, wie namentlich 1 Kön 15,19 belegt. Der Vers gehört zu einem Bericht, wie der jüdische König Asa den aramäischen Herrscher Ben-Hadad zum Bundesgenossen im Kampf gegen seinen israelitischen Kollegen Bascha zu gewinnen trachtet. Er schickt ihm ein teures Präsent, um folgender Bitte Nachdruck zu verleihen: „Auf, brich deine *b'rit* mit Bascha, dem König von Israel, damit<sup>40</sup> er von mir ablässt!“ Ben-Hadad soll also einen bestehenden Pakt mit Bascha beenden. Dass *PRR*-H *b'rit* die Annullierung eines Vertrages meint, bestätigt Ez 17,15-19. Der Passus beklagt, dass König Zidkija seinen Vasalleneid gegenüber Nebukadnezzar gebrochen hat, indem er beim Pharao militärischen Beistand gegen die Babylonier suchte. Die Aufkündigung des Vasallenvertrags heißt dort vier Mal *PRR*-H *b'rit* bzw. *PÜR*-H *b'rit* (VV. 15.16.18.19).

Auch wo es um die *b'rit* Jhwhs mit Israel geht, bezeichnet die Wortverbindung wiederholt das Ende des Bundesverhältnisses.<sup>41</sup> So wenn Jer 14,21 an Jhwh appelliert: „Gedenke deiner *b'rit* mit uns, brich sie nicht!“ In Ri 2,1 wird der Schwur Jhwhs an die Väter mit den Worten zitiert: „Ich werde meine *b'rit* mit euch in Ewigkeit nicht brechen.“ In den nachexilischen Trostworten Lev 26,44 versichert Jhwh, sein Volk nicht einmal durch die Verschleppung auszutilgen, wobei die Ausrottung bedeute, „meinen Bund mit ihnen zu brechen“. In Jer 33,20-21 beteuert Jhwh, seine *b'rit* mit David und den levitischen Pries-

<sup>38</sup> Vgl. z.B. C. Westermann, Genesis, 2. Teilband: Genesis 12-36 (BK 1/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 321; Seebass, Genesis II/1 (Anm. 27), 107.

<sup>39</sup> W. Thiel, *Hej'er b'rit*. Zum Bundbrechen im Alten Testament, in: VT 20 (1970) 214-229: 215.

<sup>40</sup> *wy'lh* realisiert die in Prosa seltene Formation *w*=Präfixkonjugation Langform. Es handelt sich wohl um ein Beispiel jüngerer Orthographie, bei dem eine Langform an die Stelle einer ehemaligen Kurzform trat, wie es in den folgenden Kapiteln häufig geschieht. Demnach ist eine Kurzform als Ausdruck eines finalen Verhältnisses zum Vordersatz wiederherzustellen. Vgl. H.-J. Stipp, Narrativ-Langformen 2. und 3. Person von zweiradikaligen Basen nach *qalY* im biblischen Hebräisch. Eine Untersuchung zu morphologischen Abweichungen in den Büchern Jeremia und Könige, in: JNWSL 13 (1987) 109-149: 138f.

<sup>41</sup> Vgl. Groß, Zukunft (Anm. 7), 122f. Dort auch zu Sach 11,10f.

tern könne ebenso wenig gebrochen werden wie seine *b'rit* mit Tag und Nacht. „sodass es nicht mehr Tag und Nacht würde zu ihrer Zeit“. Der Bruch des Bundes mit Tag und Nacht wäre das Ende des normalen Wechsels von Licht und Finsternis. Ähnlich gewisse Stellen, die vom Bundesbruch des Volkes reden. In Jer 31,32 ist der Bundesbruch für Jhwh das Motiv, die gebrochene *b'rit* durch eine verheißene neue *b'rit* abzulösen.<sup>42</sup> Wie jedoch für lebendige Sprachverwendung typisch, gibt es auch einen weniger strengen Gebrauch von *PRR*-H *b'rit*. Was dann Bundesbruch heißt, ist lediglich ein Verstoß dagegen, der die dauerhafte Geltung noch nicht in Frage stellt.<sup>43</sup> Wenn also Gen 17 von Bundesbruch spricht, belegt es die Unbeschnittenheit mit dem Fachausdruck für die Liquidation einer *b'rit*. Die Redeweise kann freilich auch für bloße Verletzung der Bundespflichten eintreten. Was meint Gen 17? Zur Antwort führt ein Vergleich der Adressaten der Zusagen und Lasten, die hier *b'rit* heißen.

Die göttliche Gabe der Mehrung gilt in den VV. 4-6 Abraham. Die Landgabe und die Gewährung des Gottseins gilt in V. 7f. Abraham sowie seinen Nachkommen, also dem Volk Israel.<sup>44</sup> Die menschliche Pflicht der Beschneidung obliegt nach den VV. 9-14 Abraham und seinen Nachkommen, die sie auf ihre männlichen Sklaven auszudehnen haben. Das Beschneidungsgebot bindet also wiederum das Volk. Insoweit folgt die Priesterschrift der Tradition, wonach der Empfänger der *b'rit* Jhwhs samt des *b'rit*-Segens eine kollektive Größe, eben das Volk ist. Sie beschreitet allerdings eigene Wege, wo es um den Bundesbruch und seine Folgen geht. Bei der Horeb-*b'rit* war es ebenfalls das Volk, dem bei Treuebruch die Bundesflüche drohten. Anders in Gen 17. Dem Kapitel eignet eine unauffällige Besonderheit: Nur hier wird im Alten Testament erklärt, dass ein einzelner Mensch die *b'rit* Jhwhs brechen könne.<sup>45</sup> Strafen für einzelne wegen der Verletzung von *b'rit*-Vorschriften finden sich auch andernorts, etwa in Dtn 13, wo die Sanktionen für den Kult fremder Götter bestimmt werden. Als Täter erwägt das Kapitel Einzelne sowie auch ganze Städte, gegen die es die schärfsten Waffen des israelitischen Strafrechts anbietet: Todesstrafe, Steinigung, Bann. Es regelt also die drakonische Sühne der Schändung des Hauptgebots des Horebbundes, der Alleinverehrung Jhwhs.<sup>46</sup> Trotzdem wird die

<sup>42</sup> Vgl. *W. Groß*, Neuer Bund oder Erneuerter Bund. Jer 31,31-34 in der jüngsten Diskussion, in: B.J. Hilberath: D. Sattler (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, FS Th. Schneider, Mainz 1995, 89-114; 100; *Ders.*, Erneuerter oder Neuer Bund (Anm. 8), 52; *Ders.*, Zukunft (Anm. 7), 150-152. Vgl. ferner Ez 16,59-60 und dazu einerseits *H.-W. Jüngling*, Eid und Bund in Ez 16-17, in: E. Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten (Anm. 2), 113-148; 138-148, und andererseits *Groß*, Zukunft 123 Anm. 41.

<sup>43</sup> In Ez 44,7 beklagt Jhwh, dass die Israeliten unbeschnittenen Fremden Zugang zum Tempel eingeräumt haben, und bewertet dies ausdrücklich als Bundesbruch. Hier wäre das Verständnis als definitiver Schlusspunkt des *b'rit*-Verhältnisses kaum mit dem Kontext zu vereinbaren. Weniger klar ist Jes 33,8. Jes 24,5 erhebt gegen die Bewohner der Erde den Vorwurf: „Sie haben die ewige *b'rit* gebrochen“ (*hprw bryt 'wlm*). Es gibt jedoch keine überzeugende Antwort auf die Frage, welche *b'rit* damit gemeint sein soll, weil aus den im AT belegten *b'rit*-Verhältnissen nach dem Adressatenkreis nur der Noachbund in Frage kommt, der aber von menschlicher Seite gar nicht gebrochen werden kann. Der Satz steht parallel zu den Ausdrücken: „Sie haben die Weisungen übertreten, das Gesetz umgangen.“ Hier ist *b'rit* wohl in seiner Grundbedeutung „Verpflichtung“ gebraucht.

<sup>44</sup> *Groß*, Zukunft (Anm. 7), 52ff., unterscheidet deshalb in Gen 17 zwei *b'rit*-Schlüsse mit Abraham (VV. 2-6) sowie mit Abraham und seinen Nachkommen (VV. 7-14). Eine dritte *b'rit* mit Isaak wird angekündigt (VV. 19,21).

<sup>45</sup> *Thiel* (Anm. 39), 227.

<sup>46</sup> Vgl. auch Dtn 29,15-20; Jos 7,15.

Rede vom Bundesbruch vermieden, sondern die Logik angewandt: Wie Israel den Bund als Volk empfangen hat, so kann es ihn auch nur als Volk zunichte machen und die Konsequenzen tragen. Nicht so Gen 17: Empfänger der *b'rit* als Zusage und Gebot sind alle Israeliten; Subjekt des Bundesbruches und Objekt seiner Folgen ist der einzelne israelitische Mann.

Damit verschiebt die Priesterschrift den Bundesbruch samt seiner Folgen in die individuelle Sphäre, während auf kollektiver Ebene keine Katastrophe des Gottesverhältnisses mehr ins Auge gefasst wird. Das kann nur bedeuten, dass der Bundesbruch unter der Hand etwas anderes geworden ist. Als Angelegenheit des Einzelnen kann er das Gottesverhältnis Israels nicht mehr gefährden. Eine rationalistische Optik mag den totalen Bundesbruch als Summe der Vergehen aller weiterhin für möglich halten, doch in dieser Systematik ist er einfach nicht mehr vorgesehen. Durch die Individualisierung des Bundesbruchs hat die priesterliche Theologie sichergestellt, dass der Bundesbruch nur noch Delikte einzelner meinen kann. Das hat ihm seine ultimative Bedrohlichkeit genommen. Aus der Warte der älteren Bundestheologie muss man bilanzieren: Dieser Bundesbruch ist keiner mehr, er heißt nur noch so.

So lässt sich genauer beschreiben, wie der priesterliche Autor mit der traditionellen Bundeskonzeption verfuhr. Er strich den konditionierten Sinai- bzw. Horebbund, um stattdessen die Abraham-*b'rit* zur Magna Charta des Gottesbezuges Israels zu erheben. Analog dem Bund vom Gottesberg gab er eine menschliche Bundespflicht bei und belegte ihre Nichtbeachtung sogar mit dem Ausdruck für das Ende einer *b'rit*. Ergebnis war jedoch kein klassischer zweiseitiger Bund. Das verhinderten die fundamentalen Asymmetrien: von Empfängern der *b'rit* und ihren Beschädigern, von Verheißung und Sanktion. Partner der Bundesgaben war weiterhin Israel, der Bundesbruch hingegen glitt in die Sphäre des Einzelnen. So hart die Strafe auch klingen mochte, die Heilszusagen stellte sie nicht mehr in Frage. Das Heil galt Israel, das Unheil dem Israeliten. So konnte das Volk aus der segensreichen Jhwh-*b'rit* nur noch theoretisch herausfallen, in der Praxis gar nicht mehr. Die Individualisierung des Bundesbruchs erlaubte es der priesterlichen Theologie, ein traditionelles Konzept, das die endgültige Annullierbarkeit des Gottesverhältnisses Israels vorsah, so zu resemantisieren, dass es sich mit dem Glauben an die unaufhebbare Treue Jhwhs versöhnen ließ.

Diese Überlegungen bestätigen jene, die Gen 17 als reinen Gnadenbund begreifen – und zwar unter Einschluss der Beschneidungsordnung. Denn das Gebot ist auf eine Weise formuliert, dass es nur dem offenbar kalkulierten Anschein nach in die Fußstapfen herkömmlicher Bundespflichten tritt. Auch der sonst post-priesterschriftliche Sprachgebrauch ist hier einleuchtend motivierbar. Sofern man einräumt, dass die originale Priesterschrift mitunter gesetzliche Vorschriften enthalten konnte, kann die *karet*-Formel in V. 14 nicht erstaunen. Denn selbst wenn die übrigen Belege erst später in den Pentateuch eindringen, ist die Annahme nicht abwegig, dass unser Autor längst mit derlei geprägten Wendungen vertraut war. Angesichts des natürlichen Konservatismus von Kult und Jurisprudenz dürfte der Ursprung priesterlicher Rechtsvorstellungen samt Sprachgewand ihrer Aufnahme in den Pentateuch deutlich vorausliegen.<sup>47</sup> So gilt: Wenn man überhaupt mit

<sup>47</sup> So z.B. Zenger, Das priester(schrift)liche Werk (Anm. 11), 166.

gesetzlichen Materialien in der Priesterschrift rechnet, muss man auch einschlägige Terminologie akzeptieren.

Ebenso plausibel sind die deuteronomistischen Anleihen. Wenn die Bundestheologie effektiv neu konzipiert werden sollte, war es nur zweckdienlich, traditionelle Schlüsselbegriffe aufzugreifen, um sie durch die Art ihrer Verwendung mit neuem Sinn zu füllen.<sup>48</sup> Genau das geschieht hier: „die *b'rit* bewahren“ in V. 9f. ist eben nicht mehr die Observanz eines stattlichen Gesetzeskorpus, sondern die Weiterpflege alten Brauchtums, das jetzt ein Zeichen setzt.<sup>49</sup> Der *b'rit*-Bruch in V. 14 ist kein Schlusspunkt mehr. Das mag man durchaus eine subversive Rezeption deuteronomischer Bundestheologie nennen.<sup>50</sup> Wenn heute nicht wenige Exegeten aus diesen sprachlichen Querbezügen einen zweiseitigen Bund herauslesen, darf der priesterliche Theologe auf seine Weise einen späten Triumph verbuchen – denn eben diesen Eindruck hatte er befördern wollen. Das Konzept sollte traditionell klingen, damit die Innovation unbehelligt auf leisen Sohlen Einzug halten konnte. Der Autor verneigte sich terminologisch vor der Überlieferung, um sie insgeheim zu revolutionieren.

Er hat damit der Theologie etwas vorgemacht, ohne das sie nicht auskommen wird. Normalerweise sind wir ständig auf der Suche nach den angemessenen Worten, die dem Sachgehalt der Überlieferung Gerechtigkeit zu tun imstande sind. Doch wenn die Tradition sich hoffnungslos verrannt hat, dann mag der größte Ehrerweis darin bestehen, ihr sprachlich Respekt zu bezeugen, während die Interpretation zu neuen Ufern aufbricht. Wer dergleichen tut, hat den priesterlichen Theologen an seiner Seite, dem in der Not der Blick nach vorne wichtiger war als der Blick zurück.

The character of God's covenant with Abraham in Gen. 17 is debated because of the law on circumcision in vv. 9-14: Does this covenant depend on human obedience, or is it a covenant of grace? The present article favours the latter alternative. By including a legal instruction, the priestly author honours the tradition of conditional covenants. But at the same time, he individualises the breach of the covenant, in the sense that responsibility shifts from the people to the single Israelites, thus eliminating the threat that Israel's relationship to Yhwh might come to an end.

<sup>48</sup> Diese Position ist auch angedeutet bei Schmid, *Erzväter* (Anm. 15), 255 Anm. 474.

<sup>49</sup> Die nähere Funktionsweise der Beschneidung als Zeichen muss hier ausgeklammert bleiben. Was die beliebte Interpretation angeht, die Setzung des Zeichens sei eine Art aktiver individueller Inkraftsetzung des Bundes, so ist an die Tatsache zu erinnern, dass auch in israelitischen Haushalten die Zahl der Beschnittenen die Zahl der Bundespartner übertrifft (V. 20f.). I. Fischer, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222), Berlin 1994, 298, behauptet zwar, dass Abraham Ismael „durch die Beschneidung in seinen Bund hineinnimmt“ (mit Zustimmung von Ziemer, *Abram* [Anm. 9], 309). Dem widerstreitet jedoch der durch Erstposition des Objekts in 21a ausgeübte Kontrastfokus, der trotz Beschneidung Ismaels das *b'rit*-Verhältnis nachdrücklich für Isaak reserviert; vgl. H. Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa. Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2 Kön* (FAT 17), Tübingen 1996, 141.

<sup>50</sup> So in Aufnahme einer griffligen Prägung von Eckart Otto, die sich auf das Verhältnis des Ur-Dtn zu den assyrischen Loyalitätseiden Assarhaddons bezieht; vgl. z.B. E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999, 364.