

I

Kinder Abrahams aus Steinen

Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund“
genommen werden?

Von Norbert Lohfink, Frankfurt

„Unaufgekündigter Bund“ – durch *Martin Buber* ist das Wort in unsere Sprache eingefallen,¹ durch einen Papst hat es sich in fast alle christlich-jüdischen Gespräche eingenistet.²

Es setzt *Einverständnisse* voraus. Einverständnis über das gar nicht Selbstverständliche, daß Gott in der Geschichte handelt. Dann darüber, daß er sein Werk weder rein innerlich an Millionen einzelner Seelen noch miracelhaft-äußerlich an einer Gesamtmenschheit tut, daß er es vielmehr in der Geschichte der Menschheit durch ein Volk vorantreibt, an das er sich bindet und das er, es selbst ebenfalls bindend, in Dienst nimmt. Ferner darüber, daß dies alles bei Abraham anfing und bei den Kindern Abrahams weiterging. Einverständnis schließlich darüber, daß es auch heute noch weitergeht. Doch wo?

Hier enden die Einverständnisse. Ist die Gotteswerkzeuglichkeit inzwischen den Kindern Abrahams aufgekündigt und einer anderen Gruppe zugesprochen worden? Johannes der Täufer hatte gesagt, Gott könne Ab-

¹ Bei einem öffentlichen Religionsgespräch mit *Karl Ludwig Schmidt* sagte er im Januar 1933: „Aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht.“ *M. Buber*, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen ²1993, 569. – Ich dokumentiere im folgenden bei Zitaten u.ä. die Herkunft; darüber hinaus verweise ich im allgemeinen nur auf die neueste Diskussion und – da ich nach meinen eigenen Vorstellungen gefragt war – auf eigene Veröffentlichungen, die von einzelnen Punkten genauer handeln.

² *Johannes Paul II.* sprach im November 1980 in Mainz vor jüdischen Repräsentanten vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“, in: R. Rendtorff - H. H. Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn ²1989, 75. An sich war das keine große Innovation. Seit der Reform des Missale Romanum durch Papst *Paul VI.* im April 1969 lautet in der Liturgie des Karfreitags die Aufforderung zur 6. großen Fürbitte: „Oremus et pro Iudæis, ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tribuat in sui nominis amore et in sui fæderis fidelitate proficere.“

raham aus Steinen Kinder erwecken.³ Das droht die Aufkündigung an – zwar nicht an Abraham, er wird neue Kinder bekommen, wohl aber an die, die Johannes vor sich hat, und ihre Nachkommen. Hat Gott das dann auch wahr gemacht und sich aus den Steinen der restlichen Menschheit ein neues Volk erweckt, während sein erstes Volk zu Treibsand in der Wüste der Völker wurde? Auch hier vielleicht noch einmal: Es gibt ein Einverständnis, daß man diese Frage stellen muß.

Ja, das Einverständnis reicht nochmals einige Millimeter weiter. Nach Auschwitz sind wir Christen sogar willig, zwei vorauseilenden Päpsten zu folgen und uns denkend in jenes Dunkel vorzutasten, in dem vielleicht der Satz schwebt, der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk sei in der Tat un-aufgekündigt, und Gott gebrauche dieses Volk immer noch als sein geliebtes Werkzeug.

Wir suchen nach Beweisen für diese tentative These, und wenn es sie nicht gibt, zumindest nach offenen Toren. Wir suchen danach naturgemäß in den Schriften des Neuen Testaments. Wir suchen nach den Fehlern, die im Umgang mit ihm bisher vielleicht gemacht wurden. Die bewirkten, daß diese Wahrheit nicht zu sehen war.

Das wäre die *Standpunktbestimmung und Aufgabendefinition für diese Tagung* – falls ich die Einladung richtig gelesen habe.

Es geht also um Theologie im strengen Sinn. Doch um dieser Theologie willen entlassen wir uns selbst in deren Vorbereiche: in die Historie und in die literarische Textanalyse. Kann hier eine Basis gefunden werden für die heimlich begehrte theologische Sicht? Oder verweigern die Texte sie uns?

Mir kommt innerhalb der historisch-literarischen Fragestellung eine Art *Vorfrage* zu. Die neutestamentlichen Schriften sind in der Welt des Judentums entstanden. Eine besondere Rolle spielten darin die damaligen heiligen Schriften. Das gilt auf jeden Fall, auch wenn unsicher ist, was genau zu ihnen gehörte und welcher Art ihre Geltung war. Man kann den Blick trotzdem auf sie richten. Ein beachtlicher Kernbestand ist gesichert. Daß sie als Gottes- und Prophetenwort galten, ist gewiß.

Ich soll also fragen, wie dieses Textkorpus die Zukunft des Volkes Israel sieht. Rechnet es mit der Möglichkeit, daß Gott Israel als sein Werkzeug in der Geschichte eines Tages fallen läßt? Oder ist es sich dessen sicher, daß Gott immer mit Israel durch die Geschichte gehen wird? Selbst im zweiten Fall wäre es allerdings denkbar, daß Gott an diesen Schriften vorbei in messianischer Zeit dann nochmals anders gehandelt hätte. Was ich vorlegen werde, entscheidet also in der eigentlichen Frage

³ Mt 3,9 par Lk 3,8.

dieser Tage überhaupt nichts. Doch es ist eine Vorgabe für die Aussagen, die das Neue Testament machen wird, sei es zustimmend, abwandelnd oder ablehnend.

Mit dieser Definition meiner Aufgabe verbinden sich zwei *Einschränkungen*. Erstens: Ich beschränke mich wirklich auf die *kanonischen* Vorgaben des Neuen Testaments. Selbstverständlich ist damit die Bedeutung der übrigen frühjüdischen Literatur nicht geleugnet, und bei jedem Ausgriff ins Historische ist sie mitvorausgesetzt. Zweitens kann ich mich von jeder Darstellung inneralttestamentlicher *Entwicklungen* dispensieren. Ich muß nur versuchen, das zu lesen, was die neutestamentlichen Autoren lasen. Sie lasen das damalige Endprodukt. Sie faßten es als stimmiges Korpus. Wenn Sie wollen, können Sie das „canonical approach“ nennen. Doch es ist weder ein heutiger christlicher „canonical approach“ noch ein heutiger jüdischer „canonical approach“. Es ist höchstens die historische Rekonstruktion des „canonical approach“ von damals. Ich bleibe also in der Historie.

Ein schwieriges Problem ergibt sich aus der Diskrepanz von Sache und Wort. *Buber* und der Papst haben von dem „Bund“ gesprochen: von dem *einen* Bund, vom *Alten* Bund. Der Terminus stammt aus der hebräischen Bibel. Er steht ebenso im Neuen Testament. Es ist ein Schlüsselbegriff für die Sache. Aber die Sache hängt nicht an diesem Wort, sie wird von Anfang bis Ende auch ohne es besprochen. Ja, das Wort kann vorkommen, doch von der Sache wird im gleichen Text mit anderen Wörtern gesprochen.⁴ So wenig wir das Wort „Bund“ aus dem Auge verlieren dürfen, so falsch wäre es, allein darauf zu starren.

Ich halte es daher für das beste, meine Ausführungen in zwei Teile zu teilen. Zunächst spreche ich – unabhängig von jeder festgelegten Terminologie – über die Aussagen der Bibel Israels zur Sache, dann über die Hilfe und die Erschwerung, welche sich für die Sachaussage aus der Bundes-Metapher ergeben.

I. Gottes Bindung an Israel

Daß Israel JHWHs Volk ist, und JHWH Israels Gott, daß dieser Sachverhalt Geschichte aus sich heraus- und immer weiter vorantreibt, daß auch dann, wenn diese Geschichte einmal die Welt der Völker einbegreifen wird, der Zion weiter im Zentrum bleibt – das ist in den narrativen Schrif-

⁴ Vgl. *M. Theobald*, Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in: *ThQ* 176 (1996) 309-325, ebd. 323 zum Hebräerbrief.

ten Israels allgegenwärtig. Texte, die aus Krisen stammen, spielen es durch. Im nachhinein wird es kommentiert, im voraus wird es entworfen. Es ist das Hauptthema nicht nur des Kopfsatzes, sondern der ganzen Symphonie. Von einer definitiven Aufkündigung dieser Prärogative Israels in irgendeiner Zukunft ist nirgends die Rede.

Es wäre pedantisch, so etwas belegen zu wollen. Ein *einziges* in die Zukunft weisendes Zitat sei gebracht – es findet sich übrigens unmittelbar hinter dem Jeremia-Wort vom „neuen Bund“:

So spricht der Herr, der die Sonne bestimmt zum Licht am Tag, der den Mond und die Sterne bestellt zum Licht in der Nacht, der das Meer aufwühlt, daß die Wogen brausen, – Herr der Heere ist sein Name: Nur wenn diese Ordnungen vor mir ins Wanken gerieten – Spruch des Herrn –, dann hörte auch Israels Same auf, vor mir für immer ein Volk zu sein. So spricht der Herr: Nur wenn die Himmel droben abgemessen und unten die Grundfesten der Erde ergründet werden könnten, dann verwürfe auch ich den ganzen Samen Israels wegen all der Dinge, die sie getan haben – Spruch des Herrn.⁵

Doch dürfen wir uns alles auch nicht als zu selbstverständlich oder gar als harmlos vorstellen. Allein von der Rauheit, den Kanten, der Last der Sache möchte ich jetzt sprechen.

1. Die vielen Ansagen des Endes

Es geht um Geschichte, damit um Freiheit. Schon deshalb ist hier gar nichts selbstverständlich. Mehr als einmal hängt das Zueinander von Gott und Volk am seidenen Faden. Schon scheint das Schwert zu fallen. Gott sagt das Ende der Beziehung schon an. Sein Wort erklingt so klar und laut, daß der Leser kaum noch glauben kann, das Ende werde nicht eintreten. Doch nachher kommt es doch wieder anders. Es blieb bei der Drohung.

Drohungen sind keine Prophetien, selbst wenn Propheten sie ausstoßen. Weiteres kann sich ereignen, und dann tritt das Angedrohte vielleicht doch nicht ein. Wer sich bei solchen Texten in der Gattung vertut, wird sich allerdings nicht so sicher darüber sein, daß Gott den Bund nie aufgekündigt hat. Denn Drohung impliziert auf jeden Fall, daß Gott aufkündigen *könnte*. Dazu, wenn sie ergeht, daß er schon unterwegs ist, aufzu-

⁵ Jer 31,35-37 (MT). Vgl. noch Anm. 19.

kündigen. Nur hat er es dann bei Israel nach der Bibel doch niemals getan.⁶

Die Grundfigur ist schon beim ersten Abfall Israels zu finden: am Sinai, beim *goldenen Kalb*. Gott sagt zu Mose: „Laß mich gewähren! Mein Zorn soll gegen sie erglühen, und ich werde sie vernichten. Dann werde ich *dich* zu einem großen Volk machen.“⁷ Nur das seltsame „Laß mich gewähren!“ ist noch der Faden, an dem alles hängt. Gott heischt das Ja des neuen Stammvaters. Doch der gibt es nicht. Er macht sich zum Fürsprecher des todgeweihten Volkes und bringt Gott dazu, sein Wort zu bereuen. Mose sollte Israel substituieren und ein neues Gottesvolk initiieren. Wäre er nicht beim Ja zu Israel geblieben, wäre das Ende da gewesen.

Auch die *Prophetenbücher* sind geprägt von sich steigernder Drohung, die dann doch am Ende nicht eintritt. Am deutlichsten ist das vielleicht im 11. Kapitel des Hoseabuchs. Hier ist noch nicht einmal ein Fürsprecher da, geschweige denn Reue des Volkes. Das Drama spielt sich allein in Gott ab. Vom 4. Kapitel an führt Gott vor kosmischem Auditorium den Prozeß gegen sein Volk. Er klagt das Todesurteil ein. Schuld häuft sich auf Schuld. Jede Buße Israels erweist sich als Schein. Wenn der Morgen graut, wird der König von Israel vernichtet sein – so endet Kapitel 10. Im 11. Kapitel schlägt alles um. Gottes Stimme wird zur Klage. Erinnerung an die ägyptischen Anfänge kommt hoch. Das Sichverweigern Israels wird göttlicher Schmerz. In Vers 8 heißt es: „Wie könnte ich dich weggeben, Efraim? Dich ausliefern, Israel? Wie dich weggeben gleich Adma? Dir tun wie Zebojim? Mein Herz dreht sich gegen mich selbst, meine Gefühle wallen auf.“ Gottes Zorn ist aus. Sofort entfaltet sich eine Zukunftsvision: Gott brüllt wie ein Löwe in die Öffentlichkeit des Kosmos hinein, und wie die Vögel kommen die schon ins Exil Verstoßenen von allen

⁶ Die Formulierungen der beiden vorangehenden Abschnitte befinden sich theologisch, ja durchaus auch biblisch noch einmal unter einem Vorbehalt. Die menschliche Freiheit steht der Freiheit Gottes nicht einfach gegenüber, sondern ist von ihr zuvor schon umfassen. Die biblische Weise, dies auszusagen, ist im Negativen die Rede von der „Verstockung“. Doch gerade die Aussage vom Neuen Bund rührt auch im Positiven an diesen Sachverhalt: Nach Jer 31,31 wird Gott die Tora auf das Herz der Israeliten schreiben. Er wird also gewissermaßen die Freiheit noch einmal hintergreifen, um so die Treue im Bund zu sichern. Doch diese Abgründigkeit der Freiheit ist eine Dimension, die grundsätzlich vorhanden ist. Israel wird ebenso „verstockt“ wie der Pharao. Es ist trotzdem angebracht, von freier Entscheidung Israels gegenüber seinem Gott in der Geschichte mit diesem Gott zu sprechen.

⁷ Ex 32,10; vgl. Dtn 9,14. Die Deutsche Einheitsübersetzung („und sie verzehrt“) hat die Übersetzung von *Hamp-Stenzel* übernommen, die auf einer falschen Bestimmung der Verbwurzel beruht.

Seiten zurückgefliegen und wohnen neu in ihren Häusern. Die gemeinsame Geschichte wird weitergehen.⁸

So ist es überall in den Prophetenbüchern. Die historisch orientierte Exegese hat allerdings gerade von den Prophetenbüchern her ein anderes Bild in unser Bewußtsein gesenkt. „Das Nein des Amos“ war der Titel eines Aufsatzes von *Rudolf Smend* aus dem Jahre 1963, der für vieles stehen kann. Ein entscheidender Satz darin lautet: „Aus Jahwes Nein zu Israels Verhalten und Selbstverständnis folgt sein Nein zur Existenz des Volkes überhaupt.“ Das ist als Zusammenfassung der Botschaft des *Amos* gemeint. Ein zweiter Satz bezieht sich auf den ersten: „Das ist ganz kategorisch gesagt, keine Heilsweissagung steht daneben, eine Zukunft gibt es für Israel schlechterdings nicht mehr.“⁹

Wir können es historisch offen lassen, ob Amos selbst sein Nein als unwiderrufliche Ansage von Israels Ende verstand oder in Gestalt von Ansage letztlich doch nur drohte.¹⁰ Im jetzigen Amosbuch jedoch ist es kein letztes und endgültiges Nein mehr, erst recht nicht im gesamten Kanon. Doch wenn sich zu einem historischen Amos, der ein reines Nein sagt, und ähnlichen anderen Prophetengestalten ein seit *Wilhelm Martin Leberecht de Wette*, erst recht seit *Julius Wellhausen* dominantes Geschichtsbild fügt, nach dem der positiv zu wertende vorexilische „Hebraismus“ mit dem Exil in die negativ gefärbte Gestalt des „Judaismus“ überging, und wenn man das ganze dann als heilsgeschichtlich-theologische Aussage versteht, ist man sehr schnell bei dem, was *Klaus Koch* immer wieder die „*Propheten-Anschluß-Theorie*“ genannt hat: Israel als Volk Gottes sei schon ein halbes Jahrtausend vor Christus gescheitert, und dann habe Gott zwar aus dem historischen Judentum heraus, aber doch diskontinuierlich und mit ganz neuen Menschen in der Geschichte etwas Neues angefangen. Aus der Tiefe unseres ansozialisierten Wissens heraus bestimmt diese Sicht unser Denken wahrscheinlich mehr, als wir wahrnehmen können. Sie zwingt geradezu zu Substitutionstheorien für die Verhältnisbestimmung Kirche – Israel.

Die Bibel, die dem Neuen Testament vorausgeht, kennt keine leeren Jahrhunderte, in denen es kein Volk Gottes gegeben hätte. Ihr Nein ist

⁸ Zur hier vorausgesetzten Endtextauslegung vgl. *N. Lohfink*, „Ich komme nicht in Zornesglut“ (Hos 11,9). Skizze einer synchronen Leseanweisung für das Hoseabuch, in: *R. Kuntzmann* (Hrsg.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offerts au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (LeDiv 159), Paris 1995, 163-190.

⁹ Jetzt in *R. Smend*, *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band I* (BEvTh 99), München 1986, 85-103, ebd. 95.

¹⁰ Sogar *Smend* selbst läßt am Ende diese historische Frage offen, nur lasse sich nichts am Text belegen: ebd. 96.

Drohung, nicht Faktum. Dieses Nein zeugt von dem bestürzenden Freiheitsgehalt dieser Geschichte, von einem traumwandlerischen Weg am Abgrund entlang – doch von keinem tödlichen Absturz.

Doch vermutlich schön dieses Fazit den Schrecken der Geschichte immer noch. Der Wein, der sie füllt, ist viel trüber. Aber auch wenn wir ihren noch größeren Schrecken zulassen, erblicken wir nicht ein schlechthinniges Ende.

2. Die eingetretenen Katastrophen

Es ist ja gar nicht so, daß die Drohungen sich nicht erfüllten. Allzuoft sind sie eingetreten. Weil Israel, vom Sinai aufgebrochen und zum Einzug ins Land der Verheißung aufgefordert, mutlos wurde und nicht geglaubt hat, mußte es 40 Jahre in der Wüste verbleiben, bis von der Generation derer, die aus Ägypten gezogen waren, niemand mehr lebte. Erst eine *neue Generation* zog unter Josua in das Land ein. Nicht einmal Mose kam in das Land.¹¹

In diesem Falle wurde die Kontinuität auf der Linie der Zeit durch die Übergehung einer abgefallenen und damit aus der Gottesgeschichte herausgefallenen Generation und den Neuanfang mit der nächsten Generation gesichert. Daneben gibt es noch eine zweite Figur. Sie scheidet innerhalb des Volkes zwischen den Schuldigen und den (meist sehr wenigen) anderen. Sie findet sich vor allem in den Prophetenbüchern. Sie arbeitet mit dem Begriff der Entronnenen: des „Restes“ nach der Katastrophe. Mit ihm macht Gott weiter.

Die Dinge sind zu bekannt, als daß ich darauf eingehen müßte. Ich möchte höchstens auf einen Extremfall dieser Geschichtsfigur hinweisen. Das Buch *Zefanja* entwirft ihn.¹² In seiner Vision trifft der Zorn Gottes Jerusalem ebenso wie die anderen Völker. Die einzigen, die eine Chance haben, als „Rest“ gerettet zu werden, sind die Armen draußen in Juda.¹³ Doch ihre Rettung geschieht dadurch, daß die „Völker der Inseln“, also die Völker vom äußersten Rand der Erde, sich an ihrem Ort zu JHWH bekehren und seinen Namen anrufen. Dann kommen alle Völker mit ihren

¹¹ Num 14,10-35; vgl. auch Dtn 1,34-40. Es wiederholt sich die Figuration von Ex 32. Gott will Israel vernichten und aus Mose ein neues Volk entstehen lassen. Moses Fürbitte erwirkt die Weiterexistenz des Volkes, doch nicht ohne den Tod der ganzen schuldigen Generation.

¹² Zum folgenden vgl. N. Lohfink, *Zefanja und das Israel der Armen*, in: *BiKi* 39 (1984) 100-108; M. Weigl, *Zefanja und das „Israel der Armen“* (ÖBS 13), Klosterneuburg, 1994.

¹³ Zef 2,3.

Gaben zum Zion, und hier zeigt sich, daß der von Gott übriggelassene „Rest Israels“ das arme und niedrige Volk war.¹⁴ Hier sind alle Träger der Tradition vergangen. Fast nur von außen her ist die Kontinuität der Verbindung Israels mit seinem Gott gerettet.

In beiden Denkfiguren – beim Sprung zur nächsten Generation und bei der Rettung eines „Rests“ – treten die Drohungen ein, weil Israel versagt. Beide Figuren laufen aber darauf hinaus, daß Israel als solches dann doch bleibt. Andererseits reiht sich Katastrophe an Katastrophe. Diese Geschichte ist nur in einem eingegrenzten Sinn Heilsgeschichte. Sie umgreift auch viel Unheil: verschuldetes, dennoch Unheil. Gott hat sich an ein Volk gehängt, das nie wirklich bei ihm ist. Aber Gott bleibt bei ihm. Selbst wenn irgendwann nach vielen Jahrhunderten von den zwölf Stämmen des Urentwurfs nur noch Juda übrig ist – es gilt dann als das volle Israel, und Jesus wird, um Anspruch auf die Israelkontinuität zu erheben, die Symbolfigur der *Zwölf* schaffen.

Das ist zum Beispiel eine Anfrage an die Sicherheit, mit der man in der christlichen Verkündigung aus der von Jesus in den Evangelien angesagten *Zerstörung Jerusalems* zu folgern pflegte, mit den Ereignissen des Jahres 70 sei das Ende des jüdischen Volks als Gottesvolk dagewesen. Das hatte es alles schon einmal gegeben. Als der erste Tempel unterging und Jerusalem zerstört war, gab es aber doch einen entkommenen Rest und von ihm aus neue Generationen. Solche Katastrophen, so grausam sie sind, sind nicht ohne weiteres das Ende der Geschichte Gottes mit Israel.

Ist dieses Ende aber vielleicht auf völlig andere Weise in der eschatologischen Zukunft da, wenn trotz aller Windungen des Wegs und Verzögerungen des Tempos die Völker der Welt sich bekehrt und mit Israel vereint haben? Kann das alt und verbraucht gewordene Werkzeug Gottes dann vielleicht zwar nicht verworfen sein, wohl aber in der neuen, größeren Wirklichkeit aufgelöst?

3. Israel innerhalb der eschatologischen Vollendung

Auch hier werden wir eines Besseren belehrt. Am weitesten entrollt sich die Rede von einer die gesamte Völkerwelt umfassenden Gottesherrschaft der Endzeit noch im Jesajabuch und in den Psalmen. Was die *Psalmen* angeht, so muß man sie natürlich in ihrem kanonischen Text und als Gesamtkomposition lesen, will man sie auf unsere Anliegen hin befragen.¹⁵

¹⁴ Zef 3,12f. Vgl. vorbereitend 2,11; 3,9-11.

¹⁵ Obwohl es sich um die Methodik handelt, die alle meine Ausführungen in diesem Referat bestimmt, betone ich das noch einmal eigens, weil gerade für den Psalter unter Alttestamentlern starke Ablehnung dieses Zugangs verbreitet ist. Vgl. etwa E. S. Ger-

Doch bei dieser LeseEinstellung wird deutlich, daß die menschenkönigliche „messianische“ Thematik der ersten drei Psalmenbücher (bis Psalm 89) zwar von der gottköniglichen „theokratischen“ Thematik des vierten (ab Psalm 90) abgelöst wird und auch im 5. Psalmenbuch (ab Psalm 107), das beide Themen verbindet, eher im Hintergrund bleibt,¹⁶ daß aber trotz dieser Gewichtsverschiebungen nirgendwo die Rolle Israels oder die Zentralstellung des Zion verblaßt. Im großen Schlußhallel (Psalm 146-150), der abschließenden psalterinternen „Hermeneutik des Psalters“¹⁷, unterstreichen die beiden symmetrisch angeordneten Psalmen 147 und 149, daß auch in der endgültigen Gottesherrschaft das Gotteslob sein Zentrum auf dem Zion hat.¹⁸ Dort singen Gottes Chasidim den Lobgesang.

Nicht viel anders ist es beim *Jesajabuch*. Seine Schlußkapitel sprechen von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Sie kennen in Israel wie unter den Völkern eine letzte Scheidung. Aber sie bleiben zionzentriert, selbst noch darin, daß nach Jes 66,21 sogar Männer aus den herbeiströmenden Völkern als Priester und Leviten ausgewählt werden. Von dem, was am Ende von „Israel“ geblieben ist, gilt: „Wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich erschaffe, vor mir stehen – Spruch JHWHs –, so wird dastehen euer Same und euer Name.“¹⁹

stenberger, Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: K. Seybold - E. Zenger (Hrsg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin (HBS 1) Freiburg 1994, 3-13.

¹⁶ Vgl. grundlegend G. H. Wilson, The Editing of the Hebrew Psalter (SBL.DS 76), Chico, 1985; dann Erich Zenger in: N. Lohfink - E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, Kapitel V und VI; Ders., Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145, in: BN 1996, H. 82, 97-116.

¹⁷ Vgl. E. Zenger, „Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne“ (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik, in: BZ 41 (1997) 1-27, vor allem ab S. 14.

¹⁸ Zum Bau des Schlußhallel vgl. neben der genannten Arbeit von Zenger und der weiteren dort angeführten Literatur auch N. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143) Stuttgart, 1990, 108f. Zur Auslegung der beiden Psalmen 147 und 149 vgl. ebd. 115-125.

¹⁹ Jes 66,22. – Es gibt, zumindest auf Kanonebene, einen intertextuellen Bezug zu Jer 31,36; vgl. oben Anm. 5. Dieser Vers, dem dann in Vers 23 die Aussage folgt, daß an jedem Neumond und jedem Sabbat „alles Fleisch“ kommen wird, um vor JHWH anzubeten, scheint mir mehr Gewicht zu haben, als ihm Walter Groß gibt. Vgl. W. Groß, Wer soll YHWH verehren? Der Streit um die Aufgabe und die Identität Israels in der Spannung zwischen Abgrenzung und Öffnung, in: H. J. Vogt (Hrsg.), Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, München 1990, 11-32. Er schreibt: „Etwas Neues, ein mixtum compositum aus den Resten des YHWH-Volkes und den Resten der Völker entsteht, für das Begriff und Terminus noch fehlen. Statt des YHWH-Volkes und der Völker gibt es noch oder wieder 'alles Fleisch', eine der Urgeschichte zugeordnete, nicht strukturierte Größe, in der Is-

Man könnte höchstens einwenden, daß es unterwegs in den beiden literarischen Komplexen Einzelpassagen gebe, die Israels Rolle am Ende der Geschichte noch stärker herunterspielen. Ich denke im Psalter an Psalm 87 und im Jesajabuch an Jes 19,18-25. Doch bei genauem Zusehen läßt sich selbst für diese beiden Stellen nicht sagen, Israel sei unter den am Ende der Geschichte insgesamt bekehrten Völkern einfach funktionslos geworden – selbst abgesehen davon, daß das Neue Testament diese Passagen sicher als integrierten Teil des einen Großgemäldes entziffert hat, welches seine Bibel ihm entwarf.

Nicht mehr nur Israel, sondern die Menschen aus allen Völkern der Erde werden nach *Psalm 87* sagen, sie seien in Zion geboren. Das ist eine Entgrenzung. Doch um so deutlicher bleibt die Mitte dieser neuen Welt: Zion, die Gründung Gottes auf heiligen Bergen, die endzeitliche Mutter aller Völker.²⁰

Nach *Jes 19,25* wird JHWH jedes²¹ der drei Völker Ägypten, Assur und Israel (wobei Ägypten und Assur im Endeffekt wohl für alle Weltvölker stehen) so segnen: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Assur und mein Erbesitz Israel!“ Es ist evident, daß allen drei Größen in parallelistischer Variation die gleiche Qualität zugesprochen wird, nämlich die, Volk Gottes zu sein. Das ist also am Ende der Zeit keine Prerogative Israels mehr. Es gibt das vom ursprünglichen Gottesvolksbegriff her paradoxe Wunder, daß alle Völker je einzeln Volk Gottes sind.

Dennoch bleibt Israel auch in diesem Text noch in einer besonderen Position. Man sieht es beim Blick auf Ägypten. Denn dessen Bekehrung wird auserzählt. Bei den in Ägypten wohnenden und dort wiederum unterdrückten Israeliten werden sich die Ereignisse wiederholen, die am Anfang der Geschichte Israels zum Exodus geführt hatten. Nur wird Ägypten diesmal, wenn JHWH sich ihm zu erkennen gibt, ihn wirklich erkennen und ihn kultisch verehren.²² So wird es selbst Gottesvolk. Israel

raels Konturen verschwimmen“ (32). Sind diese Konturen der eschatologischen Gesamtgröße gegenüber nicht in Vers 22 als „Same“ (also genealogische Herleitung) und „Name“ (also sprachlich-gesellschaftlich definierbare Größe) gerade herausgestellt, wenn auch verständlicherweise nicht mit dem Wort „Volk“?

²⁰ Näheres bei *Zenger* in: Lohfink - Zenger, Gott Israels (s. o. Anm. 16) 117-150.

²¹ Das Singularsuffix am Verb „segnen“ muß nicht korrigiert werden. Es hat distributive Funktion. So zuletzt *A. Schenker*, La fine della storia d'Israele ricapitolerà il suo inizio. Egesesi d'Is 19,16-25, in: RivBib 43 (1995) 321-330, 327.

²² *Jes 19,20-22*. Ich folge hier der Interpretation bei *Schenker*, *Fine* (s. o. Anm. 21). Der Text hat, schon textkritisch, Haken, und vieles bleibt unklar. Doch scheint mir die Deutung von *Schenker* im ganzen wahrscheinlicher zu sein als – um nur Neuestes zu erwähnen – die Auslegung bei *Groß*, *Wer soll YHWH verehren?* (s. o. Anm. 19) 11-22. In beiden Arbeiten weitere Literatur.

ist instrumental für das Gottesvolkwerden Ägyptens. Der zitierte Segen Gottes über die drei Völker folgt auf die Aussage, daß Israel zum „Segen wird in der Mitte der Erde“.²³ Das will sicher nicht nur besagen, daß es an der Straße zwischen Assur und Ägypten liegt, also eine Art Landbrücke zwischen den Großvölkern ist, sondern macht die geographische Zentralposition zu einem Symbol für die Erfüllung der Segensverheißung, die einst an Abraham ergangen war.²⁴ In der Aufhebung des Sonderstatus Israels unter den Völkern bleibt dieser doch zugleich auch aufbewahrt.

In den entstehenden christlichen Großkirchen des ersten Jahrtausends war das *Judenchristentum* am Ende völlig verdampft. Ich glaube nicht, daß dieser Vorgang dem entspricht, was das Jesajabuch für das Eschaton entwirft, speziell nicht in Kapitel 19. Umgekehrt kennen die Texte des Psalters und des Jesajabuchs erst recht keinen geschichtsabschließend-definitiven *Antagonismus* zwischen den Nachkommen Abrahams und den Völkern, die Abrahams Segen empfangen haben. Was sie sehen, ist weit entfernt von jenem lauenden Nebeneinander, das uns als Verhältnis von Judentum und Christentum selbstverständlich zu sein scheint. Hat die Bibel Israels zu solchem Antagonismus, wenn er sich herausbildet, vielleicht dennoch deutende Hinweise?

4. Gottes langer Atem mit einem gespaltenen Volk

Zu den in der Bibel Israels schon dokumentierten Schrecken der Wirklichkeit „Gottesvolk“ gehört in der Tat, daß es gespalten sein kann, und zwar so sehr, daß man die Einheit nicht mehr wahrnimmt. Ich spreche nur vom greifbarsten Exempel, den *geteilten Reichen*.

Unser Geschichtsbild wird vielleicht stärker, als wir ahnen, von der Chronik bestimmt. Ihr war aus langem zeitlichem Abstand klar, daß sich der Faden der Gottesvolkgeschichte am Ende nur über die babylonische Gola aus Juda weiterspult hatte. Deshalb war nur Juda für sie interessant. Zwischen Salomo und dem Fall Jerusalems hat sie die Geschichte des Nordreichs nicht mehr erzählt. Aber mag sie sich auch als kanonische Abschlußhermeneutik verstanden haben,²⁵ die Königsbücher sind im Kanon geblieben. Ihre wesentlich kompliziertere Sicht behält kanonisches Gewicht. Sie zeigen zumindest, wie lange der wahre rote Faden der Geschichte unerkennbar bleiben konnte.

²³ Jes 19,24. „Erde“ ist hier als „Erdkreis“ vorzustellen.

²⁴ Gen 12,2f.

²⁵ Vgl. G. Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93), Weinheim 1995.

Aufgrund der Sünden Salomos und der Arroganz seines Sohnes Rehabeam zerfiel das Reich Davids. Weitere Sünden, etwa die neuen Kulte Jerobeams I., vertieften die Spaltung. Die deuteronomistische Redaktion der Königsbücher hat sich sehr wohl die Frage gestellt, auf welcher Seite die Legitimität gewesen sei. Sie hat sie nicht zugunsten einer der beiden Seiten beantwortet.²⁶ Vielmehr hat Gott das Königtum über Israel (= das Gesamtvolk) durch das Ahijaorakel in 1 Könige 11 in einer Art neuen Natanorakels an Jerobeam übergeben, während die Daviddynastie durch das gleiche Orakel im Blick auf die Verdienste Davids und den durch Salomo gebauten Tempel von Jerusalem die Macht über den herausgelösten Stamm Juda zurückbehielt. Mit einem Stück seines Herzens war Gott auf jeder Seite. Er machte mit beiden Hälften weiter. Das zeigte sich auch später, selbst als beide Seiten immer neu und immer schlimmer falsch handelten. Im Norden traten – zunächst mindestens – eher mehr Propheten auf als im Süden. Was eigentlich hätte geschehen müssen: daß die beiden Hälften sich wieder vereinigten, blieb aus. Nach Jahrhunderten erst war zunächst der Norden, dann auch der Süden am Ende. Daß die Geschichte schließlich vom geretteten Rest des Südens aus weiterlaufen würde, liegt fast schon außerhalb des Horizonts der Königsbücher.

Noch die exilische Prophetie wird hoffen, daß Gott die beiden Hälften einmal wieder zusammenfügen wird. Am eindrucksvollsten steht das im Ezechielbuch.²⁷

Die Bibel kann sich also für mehrere Jahrhunderte gar nicht so recht entscheiden, in welcher Geschichtsgröße das Gottesvolk subsistiert hat. Wenn menschliche Schuld das göttliche Geschichtsgewebe zerfädelt, hat Gott einen langen Atem. Solange er den Atem anhält, ist sein Volk in mehreren Größen präsent, und in keiner wirklich ganz. Das war nicht vorgesehen oder gar auf Dauer gedacht. Der Zustand war unhaltbar. Er konnte nur in Katastrophen enden. Dennoch: So etwas liegt für die Bibel offenbar im Bereich der Dramen, die menschliche Schuld produzieren kann.

²⁶ Zum folgenden vgl. *N. Lohfink*, Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: T. Abusch - J. Hünergard - P. Steinkeller (Hrsg.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS 37), Atlanta 1990, 349-370.

²⁷ Vgl. Ez 37,15-27. Zum erstaunlichen Phänomen, daß das Problembewußtsein für die an sich zu fordernde Einheit erst nach dem Ende der ganzen geschichtlichen Tragödie voll hervortrat, vgl. *N. Lohfink*, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1977, 9-23: "Einheit. Die Einheit von Israel und Juda als historische Wirklichkeit und als theologisches Motiv im Alten Testament."

Die Verfasser des *Neuen Testaments* waren nicht genötigt, auf solche Denkmuster zurückzugreifen. Für sie war das Ende der Zeit gekommen. Es konnte nur noch eine kurze Spanne sein, bis alles sich zusammenfügte. Doch als sich dann herausstellte, daß nach dem ersten Kommen des Messias die Zeit bis zu seiner Parusie sich noch einmal dehnen würde, daß noch einmal echte Geschichte laufen würde – hätte man dann nicht auch wieder mit solchen Möglichkeiten rechnen müssen?

Der einzige neutestamentliche Autor, der so etwas geahnt haben könnte, war Paulus in *Römer 9–11*.²⁸ Aber wenn er das Muster auch nur gerade am Zipfel berührt hat, dürfen wir es nicht aus unserem Deutungsarsenal entfernen. Vielleicht hält Gott auch in unserer Geschichte schon lange wieder den Atem an, weil wiederum das Gottesvolk auseinandergerissen und deshalb gar nicht mehr eindeutig in seiner Identität bestimmbar ist.

Ich beende hier den ersten Teil meines Referats. Die Sache ist besprochen. Doch es gibt die Wörter. Es gibt das Wort „Bund“, mit dessen Hilfe die Bibel und wir selbst die Sache auszudrücken versuchen. Das führt leider noch einmal zu Komplikationen. Ihnen wende ich mich nun im zweiten Teil zu.

II. Gottes „Bund“ mit Israel

Ich setze die an extremen Ausschlägen reiche *Alttestamentler-Meinungskurve* zum Thema „Bund“ als zumindest grob bekannt voraus.²⁹ Zur Zeit befinden wir uns offenbar am Ende einer Phase des „Bundesschweigens“³⁰. Die Wende kommt durch neue Erkenntnisse in der vergleichenden Rechtsgeschichte und in der narrativen Textanalyse. Vor allem der genetische Zusammenhang der deuteronomischen Bundestheologie mit

²⁸ Die Gespräche der Innsbrucker Tagung haben nach meinem Eindruck über diesen Satz nicht hinausgeführt. Sie haben wohl aufgezeigt, daß in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments für eine theologisch positive Sicht der Geschichte des dem Christentum gegenüberstehenden Judentums eine Denkmöglichkeit offengehalten wird, etwa bei Matthäus, im lukanischen Werk, im Hebräerbrief. Das ist schon viel, denn heutzutage gelten diese Schriften weithin als antijudaistisch. Aber thematisch wird die Frage nur bei Paulus in *Römer 9–11*.

²⁹ Für kurze Überblicke vgl. E. Zenger, *Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Kirche – Israel*, in: Ders. (Hrsg.), *Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), Freiburg 1993, 13-49, 13-26; Lohfink in: Lohfink - Zenger, *Gott Israels* (s. o. Anm. 16) 21-27; speziell bezüglich jüdischer und frühchristlicher Texte: K. Vogel, *Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum* (TANZ 18), Tübingen 1996, 14-25.

³⁰ So in ironischer Abwandlung der *Perlitt*-Formulierung vom „Bundesschweigen“ der Propheten bei Zenger, *Bundestheologie* (s. o. Anm. 29) 16.

neuassyrischen Rechtsformen zeigt sich von neuem.³¹ Doch hat auch die Entwicklung des christlich-jüdischen Gesprächs zur Wiederkehr des Themas „Bund“ beigetragen.³² Dabei traten allerdings ganz neue Fragen in den Vordergrund. Deshalb sind vielleicht nicht alle älteren Einlassungen, die das „Bundesschweigen“ zur Folge hatten, schon wirklich aufgearbeitet. Das gilt vor allem auch vom breit angelegten und detaillierten semantischen – man könnte fast sagen: – Lebenswerk von *Ernst Kutsch*.³³ Ich möchte deshalb mit einigen Bemerkungen zum hebräischen Wort ברית und seinen deutschen Wiedergaben beginnen, ohne natürlich ins Detail gehen zu können.

1. Die Schwierigkeiten mit dem Wort ברית

Aus zahlreichen Gesprächen mit *Ernst Kutsch*, aber auch aus seinen Veröffentlichungen bin ich mir ziemlich sicher, daß seine semantischen Studien von einem *theologischen Impuls* getrieben waren. Er sah in der Rechtsfigur eines Vertrags, wenn auf das Verhältnis Gott – Mensch an-

³¹ Für die Rechtsgeschichte vgl. etwa *H. U. Steymans*, Deuteronomium 28 und die adé zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg - Göttingen 1995, und *E. Otto*, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, in: *ZABR* 2 (1996) 1-52; für die narrative Analyse vgl. *N. Lohfink*, Bund als Vertrag im Deuteronomium, in: *ZAW* 107 (1995) 215-239.

³² Ich sehe keinen Grund, allein wegen dieses äußeren Anlasses für die Beschäftigung mit dem Thema „Bund“ die wissenschaftliche Objektivität von Autoren anzuzweifeln. Dem entgeht *Vogel*, Heil (s. o. Anm. 29) 25, kaum, wenn er schreibt, durch die Fixierung auf die „Interessenlage der gegenwärtigen Kontroverse“ könnten die „vielgestaltigen historischen Probleme kaum mehr vorbehaltlos wahrgenommen werden“. Noch schlimmer ist es, wenn er dann noch falsch berichtet. Ich habe in dem Text, den er ebd., Anm. 94, zitiert, die Bundestheologie des Hebräerbriefts keineswegs „abgelehnt“. Ich führte aus, bei einem biblisch gegebenen Nebeneinander verschiedener „Denkstile“ und „Denkformen“ sei es durchaus möglich, daß sachlich gar keine Gegensätze vorliegen. Man könne daher „transponieren“ – wenn die Gegensätzlichkeit dann auch vielleicht „erst jenseits der einzelnen Formulierungen aufhebbar ist“. Unter dieser Voraussetzung habe ich gefragt, welche theologische Sprache beim heutigen christlich-jüdischen Gespräch „leitend“ sein solle. Ich habe dann mit Angabe von Gründen den Denkformen des 2. Korintherbriefts den Vorzug gegenüber denen des Hebräerbriefts gegeben. Heißt das, die „Bundestheologie des Hebräerbriefts ablehnen“? Meine Ausführungen finden sich in: *N. Lohfink*, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg 1989, 55-58. Zur Frage des Rechts der systematischen Theologie, eigene Begriffe zu bilden und dabei auf biblische Begriffe auch abwandelnd zurückzugreifen, vgl. *Lohfink* in: *Lohfink - Zenger*, Gott Israels (s. o. Anm. 16) 25f.

³³ Bibliographisches, Hauptthesen und Nachwirkung bei *Zenger*, Bundestheologie (s. o. Anm. 29) 16-19.

gewendet, eine Minderung der Souveränität Gottes. Eines seiner Bücher hat er folgendermaßen abgeschlossen:

Statt „neuer Bund“ sollten wir also „neue Setzung“ sagen – das ist nicht nur philologisch und theologisch korrekt, so geben wir auch dem damit gemeinten Gnadenhandeln Gottes die Ehre.³⁴

Aus einem ähnlichen religiösen Anliegen schreibt wohl *Lothar Perlitt* zu Ex 24,9-11:

Mit dieser Gottesschau wird ein Verhältnis begründet, in dem Gott der Gewährende, die Menschen die Empfangenden sind. Jeder Anhauch von Gegenseitigkeit nähme dem Gott, der sich schauen läßt, die Hoheit. Jede Kumpanei eines vertragsähnlichen Verhältnisses schließt der Text selber aus [...]. Wer angesichts dieser Szene das Wort „Bund“ gebraucht – in welchem Sinne auch immer –, verdirbt sie.³⁵

Hier berühren wir die Quellgründe des neueren „Bundesschweigens“. Sie verdienen Respekt. Doch sie offenbaren auch eine gewisse Ahnungslosigkeit über das, was man „*Recht*“ nennt.

Es gibt unter Menschen natürlich „Kumpanei“. Vielleicht entstehen zwischen einem Verbrecher und seinen Helfershelfern oder zwischen den allabendlichen Zechgenossen in einem Lokal sogar in einem sehr abgeleiteten Sinne Rechtsbeziehungen: Treueansprüche oder Vertraulichkeitserwartungen, die eingefordert werden können, wenn auch kaum öffentlich. Aber man kann das Recht sicher nicht auf dieses Niveau reduzieren. Und umgekehrt: Schenken und ein Geschenk annehmen – also das, was *Perlitt* dem „Vertrag“ entgegensetzt – ist, juristisch betrachtet, natürlich auch ein Vertrag. Und welcher Jurist würde je behaupten, bei jedem Vertrag seien beide Partner *eo ipso* ebenbürtig? Daß Aussagen über Gott und über Beziehungen zwischen Geschöpf und Gott nur analogen Charakter haben, kommt außerdem noch hinzu – doch ich möchte hier nur einfach darauf insistieren, daß einem großen Teil der semantischen Literatur zu בְּרִית und wohl auch zu διαθήκη, zwei Wörtern aus der juristischen Sprachwelt, offenbar das Sensorium und die Sensibilität für das Recht abgeht. Allein deshalb müßte vieles überprüft werden.

Doch zur *semantischen Analyse* selbst! Hier hat vermutlich schon Ende der siebziger Jahre *James Barr* in der Festschrift Zimmerli den Finger deutlich genug auf die methodischen Fragwürdigkeiten bei *Ernst Kutsch*

³⁴ *E. Kutsch*, Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen - Vluyn 1978, 168.

³⁵ *L. Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen - Vluyn 1969, 186.

und anderen gelegt, allerdings auch auf die spezifischen Schwierigkeiten, die das Wort ברית jeder semantischen Untersuchung entgegensetzt.³⁶ Wohlweislich hat er sich gehütet, eine eigene Theorie vorzulegen. Auch ich werde das jetzt nicht tun. Doch möchte ich wenigstens auf einen Terminus der antiken Texttheorie hinweisen, der vielleicht beim Wort ברית und bei der idiomatischen Wendung כרה ברית hilfreich sein könnte, der mir aber in der Diskussion noch nicht begegnet ist: den der „Metonymie“ („Mit-Benennung“).

Metonymie ist die Bezeichnung eines umfassenderen Sachverhalts durch ein charakteristisches Teilelement. Um aus unserer Sprache sofort idiomatische Beispiele zu bringen: Wenn wir sagen, ein Mann habe „zur Flasche gegriffen“, dann ist der Griff nach der Flasche natürlich nur ein signifikantes Teilelement jener menschlichen Wandlung, die wir mit einer Kriegs- oder Liebesmetapher bezeichnen, wenn wir sagen: „er hat sich dem Trunk ergeben“. Sagt man, eine Frau habe „den Schleier genommen“, so bezeichnet das kleine Ritualelement aus der Jungfrauenweihe, daß sie Nonne geworden ist. Der Mann, der zur Flasche greift, legt sich einen Verhaltenshabitus zu. Die Frau, die den Schleier nimmt, tritt in ein neues gesellschaftliches und rechtliches Beziehungsgefüge ein.

Könnte es nicht sein, daß die in sich selbst wiederum opake Wendung „eine ברית schneiden“ einen (normalerweise rituell ausgestalteten) Verpflichtungsakt meint, aber sofort metonymisch gebraucht ist für das ganze Verhältnis, meist ein Rechtsverhältnis, in das der Verpflichtungsakt hineinbindet? Je nach Kontext mag die Aufmerksamkeit mehr auf das entstehende Verhältnis oder auf den Akt selbst fokussiert sein. Sowohl der Akt in seiner konkreten Gestalt als auch das entstandene Verhältnis in seiner konkreten Struktur könnten mancherlei Varianten zulassen. Nur Situation und Textzusammenhang geben genauere Auskunft.

Ich persönlich denke jetzt in dieser Richtung.³⁷ Das deutsche Wort „Bund“ und unsere Wendung „einen Bund schließen“ sind dann in vielen

³⁶ J. Barr, Some Semantic Notes on the Covenant, in: H. Donner - R. Hanhart - R. Smend (Hrsg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 23-38.

³⁷ Ich revidiere damit meine älteren Reaktionen auf *Kutsch*, in denen ich auf der Ebene von *meaning* sehr nah an ihn herangerückt war, die Größe „Vertrag“ dann jedoch – in Distanzierung von *Kutsch* – auf der Ebene der *reference* untergebracht hatte. Vgl. zuletzt *Lohfink* in: *Lohfink - Zenger, Gott Israels* (s. o. Anm. 16), 24. Auch in meinem Lexikon-Artikel *Bund*, in: *NBL 1* (1991) 344-348, habe ich auf der Ebene der *reference* gesprochen. Noch früher hatte ich einmal versucht, eine Bedeutungsentwicklung von „Eid“ zu „Bund“ aufzuzeigen. Vgl. *N. Lohfink, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gen 15* (SBS 28), Stuttgart 1967, 101-113. Die dafür vorauszusetzenden Datierungen sind aber nicht mehr gesichert. Die Annahme einer Metonymie ist die einfachere Lösung

Fällen die *treffende Übersetzung*, aber sicher nicht in allen. *Kutschs* Übersetzung „Bestimmung, Verpflichtung“ trifft etwas, müßte aber im Deutschen selbst wieder metonymisch sein, um alles zu treffen. Den Gefallen, daraus eine Metonymie werden zu lassen, wird ihm unsere Sprache, da es sich nicht um eine lebendige Realität von heute handelt, wohl nicht tun. So ist sie ungeeignet. Sie dürfte am Straßenrand der Forschungsgeschichte liegenbleiben.

Fast schon mehr in den Bereich der deutschen als der hebräischen Semantik führt meine nächste Bemerkung. Es geht um den Ausdruck *הפר ברית*, eine Metapher. Die Wort-für-Wort-Übersetzung lautet: „*einen Bund brechen*“. Aber: Wenn man in unserer Sprache sagt, jemand habe die Ehe gebrochen, heißt das nicht, er habe die Ehe annulliert, so daß sie zu existieren aufgehört hat. Es heißt nur, er habe sich nicht an die eheliche Exklusivitätsverpflichtung gehalten. Die Ehe existiert weiter. Sie wird jetzt vielleicht eine bewegtere Geschichte haben. Höchstens in deren Verlauf könnte es zu einer Scheidung oder zu einer Annullierung kommen. Auch einen Vertrag zu brechen, ist in unserer Sprache nicht dasselbe wie einen Vertrag zu kündigen oder zu lösen, außer, eine solche Konsequenz des Vertragsbruchs wäre in dem Vertrag speziell stipuliert. Insofern ist es – und zwar vom Deutschen her – überraschend, daß in unserer exegetischen Literatur die Aussage, Israel habe den Gottesbund gebrochen, fast automatisch gleichgesetzt wird mit eingetretener Nichtexistenz des Bundes.

Das ist besonders wichtig bei der Exegese von *Jer 31,31-34*, dem Text vom „neuen Bund“. Den verspricht Gott, weil die ersten Bundespartner oder die späteren Israeliten³⁸ den Bund vom Exodus „gebrochen“ haben. Oft wird das so verstanden, als habe der Exodusbund dadurch zu existieren aufgehört.³⁹ Das heißt aber, daß man die Metapher „einen Bund brechen“ gegen den deutschen Sprachgebrauch verwendet. Ist man von seiner Auslegung überzeugt, dann sollte man *הפר ברית* anders übersetzen. Auf das Bild vom Zerschneiden eines Stabes müßte man dann im Deutschen verzichten. Etwa: „Sie (die Väter/die Israeliten) haben den Bund

– obwohl die Möglichkeit einer derartigen Bedeutungsentwicklung natürlich nicht abschließbar ist.

³⁸ Ich kann hier die Frage offen lassen, worauf sich in *Jer 31,32b* das Wort *המה* bezieht.

³⁹ Ich muß mich leider selbst anklagen. Vgl. *Lohfink*, Bund (s. o. Anm. 32) 63: „Dieser Bund war nicht ‘veraltet’, sondern ‘gebrochen’ (32). Also inexistent geworden.“ Ähnlich heißt es, um nur Neuestes zu nennen, bei *W. Groß*, Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in *Jer 31,31-34*, in: F. Avemarie - H. Lichtenberger (Hrsg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 41-66, 52: Die *ברית* mit den Vätern in *Jer 31* ist „nicht alt, sondern sie existiert nicht mehr, denn sie wurde gebrochen“. Anders etwa *Zenger*, Bundestheologie (s. o. Anm. 29) 29.

gelöst.“ Doch frage ich mich, ob *הפר ברית* das bedeuten muß. Bündig bewiesen hat es noch niemand.⁴⁰ Will man das Bild beibehalten und eine Annullierung des Bundes behaupten, dann müßte man mindestens den in der Bedeutung festliegenden deutschen Ausdruck „einen Bund brechen“ vermeiden und einen neuen prägen, etwa „einen Bund zerbrechen“. Doch ich hielte so etwas, wie gesagt, bei Jer 31,32 für falsch.

Ist das richtig, dann gewinnt auch die kontroverse Frage, ob der neue Bund von Jeremia 31 ein „*neuer*“ oder ein „*erneuerter*“ Bund sei,⁴¹ vielleicht noch einmal ein anderes Gesicht. Auch hier würde ich im übrigen

⁴⁰ Am breitesten und sorgfältigsten geht wohl *Groß*, Erneuerter oder Neuer Bund? (s. o. Anm. 39) 52-56, an die Frage heran. Im Gefolge von *Thiel* und *Ruppert* bezeichnet nach ihm die Wendung *הפר ברית* „in profan-politischem Kontext“ nach dem Zeugnis von 1 Kön 15,19 die „einseitige Aufhebung eines Vertragsverhältnisses“ (52f). In theologischem Kontext sei aber neu zu fragen, da dort ein „konsequent vertragrechtliches Verständnis“ nicht zu erwarten sei, erst recht nicht „juristische Details oder Spitzfindigkeiten“ (53). Eine Untersuchung einschlägiger theologischer Texte führt zu einer „Mehrdeutigkeit des Terminus Bundesbruch“ (56), welche die semantische Analyse auf die Untersuchung des „Verwendungszusammenhangs“ in Jer 31,31-34 zurückwirft, ohne daß man dabei einen eindeutigen Sinn von *הפר ברית* schon voraussetzen könnte (56). Hier zeigt sich dann vom „Konzept des hebräischen Texts“ her: Der „Bundesbruch“ hat „diesen Bund offensichtlich zerstört, denn von ihm ist lediglich in Vergangenheitsformen und in Negationen die Rede, und eine neuerliche Bundesschließungsaktivität ist notwendig“ (58). Der gebrochene Bund biete auch keine Basis mehr für Aktivitäten Israels oder JHWHs. Es gebe kein positives Gedenken an diesen Bund bei JHWH. Eine neue Aktivität JHWHs führe zu einem ausdrücklich als „neu“ qualifizierten Bund (58). Mir scheint, daß man trotz all dieser richtigen Beobachtungen noch mit einer Denkfigur rechnen könnte, nach der der Bund mit den Vätern weiterhin gilt. Aber darauf kommt es jetzt gar nicht an. Im Laufe seiner Analyse hat *Walter Groß* de facto die semantische Gleichsetzung von *הפר ברית* und Annullierung des Bundes preisgegeben. Seine Exegese von Jeremia 31 stützt sich nicht mehr auf eine schon als sicher betrachtete Bedeutung der Wendung *הפר ברית*. Mir scheint im übrigen schon der Ausgangspunkt der Analyse unsicher zu sein. 1 Kön 15,19 muß nicht zu einer einseitigen Aufhebung eines Vertragsverhältnisses auffordern. Asa kann Ben-Hadad auch einfach auffordern, seine vertragliche Friedenspflicht gegenüber Bascha zu übertreten. In der Tat wird dann nicht von einer Gesandtschaft berichtet, die den bestehenden Vertrag aufgekündigt hätte, sondern von kriegerischen Einfällen Ben-Hadads ins Gebiet Baschas.

⁴¹ Letzte Diskussion bei *Groß*, Erneuerter oder neuer Bund? (s. o. Anm. 39) 51f. Er richtet sich vor allem gegen *Zenger* und *Levin*. Unter den jüdischen Gelehrten vertritt mit Nachdruck *Shemaryahu Talmon* die Übersetzung „erneuerter Bund“. Vgl. zuletzt: *S. Talmon*, The Essential 'Community of the Renewed Covenant': How Should Qumran Studies Proceed?, in: P. Schäfer (Hrsg.), Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band I: Judentum, Tübingen 1996, 323-352, ebd. 345f. Nach *H. Lichtenberger* u. *S. Schreiner*, Der neue Bund in jüdischer Überlieferung, in: ThQ 176 (1996) 272-290, ebd. 279-289, hat er dabei die gesamte jüdische Auslegung aus rabbinischer Zeit, dem Mittelalter und der frühen Neuzeit hinter sich. Interessant ist schon, daß die Auslegung von Jer 31,31-34 in der Frühzeit nicht bei der Stelle selbst, sondern im Zusammenhang mit Lev 26,9 geschah.

empfehlen, bei den deutschen Formulierungen vorsichtig zu sein. Es gibt in unserer Sprache neben einem „neuen“ Vertrag und einem „erneuerten“ Vertrag auch noch ein Drittes: einen „*erneuten* Vertrag“. Ist diese Sprachmöglichkeit schon einmal erwogen worden? Aber vielleicht ist keine der drei deutschen Ausdrucksmöglichkeiten für Jeremia 31 ohne Zusatzbemerkungen brauchbar. Zum Beispiel gilt im Deutschen auch: Wenn einem Kranken der Verband „erneuert“ wird, bleibt die Wunde zwar dieselbe, doch der Verband besteht aus „neuen“ Binden und Pflastern. Vielleicht leistet nicht einmal der deutsche Ausdruck „den Bund erneuern“, was er nach seinen Verteidigern leisten soll.

Ende mit diesen semantischen Randbemerkungen! Ich wollte nur ein wenig zur Vorsicht auffordern. Doch jetzt zum Beitrag, den die Bundesvorstellung zur Formulierung der Überzeugung von der Kontinuität und Identität des Gottesvolkes liefert.

2. Die Pluralität der Bundestheologien

„Bund“ ist zweifellos die wichtigste Kategorie, die dazu dient, die Kontinuität und Identität des Gottesvolkes Israel auf den Begriff zu bringen. Aber das geschieht nicht immer auf gleiche Weise. ברית ist Schlüsselwort in mehreren, im einzelnen dann sehr verschiedenen theologischen Entwürfen. Sie setzten das Wort ganz unterschiedlich ein. Die Entwürfe sind zum Teil nacheinander und im Blick aufeinander entstanden und wollen sich voneinander abheben.

So ist die *priesterschriftliche* „Bundestheologie“ eine Theologie der unkündbaren göttlichen „Verheißungen“. ⁴² Indem sie dafür das Wort ברית gebraucht, es mit dem Wort עולם koppelt und es im Geschichtsverlauf nicht am Sinai, sondern bei (Noach und) Abraham anbringt, will sie Korrektur der *deuteronomistischen* ברית-Theologie einer stärker am Analogon von Treueiden orientierten ברית zwischen Gott und dem Volk Israel sein, die in ihrer Konsequenz am Ende zum Untergang des einen, untreuen Partners und damit auch zum Ende des „Bundes“ führen könnte. ⁴³

Aus dem deuteronomischen Denkansatz heraus haben sich aber auch noch *andere Systementwürfe* entwickelt, die sich des Wortes ברית bedie-

⁴² Um Mißverständnisse, die weit verbreitet sind, zu beseitigen: Auch eine Verheißung – im Normalleben spricht man meist von einem „Versprechen“ – schafft eine Rechtsbeziehung. Eine gebrochene oder gelöste Verlobung (= Eheversprechen) kann durchaus vor den Richter führen.

⁴³ Grundlegend *W. Zimmerli*, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, jetzt in: *Ders.*, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 205-216.

nen und den Zweck haben, ähnlich wie die Priesterschrift die geschichtstheologischen Schwächen der deuteronomischen Zukunftssicht zu überwinden. Hierzu gehören im Deuteronomium selbst etwa die Aussagen bestimmter sehr später Schichten in den Kapiteln 4 und 30 und im Jeremiabuch das Wort vom „neuen Bund“ in Kapitel 31, zu dem sich weitere vergleichbare Texte in den Prophetenbüchern fügen.

In späten Texten der Bibel Israels und ebenfalls im Neuen Testament bestimmt sich die mit den Wörtern ברית und διαθήκη gemachte Aussage oft durch Anspielung. In diesem Fall wird auf die Aussage einer schon kanonischen Grundstelle verwiesen. Das allein bewirkt, daß die Pluralität der Bundeskonzeptionen des Alten Testaments auch ins *Neue Testament* durchschlägt. Wenn es in den für das Neue Testament kanonischen Schriften keine einheitliche Verwendung der Bundeskategorie gibt, kann man das auch im Neuen Testament nicht ohne weiteres erwarten.

Ich dispensiere mich davon, die verschiedenen Bundestheologien des Alten Testaments nun im einzelnen genauer zu charakterisieren.⁴⁴ Wichtiger ist die Frage, ob im Rahmen des irgendwann fertigen Kanons zwischen ihnen nicht doch auch so etwas wie eine bundestheologische Synthese zustande gekommen sei, die dann dem Neuen Testament ebenfalls vorgelegen hätte. Diese Frage ist in unseren Jahren neu hochgekommen und zur Zeit durchaus kontrovers.⁴⁵

3. Gibt es eine „kanonische“ Bundestheologie?

Manuel Vogel hat in seiner Untersuchung zur „Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum“ gezeigt, daß im *Jubiläenbuch* „das priesterliche Bundesdenken der Priesterschrift und Ben Siras in den erzählerischen wie theologischen Horizont des Sinaibundes eingespannt wird.“ Im Ansatz wird das priesterliche Konzept genommen, doch im Blick auf die Gefahr, daß Israel die gesetzte Heilsordnung durch Mißachtung der Tora zerstören könnte, reaktiviert das Jubiläenbuch das „dtn-dtr Konzept der bundesrechtlichen Sinai-ברית,“ und zwar durch die Einführung einer regelmäßigen „Bundeserneuerung“ am Wochenfest.⁴⁶ Hier haben wir in einer nachpentateuchischen Schrift offenbar einen systematischen Geschichtsentwurf, der die verschiedenen Bundeskonzepte im Pentateuch selbst auf einen einzigen, natürlich höchst komplexen Begriff bringt. Das Unternehmen ist also in sich nicht unmöglich.

⁴⁴ Hierzu vgl. *Lohfink*, Art. Bund (s. o. Anm. 37) 345-347.

⁴⁵ Für den folgenden Abschnitt vgl. *Lohfink* in: *Lohfink - Zenger*, Gott Israels (s. o. Anm. 16) 27-36.

⁴⁶ *Vogel*, Heil (s. o. Anm. 29) 122-128, Zitate: 128.

Sollte so etwas auch schon bei der Herstellung des jüdischen Kanons versucht worden sein? Da der Kanon – trotz der Dreiteilung in Tora, Nebiim und Ketubim – letztlich zweigeteilt ist, in den Basistext Tora und die restlichen Bücher,⁴⁷ genügt es, die Frage an die Tora zu stellen. Arbeitet sie mit einem einzigen System von Bundesaussagen, dann sind auch die Bundesaussagen in den anderen Büchern von dort her zu lesen.

Zunächst ist allerdings eine Vorfrage zu beantworten: Hat die Tora und der gesamte jüdische Kanon überhaupt ein Interesse, die eigene Aussage unter der Kategorie „Bund“ zusammenzufassen? Ich selbst bin zu der Antwort gekommen, daß die eigentliche *Leitkategorie* nicht „Bund“, sondern „Tora“ ist,⁴⁸ und das entspricht ja wohl auch generell der jüdischen Auffassung. Von der „Tora“ her sind im gesamten Kanon die fünf Bücher des Pentateuch auch als innere Einheit gesehen. Natürlich gehören Tora und Bund eng zusammen, und man kann sagen, der Pentateuch wolle eine im Kontext von Bund ergehende Tora sein. Aber geht das so weit, daß ein *einheitlicher Bundesbegriff* ausgebildet und die einzelnen Bundesaussagen systematisch aufeinander bezogen werden?

Die Tatsache, daß Textkomplexe wie die Priesterschrift und das Deuteronomium in ein einziges literarisches Gefüge zusammenkomponiert sind, zwingt noch nicht zu dieser Annahme, da die einzelnen Werke in ihrer Textgestalt kaum angetastet sind. Schon weiter führt die Tatsache, daß es einige Texte gibt, und zwar durchaus an strategisch wichtigen Stellen, die offenbar die verschiedenen Bundeskonzepte miteinander verbinden und aufeinander abstimmen wollen. Zu ihnen gehören Ex 31,12-17, Lev 26, Dtn 4 und 29-30⁴⁹. Derartigen Texten hat sich zuletzt *Walter Groß* gewidmet.⁵⁰ Ferner stellt sich die Frage, ob bestimmte in den Zusammenhang der Bundesaussagen gehörende fixe Sprachelemente nicht doch auf Pentateuch-Gesamtebene systematisiert verwendet werden. *Rolf*

⁴⁷ Vgl. *N. Lohfink*, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: ThPh 71 (1996) 481-494.

⁴⁸ Lohfink - Zenger, Gott Israels (s. o. Anm. 16) 30f.

⁴⁹ Ich habe neben Deuteronomium 30, wo der Bezug zum „neuen Bund“ zur Debatte steht, auch Deuteronomium 29 genannt, da dort in Vers 12 ein expliziter Rückverweis auf priesterschriftliche Stellen in Genesis 17 und Exodus 6 vorliegen könnte. Vgl. *N. Lohfink*, Die Väter Israels im Deuteronomium (OBO 111), Freiburg - Göttingen 1991, 36f.

⁵⁰ *W. Groß*, Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament, in: ThQ 176 (1996) 259-272, bes. 267-270. Er verweist auf S. 267 Anm. 33 auf eine ausführlichere, noch nicht erschienene Darstellung: „Rezeption“ in Ex 31,12-17 und Lev 26,39-45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung, in: R. G. Kratz - T. Krüger (Hrsg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld (OBO 135) Freiburg - Göttingen 1997, 45-64 (identisch mit seinem Beitrag in diesem Band).

Rendtorff findet im synchron gelesenen Endtext des Pentateuch eine „strukturierende Funktion der Bundesformel“.⁵¹

Wie weit führen diese noch im Gang befindlichen Studien? *Walter Groß* kommt zu einem zurückhaltenden Ergebnis: „Spurenhafte“ sei zu beobachten, wie „ausformulierte Bundeskonzeptionen weiterentwickelt bzw. mit anderen vorgegebenen Bundesvorstellungen kombiniert wurden“. Es handle sich um Redaktorenhände, die disparates Material verbinden, nicht um einen „systematisch-theologischen Versuch, beliebige bekannte Bundeskonzeptionen zusammenzudenken“.⁵² *Rolf Rendtorff* scheint eher mit einer Situation wie im Jubiläenbuch zu rechnen. Allerdings bekennen sich beide auch zu unterschiedlichen Methoden. *Groß* beschränkt sich dezidiert auf die redaktionsgeschichtliche Betrachtung. Sie führe „auf eine unreduzierbare Vielheit atl. Bundestheologien“.⁵³ *Rendtorff* legt ebenso dezidiert synchron den kanonischen Endtext aus.⁵⁴ Vielleicht erklärt das schon die unterschiedlichen Ergebnisse.

Ich selbst rechne damit, daß der Endtext des Pentateuch punktuell durchaus insinuiert, die verschiedenen Konzeptionen hingen zusammen. Doch läßt er in sehr traditionsbewußter Manier die vorgegebenen Textblöcke so, wie sie sind. Die wirkliche Einheit scheint jenseits begrifflich-systematischer Vereinheitlichungen zu liegen. Der Pentateuch ist mit seinen verschiedenen Aussagensystemen für eine bestimmte und einzige Hörsituation zusammengebaut. Er endet mit dem Tod Moses, also vor dem Einzug ins Land. So lebt auch die nachexilische Judenheit fern vom Land oder ist wieder in Jerusalem, das aber keineswegs eschatologisch strahlt. In diese Hörsituation hinein sprechen die verschiedensten Bundes-theologien des Pentateuch. Die deuteronomische überführt der Schuld und bietet jene Tora an, die auch im Eschaton noch gelten wird. Die prophetische und ins Universale ausgreifende (die auch im Pentateuch repräsentiert ist) enthält die Hoffnung. Die priesterschriftliche gibt den letzten Grund der Hoffnung an: Gottes durch keine menschliche Untreue aufheb- bare ewige Treue.⁵⁵

Auch im *Neuen Testament* werden je nach Bedarf verschiedene Bundeskonzeptionen benutzt. Deshalb glaube ich, daß man selbst dann, wenn

⁵¹ *R. Rendtorff*, Die „Bundesformel“. Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995. Zitat: S. 89. Für breitere Aussagen zum Thema „Bund“ ist auf seine angekündigte Kanonische Theologie des Alten Testaments zu warten.

⁵² *Groß*, Jer 31 (s. o. Anm. 50) 270.

⁵³ *Groß*, Jer 31 (s. o. Anm. 50) 267 mit Anm. 32.

⁵⁴ *Rendtorff*, Bundesformel (s. o. Anm. 51), 12-16, bietet dafür eine Rechtfertigung. Aber es wären auch viele andere Publikationen von *Rendtorff* aus den letzten Jahren zu vergleichen.

⁵⁵ Nach *Lohfink* in: *Lohfink - Zenger*, Gott Israels (s. o. Anm. 16), 34.

sich für das Alte Testament die Position von *Rendtorff* bewähren sollte, daraus nichts für das Neue Testament extrapolieren dürfte. Zumindest da genügt wohl die Annahme einer alles verbindenden gemeinsamen Hörsituation, die natürlich nicht mehr genau dieselbe ist wie im Alten Testament. Mehr ist an sich nicht nötig. Die Sache, um die es geht, hängt nicht am Wort „Bund“.

4. Die Texte vom „neuen Bund“

Auch am Wort „Neuer Bund“ hängt keineswegs alles. Im *Matthäusevangelium* zum Beispiel fehlt nicht nur (wie bei Markus) im Abendmahlsbericht vor dem Wort „Bund“ das Adjektiv „neu“. Auch für die nach der Auferstehung einsetzende Völkermission ist das Element des „Lehrens“ so wesentlich,⁵⁶ daß eine matthäische Bezugnahme auf Jer 31,31-34 eigentlich undenkbar ist. Zu deutlich wird dort betont, die lehrende Weitergabe der Tora im Neuen Bund werde nicht mehr nötig sein. Das mit Jesus gekommene eschatologisch Neue läßt sich neutestamentlich also auch an der Rede vom „Neuen Bund“ vorbei formulieren.

Trotzdem wurden die Texte vom „neuen Bund“ für das Neue Testament besonders wichtig. Ich spreche von den „Texten“ im *Plural*, denn es gibt zwar nur an einer Stelle, in Jer 31,31-34, die Wendung „neuer Bund“, doch bei rezeptionsästhetisch orientierter, kanonisch-intratextueller Lektüre des Alten Testaments gruppiert sich doch noch eine Reihe anderer Texte durch Anspielungen und Querverweise um diesen Text vom Neuen Bund herum.⁵⁷

Es sind im *Jeremiabuch* selbst Jer 24,5-7⁵⁸ und 32,37-41⁵⁹. Allein diese beiden Stellen erzwingen schon dadurch, daß auch die Rückkehr aus dem Exil in ihnen vorkommt, Jer 31,31-34 zumindest mit Jer 30,1-3; 31,27-30 zu verbinden, ja eigentlich ganz Jeremia 30–31 als den vollen Text vom Neuen Bund zu lesen. Das Wort vom Neuen Bund verbindet sich also im Blick auf diese Parallelen eng mit der Ansage der Heimkehr aus dem Exil und der Umkehr Israels, selbst wenn es in Jer 31,33 noch

⁵⁶ Vgl. Mt 28,19 *μαθητεύσατε* und 28,20 *διδάσκοντες*.

⁵⁷ Wenn sich das Wort „neu“ in den im folgenden genannten Texten auch nicht zu „Bund“ gesellt, so kann es sich doch mit „Herz“ und „Geist“ verbinden: vgl. Ez 11,19; 36,26. – Zu einer neueren synchronen Lektüre der ganzen Textgruppe unter der besonderen Rücksicht der „Bundesformel“ vgl. *Rendtorff*, Bundesformel (s. o. Anm. 51) 37-41 und 71-80.

⁵⁸ Ohne das Wort *בְּרִית*, aber mit dem Element „Herz“ (zur Gotteserkenntnis) und der Bundesformel.

⁵⁹ Bundesformel, Verwandlung des Herzens, „ewiger Bund“.

einmal in eine spätere Geschichtsstufe als die beiden anderen Elemente gesetzt sein könnte.⁶⁰

Im *Ezechielbuch* entsprechen diesen Jeremiatexten Ez 11,17-20; 36,22-32; 37,21-28.⁶¹ Hier kehren die entscheidenden Motive aus dem Jeremia-buch wieder, zum Teil in eine etwas andere Anthropologie hinein abge-wandelt, zum Teil durch neue, ähnliche Elemente bereichert. Noch locke-erer fügen sich *Ps 51,12-14; Dtn 30,1-10 und Bar 2,30-35* an.⁶² Es ist zu vermuten, daß für die Autoren des Neuen Testaments alle diese Texte schon mit dem Jeremiatext vom Neuen Bund zusammengehörten und so

⁶⁰ Vgl. *N. Lohfink*, Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31, in: L. Ruppert - P. Weimar - E. Zenger (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1982, 105-119; *Ders.*, Niemals gekündigte Bund (s. o. Anm. 32) 63-67. *W. Groß*, Neuer Bund oder Erneuerter Bund. Jer 31,31-34 in der jüngsten Diskussion, in: B. J. Hilberath - D. Sattler (Hrsg.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*, FS Th. Schneider, Mainz 1995, 89-114, betrachtet Jer 31,31-34 als ganz späten Zusatz zum umgebenden Text und interpretiert ihn ohne Berücksichtigung der Kontextaussagen. Ja, er betrachtet das, was in diesen Versen nicht erwähnt wird, als negiert. Selbst wenn man dem redaktionsgeschichtlich zustimmen sollte, auf Endtextebene ist diese Lesung des Textes nicht mehr möglich.

⁶¹ In den beiden ersten Texten fehlt das Wort ברית, in Ez 37,26 findet sich בריית שלום und בריית שלום. Zur neueren redaktionsgeschichtlichen Diskussion vgl. *F. Hossfeld*, Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung, in: *W. Groß* (Hrsg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98), Weinheim 1995, 271-295, ebd. 272-279.

⁶² In Ps 51,12 ist verbal von Erneuerung des Geistes die Rede; Bar 3,32 spricht von einem „ewigen Bund“, den Gott schließen wird. Wenn Psalm 51 mit der Textgruppe zusammenhängt, dann handelt es sich um ein Bittgebet um die Bewirkung des entscheidenden Elementes des neuen Bundes (im Sinne der ganzen Textgruppe) im Herzen des einzelnen Beters. Der Psalm ist noch vor dem Wiederaufbau der Mauern Jerusalems situiert. Doch zugleich situiert sich der Beter dann schon in die Zeit, für die der »neue Bund« im Sinne der ganzen Textgruppe verheißen ist. Vgl. *Lohfink*, *Der niemals gekündigte Bund* (s. o. Anm. 32), 71-74. Die Ausführungen von *W. Groß*, Jer 31 (s. o. Anm. 50), 266f, verneinen den Bezug von Ps 51,12 (falls die Seitenangabe „68ff“ auch die Seiten 71-74 meines Büchleins einschließt) nicht auf die hier als Einheit betrachtete Gruppe von Texten, sondern nur auf Jer 31,31-34. Auch die Aussagen von *Groß* über die Erwartungen des Frühjudentums beziehen sich nur darauf. Ob man bei der geringen Zahl unserer Zeugnisse über das Frühjudentum vor dem Neuen Testament apodiktisch sagen kann, die ganze Textgruppe sei in der jüdischen Auslegung allein als Verheißung für das Eschaton betrachtet worden, mag offen bleiben, da *Groß* sich dazu nicht äußert. Auf jeden Fall sind die lexematischen Beziehungen von Ps 51,12 zu den anderen Belegen der Textgruppe beachtlich. Man muß mindestens fragen, ob die Bezüge den Psalmenbetern, die in vorchristlicher Zeit ihren Psalter auswendig aufsagten, völlig entgangen sind. Unter Absehung von den Parallelen zu לב und רוח vgl. פּוּרָא ברָא Jer 31,22, פּוּרָא עֶזְרָא Ez 36,25.33; 37,33, פּוּרָא כּוֹן Nifal Jer 30,20, פּוּרָא בְּקִרְבַּי Jer 31,33; Ez 36,26.27, פּוּרָא חֲדָשׁ Jer 31,22.31; Ez 11,19; 36,26.

gelesen wurden, daß sie ihn und sich selbst gegenseitig erhellen und ergänzen.⁶³

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob durch die Texte in Ezechiel 36 und 37 für die neutestamentlichen Autoren vielleicht sogar schon die Verbindung mit den Verheißungen für die *endzeitliche Bekehrung der Völker* hergestellt war, die sich an anderen Stellen des Alten Testaments als unabhängige prophetische Traditionen finden. In Jeremia 31 wird der neue Bund ja nur Israel verheißen. Auch die bisher erarbeiteten Parallelen sprechen stets nur vom Bund mit dem in seinem Land neu gesammelten Israel. Im Neuen Testament scheint der neue Bund dagegen wie selbstverständlich ein Bund auch für die Völker zu sein. Nun werden die Völker nach Ez 36,23.36; 37,28 an der Sammlung Israels und dem neuen Bund in seinem Land „erkennen“, daß JHWH gehandelt hat. Sollte das für die neutestamentlichen Autoren die Brücke zu den Völkerwallfahrtstexten und den um sie gruppierten Texten gewesen sein?⁶⁴

Doch nun zu *Jer 31,31-34* selbst. Ich möchte auf die Annahme zurückgreifen, daß es sich beim Wort ברית um eine Metonymie handelt, wo der Stiftungsakt für das gesamte gestiftete Verhältnis steht. Sowohl die Rede vom „Brechen des Bundes“ als auch das Nebeneinander von gottgesetzter Bundesformelwirklichkeit und durch Israel zu beobachtender Tora sprechen dafür, daß auch hier der „Bund“ als (natürlich analog zu konzipierendes) Rechtsverhältnis gesehen wird. Am alten Rechtsverhältnis selbst ändert sich keine Komponente oder Struktur. Dagegen weist das Wort „neu“ auf eine abermalige Stiftungshandlung hin. Mit ihr ergibt sich eine neue Weise der Sicherung der Dauer des Bundes. Während der Bund mit den Vätern von außen proklamiert, auf materiellen Schrifträgern aufgezeichnet und dann durch Lehre weitergegeben werden mußte, wird der gleiche Bund jetzt ins Innere eingestiftet und aufs Herz geschrieben, so daß lehrende Weitergabe überflüssig wird. Es handelt sich also um eine

⁶³ Vgl. die Beobachtungen bei *H. Merklein*, Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, in: ThQ 176 (1996) 290-308, ebd. 294.

⁶⁴ Vielleicht war in diesem Zusammenhang die deuterocesajanische Gesamtaussage noch wichtiger. Dazu vgl. *Lohfink* in: Lohfink - Zenger, Gott Israels (s. o. Anm. 16) 47-54. Ebd. 54: Hinter den vielen Stimmen, die ertönen, stehe, alles dirigierend, eine narrative Fabel, „nach welcher dann gegen Ende aus dem wiedererstandenen Bund Israels die Völkerwallfahrt in Gang gesetzt wird, in der Israels Tora ihre Wirksamkeit über Israel hinaus entfaltet.“ Ob die ebd. 58-83 analysierte Aussage von Ps 25,14 zur neutestamentlichen Zeit wahrgenommen werden konnte, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich wurde die dafür entscheidende Passage, nämlich Ps 24,6, gemäß jener Text- und Auslegungstradition wahrgenommen, die die Septuaginta bezeugt – dann blieb das Thema „Völkerwallfahrt“ verdeckt. Wenn man hier überhaupt weiterkommen kann, dann nur über jenes Textverständnis, das sich im Neuen Testament und der gesamten zeitgenössischen jüdischen Literatur spiegelt.

erneute und neuartige Stiftung des alten Verhältnisses. Es besteht kein Zweifel, daß die Sprache damit noch einmal einen weiteren Schritt ins Analoge tut. Denn auf diese Weise stiftet man zwischenmenschlich keine Rechtsbeziehungen. Das geht gar nicht. Doch auf der Ebene des Bundesverhältnisses selbst ist die Rechtsfigur aufrechterhalten.

Nur aus dem Neuen Testament läßt sich die Frage beantworten, ob in jenen Teilen des Neuen Testaments, die mit dem Ausdruck *καινή διαθήκη* arbeiten, nur die Tatsache im Blick ist, daß abermals Bundschließung stattfindet, oder ob auch diese radikal neue und in eine gewandelte Anthropologie hineinführende Art der abermaligen Bundschließung eine Rolle spielt.

III. Abschluß

Kennt also das Alte Testament einen zukünftigen „neuen Bund“, der ohne Israel auskommt? Nein, war schon im ersten Teil dieser Studie die Antwort. Das Alte Testament entläßt Israel auch für das Ende der Zeit niemals aus seinem einmaligen Gottesbezug. Der zweite Teil hat von den sprachlichen Mittel gesprochen, die diese Überzeugung der Schrift vornehmlich ausdrücken. Im wesentlichen ging es um das Wort „Bund“. Es ist kein univokes Ausdrucksmittel für diese Überzeugung. Es muß im Alten wie im Neuen Testament an jeder Stelle, die es einführt, von neuem untersucht werden. Doch wie immer es im einzelnen verwendet wird – , es dient durchaus dazu, die geschichtliche Bindung Gottes an die Kinder Abrahams auch ins Ende der Geschichte hinein durchzuhalten.

Johannes der Täufer hatte drohend gesagt, Gott könne Abraham aus Steinen Kinder erwecken, und schon sei die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Das war kein leeres Wort. Es benannte eine reale geschichtliche Möglichkeit. Doch wie sehr wird es schon da, wo die Evangelien es anführen, sogleich auch wieder dekonstruiert!

Bei Lukas sagt Johannes es den Scharen, die schon mit dem Vorsatz zu ihm hinausziehen, sich zum Zeichen der Umkehr taufen zu lassen, und die ihn sofort in dreifacher Steigerung fragen werden: Was sollen wir tun?⁶⁵ Bei Matthäus, der hier, gerade wenn es um Schuldzuteilung geht, sehr genau die verschiedenen Adressatengruppen unterscheidet, droht Johannes mit diesen Worten nicht allen, sondern den Pharisäern und Sadduzäern, die er unter den Taufbegehren erblickt.⁶⁶ So ist von Israel als Volk hier gar nicht die Rede.

⁶⁵ Lk 3,7. Die dreifache Frage: 3,10.12.14 (Menge allgemein, Zöllner, Soldaten).

⁶⁶ Mt 3,7.

Darüber hinaus liest man das Wort wie von selbst vom Jesajabuch her, nach dessen Programm Johannes auftritt.⁶⁷ Steingeborene sind alle Nachkommen Abrahams. Wenn sie auf ihn und ihre Mutter Sara schauen, dann sehen sie einen kinderlosen Felsen, einen Schacht, aus dem sie gehauen sind. Doch genau darin liegt auch in Tagen des Zorns die Hoffnung.⁶⁸ Wenn am Tag des Zorns der Herr der Heere die mächtigen Bäume fällt und das Dickicht des Waldes mit dem Eisen rodet, dann wird es einen „Rest“ geben. Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor.⁶⁹ Kinder Abrahams aus Steinen? Es gibt keine anderen Kinder dieses Stammvaters als solche, die aus Steinen erweckt wurden – doch selbst das Wüten der Axt muß nicht das Ende dessen sein, daß der uralte Baum noch Schößlinge treibt.

⁶⁷ Alle vier Evangelien charakterisieren Johannes durch das Zitat aus Jes 40,3: „Stimme eines Rufenden in der Wüste...“. Vgl. Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Joh 1,23.

⁶⁸ Vgl. Jes 51,1-3.

⁶⁹ Vgl. Jes 10,21.25.33f; 11,1.