

Bundestheologie im Alten Testament

Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlitt¹

(1) Lothar Perlitts Buch, eine Habilitationsschrift, hat sicher viele Alttestamentler, die das Wort „Bund“ wie selbstverständlich als einen Schlüsselbegriff ihrer Wissenschaft gebrauchen, überrascht. Doch wird seine Thematik verständlich, sobald man ein wenig über seine *forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen* reflektiert.

Am Anfang jenes heutigen Exegetenbewußtseins, das die Religion Israels als „Bundesreligion“ begreift, stehen wahrscheinlich bibeltheologische Entwürfe wie der von Walter Eichrodt und historische Rekonstruktionen wie die Amphiktyonie-Hypothese der Alt-Noth-Schule. Aus solchen Ansätzen hatte sich, vor allem in der deutschen evangelischen Exegese der dreißiger und vierziger Jahre, eine Gesamtsicht der Religionsgeschichte Israels entwickelt. Der mit dem „Bund“ zwischen Jahwe und Israel identisch gesehene „Bund“ der 12 Stämme prägte formend die Anfänge Israels, von ihnen aus aber auch alles Spätere. Durch George E. Mendenhall wurde diese Sicht in den fünfziger Jahren durch neue Aspekte erweitert und erhielt damit zugleich internationale Verbreitung. Mendenhall behauptete Zusammenhänge zwischen den vor allem aus den Ausgrabungen von Boghazköi bekannten hethitischen Vassallenverträgen und, über den nach ihm gerade dadurch wieder neu als mosaisch verstehbaren Dekalog vom Sinai, der ganzen alttestamentlichen Bundestradiation. Gerade für die stärker orientalistisch und archäologisch orientierte amerikanische Bibelwissenschaft ergab sich so die Möglichkeit, Betrachtungsweisen der deutschen Formgeschichte sowie die damals vor allem in Deutschland herrschende Gesamtschau mit den eigenen Anliegen zu verbinden. Auch in anderen Ländern setzte sich diese Sichtweise immer mehr

¹ L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn 1969). Dieser Beitrag ist eine zu lang gewordene Rezension. Das haftet ihm an. Ich bitte den Leser um Verständnis. Verweise auf Perlitts Buch werden ohne Titelnennung in Klammern gegeben.

durch. Mit Recht stellt P. also fest, daß „Bund“ weithin nicht mehr als ein spezifisches Phänomen neben anderen betrachtet wird, sondern als eine „beinahe allfällige Verstehens- und Einordnungsschiffre“, die allen konkreten Erscheinungen der israelitischen Religionsgeschichte „erst das passende Gesicht geben“ muß (1).

Das mußte nun gerade P. sehr eigentümlich vorkommen. Denn er war durch seine forschungsgeschichtlich orientierte Dissertation über „Vatke und Wellhausen“² mit einer bedeutenden exegetischen Epoche vertraut geworden, bei der sich am Ende einer langen und logisch konsistenten Theorieentwicklung das Wort „Bund“ eher mit einer als epigonal betrachteten „jüdischen“ Spätzeit verband, nicht aber mit den Anfängen und prophetischen Höhepunkten der Geschichte Israels.

P.s Buch ist allerdings keineswegs die erste kritische Stimme. Der geschilderte Konsens wird schon seit einiger Zeit überprüft und im Detail oder gar im ganzen wieder in Frage gestellt. Die Amphiktyoniehypothese zum Beispiel wird sicher noch einige Zeit in populären Darstellungen weiterleben – doch in der wissenschaftlichen Diskussion wird es still um sie, zumindest um ihre ursprüngliche Form. Auf ihr ruhte wenigstens die Hälfte der Bundestheorie. Was das „Bundesformular“ angeht, ist dessen Bezug zum Dekalog von Anfang an auf Skepsis gestoßen. Bereits 1962 hat Dennis J. McCarthy in seiner Pariser Dissertation nachgewiesen, daß eine solide Basis für die formkritische Vergleichung altorientalischer Verträge nicht in frühen biblischen Texten, sondern erst in der deuteronomischen Literatur gefunden werden kann³.

Hier ungefähr steigt P. in das Schiff. Vom Rückgriff auf außerbiblische Vertragstexte hält er allerdings selbst für deuteronomistische Texte nicht viel⁴. Er konzentriert sich auf die innerbiblischen Sach-

² L. Perliitt, *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch W. Vatke und J. Wellhausen* (BZAW 94; Berlin 1965).

³ D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21; Rom 1963).

⁴ So nach der „Einleitung“, wo er im Zusammenhang mit Theorien von einem „Bundesformular“ von einer „fragwürdigen Hilfe“ spricht (4f). Erst auf der vorletzten Seite (283) geht er ernsthaft auf die Möglichkeit von Abhängigkeiten ein, dann jedoch einerseits höchst positiv, andererseits nur noch global und ohne Einzeluntersuchung: „Es ist historisch unmöglich, daß die dt Prediger – wer auch immer sie waren: die politische Lage kannten sie! – die

verhalte. Hier geht er davon aus, daß die Rede vom „Bund“ am deutlichsten im deuteronomischen Literaturbereich begegne (2f). Deshalb fragt er zunächst nach der deuteronomisch-deuteronomistischen „Bundestheologie“. Dann hält er Ausschau nach möglichen Vorstadien. Er kommt zu dem Ergebnis, die Bundestheologie sei nicht älter als die deuteronomische Bewegung. Es habe keine vor-deuteronomische Bundesinstitution oder Bundestheologie gegeben. Auf die nach-deuteronomistische Geschichte der Bundestheologie, etwa im priesterschriftlichen Literaturbereich, geht er nicht ein. Ihn interessiert, neben der dt/dtr Form der Bundestheologie, allein die Nichtnachweisbarkeit einer solchen für die Anfänge Israels und das Israel bis zur Zeit der neuassyrischen Bedrängnis.

(2) Dieser argumentativen Konstruktion entspricht der *Einzelaufbau des Buches*. Zunächst wird die „deuteronomistische Bundestheologie“ erarbeitet (Kapitel I: 7–53). Das geschieht einmal durch Analyse wichtiger Einzeltexte: 2 Kön 22f; 2 Kön 17; Jer 11; Jos 23; Dtn 29; zum andern durch thematische Überblicke: „Bund und Land“, „Bund und Fremdgötter“, „Bund und Gesetz“, „Bund und Davidsverheißung“. Dann geht P. rückwärts zur „deuteronomischen Bundestheologie“ (Kapitel II: 54–128). Hier diskutiert er die Hauptthemen von repräsentativen Texten aus: „Dtn 7 und der Väterbund (Gn 15)“, „Dtn 5 und der Horebbund (Dekalog)“, „Dtn 26,16–19 und die Bundesformel“, „Dtn 31,9–13 und der Bundeskult“. Damit ist eine eindeutig faßbare dt/dtr Bundestheologie umschrieben. Nun erst werden andere Literaturbereiche daraufhin befragt, ob sie Zeugnis von einer dieser vorausliegenden Bundestheologie geben. Angefangen wird bei den „Propheten des 8. Jh.s“ (Kapitel III: 129–155). Es folgen die „Sinaiperikope“ (Kapitel IV: 156–238) und „Jos 24“ (Kapitel V: 239–284). In diesen drei letzten Kapiteln des Buches zeigt sich: Die untersuchten Texte bezeugen entweder keine Bundestheologie („Bundesschweigen“), obwohl sie dafür in Anspruch genommen worden sind, oder – wenn sie eine

notvollen Quisquilien der Loyalitätsbekundungen Manasses (cf. 2 K 21) sowie die in den Asarhaddon-Verträgen ausgeführten Konditionen für die Vasallen dieser Zeit nicht (Hervorhebung von P.) kannten. Daß also sowohl die Spuren der assyrischen Vertragsform und -topik als auch die aus der eigenen Tradition ermöglichte israelitische Bundestheologie hier zuerst sichtbar werden und in zeitlicher Koinzidenz auftreten, hat schlechterdings nichts Verwunderliches an sich.“ Unterwegs weist er an einigen Stellen auf nachgewiesene Parallelen zu Einzeltexten hin. Formparallelen versucht er zu widerlegen.

solche bezeugen – erweisen die betreffenden Texte sich als deuteronomistisch, deuteronomisch, allerhöchstens „proto-“ oder „frühdeuteronomisch“. Kein einziger Text führt vor die Anfänge der deuteronomischen „Predigtätigkeit“, die wohl zwischen Hiskija und Joschija von Juda anzusetzen ist. Die „Bundestheologie“ ist also eine Schöpfung der „deuteronomischen Bewegung“. Meist sagt P. sogar „Predigt“. Sie konnte aus Israels eigenen Traditionen heraus entwickelt werden, auch wenn dies gerade keine Bundestraktionen waren. Politisch gesehen handelt es sich um die Zeit der assyrischen Umklammerung. Daher ist es verständlich, daß auch „Sprachelemente und Motive der bekämpften Staatsreligion in das eigene Konzept einfließen“ (283). Doch das wird am Ende gerade noch thetisch festgestellt, ohne daß dem nachgegangen würde. Es folgen nur noch ein „Literaturverzeichnis“ (285–295) und ein „Stellenregister“ (296–300, in Auswahl).

(3) Will man das Buch beurteilen, dann versucht man am besten, über den *Stil*, in dem es von Vertretern anderer Auffassungen spricht, hinwegzusehen. Es wäre der Form wissenschaftlicher Auseinandersetzung in unserem Fach auf die Dauer nicht dienlich, wenn die in diesem Buch Ironisierten nun mit gleicher Münze zurückzahlten⁵. Vielleicht sind die genannten Namen in manchen Fällen auch nur Stellvertreter: für nicht so leicht zu nennende⁶.

⁵ Für mich selbst möchte ich nur bemerken, daß ich 1965 Dennis J. McCarthy gebeten habe, aus einem auf englisch erschienenen Artikel eine „Stuttgarter Bibelstudie“ zu machen. Sie erschien 1966 unter dem Titel „Der Gottesbund im Alten Testament“. P. nennt das Buch „ausgewogen“ (1, A. 3). Das Wort „Wunderpille“, das er daraus mit Vergnügen aufgreift (5), stammt aus meiner Überarbeitung der Übersetzung. Für mich waren dem noch vorausliegende Gespräche mit McCarthy der Anlaß zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem, was ich in Sachen „Bund“ während meiner Studien als Stand der Wissenschaft übernommen und dann in meinen Veröffentlichungen vorausgesetzt und an weiteren Texten zu verifizieren gesucht hatte. Einiges von dem Weg, den ich seitdem gegangen bin und der mich durchaus zu einem differenzierteren Umgang mit dem Stichwort „Bund“ gebracht hat, ist in meinen seitherigen Publikationen auch erkennbar, noch mehr in nur im Privatdruck erschienenen römischen Vorlesungsskripten. So bin ich in der seltsamen Lage, in wesentlichen Dingen oft schon im voraus auf P.s Seite zu sein, obwohl ich dann wieder gar nicht begreifen kann, warum er bei anderen Dingen, die mir evident zu sein scheinen, so vieles, was im Namen der Erforschung des „Bundes“ nun doch auch rechtens erarbeitet worden ist, widerlegen oder verschweigen zu müssen glaubt. Und es bleibt mir schwer verständlich, warum er bisweilen Falsches referiert, zitierte Satzketten in nicht

Ähnlich sollte man vielleicht eher schweigen über die Weise, wie die Bundestheologie, die seine Gegner im Alten Testament vorzufinden glauben, theologisch disqualifiziert wird. Die Einführung der Analogie einer Lehensbeziehung oder eines Vertrags für das Verhältnis Israels zu seinem Gott bedeutete doch vor allem eine Entscheidung für eine personale Kategorie. Daß diese in Israel genau so analog gemeint war wie ältere, eher naturhafte Kategorien, ist zweifellos die ständig mitlaufende Voraussetzung sowohl in den biblischen Texten selbst als auch bei denjenigen Auslegern, die das Wort „Gottesbund“ gebrauchen. Muß man da – um nur ein einziges Beispiel dieser Sprache zu bringen – insinuieren, die exegetischen Kollegen dächten an die „Kumpanei eines vertragsähnlichen Verhältnisses“ (186)?

(4) *P.s Buch als ganzes* und abgesehen von Schönheitsfehlern der angedeuteten Art ist für die alttestamentliche Wissenschaft ein wichtiges Buch. In seiner zentralen These, daß eigentliche *Bundestheologie* erst im deuteronomischen Bereich greifbar wird, ist es auf jeden Fall im Recht. Es ist gut, daß dies einmal so wuchtig herausgestellt worden ist. Das sagt allerdings nichts über alle einzelnen Aspekte seiner These und über die Details der Argumentation. Vor allem scheint mir nicht wirklich bewiesen zu sein, daß die Bundestheologie der dt/dtr Literatur keinerlei selbst schon Eigenschaften von „Bund“ aufweisende Vorgeschichte in Israel hatte. Ob man dort auch von Bundes-„Theologie“ reden darf, ist eine andere Frage. Zumindest „Theologie“ als ausgeführter und umfassender Denktwurf ist mit Sicherheit erst im deuteronomischen Bereich vorhanden. Aber könnte sie nicht eine etwas andere Vorgeschichte

gemeinte Zusammenhänge stellt, bei Wertungen zu Wörtern wie „makaber“ greift oder das Vorhandensein unwissenschaftlicher Motive insinuiert. Im folgenden möchte ich weder auf diese Fragen des Stils eingehen noch bezüglich meiner früheren Veröffentlichungen alles klarzustellen versuchen. Wer diese kennt, weiß, was dort steht. Er wird auch wissen, daß sie noch einiges andere enthalten als an eine bestimmte Forschungssituation gebundene Gesamtanschauungen vom „Bund“.

⁶ Vgl. aus der Rezension des Buches durch J. A. Soggin in *Protest.* 28 (1973) 99: „Quello che mi sembra più grave è che nei confronti di A. Alt, M. Noth e G. von Rad, i quali hanno posto le fondamenta per la retrodatazione del concetto di *b'rit*, una critica o non appare, o viene formulata in termini estremamente riguardosi . . . Criticare i discepoli senza chiamare in causa i maestri è evidentemente ingiusto e fa sorgere nel lettore il sospetto, che spero infondato, che l'Autore abbia voluto colpire i maestri attraverso i discepoli!“

gehabt haben, als P. meint? Ferner scheint mir, die Verteilung verschiedener Typen von „Bundestheologie“ auf verschiedene Phasen der dt/dtr Literatur sei vielleicht auch anders denkbar. Um solche kritischen Aspekte soll es im folgenden gehen. Vielleicht kann die Hauptthese dann doch nicht in jener lapidaren Gestalt stehenbleiben, die ihr P. verleiht.

Doch zunächst sei noch festgestellt, daß P. mit wenigen Ausnahmen alle biblischen Texte untersucht hat, deren Untersuchung man für seine Fragestellung erwarten muß. Bei den übergegangenen Texten befindet sich allerdings leider 2 Kön 11,17, das meines Wissens nur einmal (110, im Kleingedruckten zur Frage von אַמֶּר *hif*) gerade erwähnt wird.

(5) Ich beginne mit einigen *allgemeinen Beobachtungen zur Arbeitsweise*. Das Buch ist, alles in allem, eine Kampfschrift. Genau darin hat es seine Stärke, aber auch einige Schwächen.

Als eine Schwäche des Buches muß sicher die weitgehende Ausblendung des außerbiblischen Materials gelten. Zweifellos war man in den letzten Jahren zu sehr darauf fixiert. Es ist P.s Verdienst, die Auseinandersetzung wieder auf das biblische Feld verlegt zu haben. Aber eine für eine Kampfschrift natürlich vorteilhafte Verlegung des Schlachtortes birgt auch Gefahren. Sind aus den herangezogenen außerbiblischen Texten nicht trotz aller Fehlgriffe und vorschnellen Generalisierungen viele bleibende Erkenntnisse gewonnen worden? Wäre nicht auch hier noch vieles zu klären und vielleicht auch Neues zu entdecken gewesen, wollte man gründlich auch nur über die dt/dtr Bundestheologie schreiben? P. versteht sich emphatisch als Historiker. Muß ein Historiker nicht alle verfügbaren Quellen heranziehen?

Wenn P. diesen Textbereich mit derselben Verve angegangen hätte wie den biblischen, wäre sicher mehr als eine „Reprise“ herausgekommen, wie er zu fürchten scheint (4). So hat zum Beispiel K. Deller, der Assyriologe an P.s eigener Universität, 1968 das Fragment eines neuassyrischen Vasallenvertrags veröffentlicht, der offenbar einen „historischen Prolog“ besaß⁷, also den so viel

⁷ K. Deller—S. Parpola, „Ein Vertrag Assurbanipals mit dem arabischen Stamm Qedar,“ *Or* 37 (1968) 464—466; vgl. A. F. Campbell, „An Historical Prologue to a Seventh-Century Treaty,“ *Bibl.* 50 (1969) 534f.

älteren hethitischen Vertragstexten mit dem für sie typischen historischen Prolog trotz des zeitlichen Abstands auch für den Vergleich mit Texten des 7. und 6. Jahrhunderts neues Gewicht gibt. Damit ist die mißliche Lage beseitigt, die zum Beispiel McCarthy noch sehr zu schaffen machte: daß ein schließlich doch nicht wegzuleugnender Formzusammenhang deuteronomischer Texte aus Israels Exilszeit mit hethitischen Texten aus dem 2. Jahrtausend vor Christus statuiert werden mußte.

Solche Fragen sind bei P. an den äußersten Rand geschoben. So ist zu fürchten, daß, falls sein Buch sich durchsetzt, das Gespräch über Bund und Bundestheologie wieder alttestamentlich-insulär wird. Kann ein Historiker das wünschen?

Das Buch ist auf das Wort „Bund“ fixiert. Auch da mag es den Gesetzen einer Kampfschrift folgen, denn „Bund“ war das Stichwort der Gegner. P. legt Wert darauf, seine Untersuchung vom Wort *ברית* her zu schreiben. Sein Grund: bei der von ihm bekämpften Sichtweise könne sich der ständig gebrauchte Begriff „Bund“ keineswegs „immer auf ein hebräisches Äquivalent, etwa das Wort *ברית*, berufen“ (2). Das ist richtig. Aber ist es linguistisch in Ordnung, daß Sachverhalte, Vorstellungen und Abläufe sprachlich nur bewahrt und weitergegeben werden können, wenn sie auch durch ein reflexes Begriffswort benannt werden? Besitzen da diejenigen, die auch von literarischen Formen, von typischen Inhalten oder Abläufen, oder von typischen Vokabeln und Vokabelkombinationen her auf Rechtsvorstellungen schließen, die erst an anderer Stelle (und in späten Epochen häufiger als in frühen) mit dem reflex gebrauchten Stichwort *ברית* benannt werden, nicht die bessere Theorie vom Funktionieren menschlicher Sprache?

P. ist mit den Problemen der Übersetzung des Wortes *ברית* vertraut. Zumindest kennt er die ersten einschlägigen Veröffentlichungen von E. Kutsch und meine eigene „Landverheißung als Eid“. Er kommt auf die diesbezüglichen Fragen auch mehrfach zu sprechen. Ebenso weiß er, daß seit Cocceius das Wort „Bund“ als theologisches Kunstwort für Sachverhalte verwendet wurde, die nicht einfach nur am Wort *ברית* hängen, wenn dieses auch zur Etikettierung diene. Es ist ihm auch deutlich, daß die ganze Bundesformular-Diskussion ja nicht eigentlich am Wort *ברית* orientiert war, sondern vor allem an Form- und Formulierungsentsprechungen zwischen biblischen und außerbiblischen Texten. All dies verlangt eher nach sprachlicher Differenzierung als nach der Konzentration auf einen einzigen Terminus. Ich habe nicht den Ein-

druck, daß P. in dieser Situation durch den eigenen Sprachgebrauch differenzierend Klärung herbeigeführt hätte. Vielmehr füllt er das arme Wort „Bund“ nun abermals inhaltlich neu auf. „Bund“ ist zwar nur „eine der Deutungskategorien des DtrG“ (7; Unterstreichung von P.). Aber unter der Hand wird „Bundestheologie“ im Endeffekt doch fast zu einem Synonym für „dt/dtr Theologie“. Diese Neubestimmung könnte, sollte sie aufgegriffen werden, zu einer neuen großen Tautologie werden. Denn dann würde P.s Hauptthese ja nur besagen, daß man deuteronomistische Theologie erst im deuteronomistischen Schrifttum finden kann.

Die Frage ist auch, ob er denen, gegen die er antritt, gerecht wird, wenn er stets nach Bundestheologie fragt. Das, was er auch vorgängig zur deuteronomischen Literatur (vergeblich) sucht, muß bei ihm nicht nur eng am Wort ברית hängen, sondern überdies „Theologie“ sein. In der Bundesformulardiskussion wurde dagegen keineswegs stets das Vorhandensein einer „Theologie“ behauptet, sondern man fragte bisweilen nach nicht mehr als „Vorstellungen“, vor allem nach im religiösen Bereich transponiert benutzten Rechtsvorstellungen, oder auch nach von diesen geprägten rituellen oder literarischen Formen, nach transponiert gebrauchtem Vokabular, nach Traditionswegen und -trägern für so etwas. All dies besagt nicht notwendig sofort auch „Theologie“ im üblichen Sinn des Wortes. Hat P. nicht auch insofern sich die Antwort schon vorherbestimmt, als er sagte, seine Arbeit sei „von der einfachen Frage nach der Geburtsstunde jener Bundestheologie geleitet, die in der dt/dtr Literatur in ausgeführter Form begegnet“ (5f; Kursivierung von mir)? Natürlich gibt er im darauf folgenden Satz auch noch der „mehr andeutenden, partiellen“ „Erscheinung“ eine Chance. Aber selbst hier ist das Stichwort noch „Theologie“, und so bleibt es eigentlich das ganze Buch hindurch.

Eher dem polemischen als dem wissenschaftlich-deskriptiven Genus dürften auch bestimmte Arten der Beweisführung zuzuordnen sein. So ist eine eigene Position ja noch nicht positiv bewiesen, wenn die Argumente für eine andere Position widerlegt sind. Das wäre höchstens der Fall, wenn vorher nachgewiesen wäre, daß überhaupt nur diese beiden Positionen denkbar sind. So etwas kann aber *in historicis* nur selten vorausgesetzt werden.

Auch die gleichsam wissenssoziologische Argumentation, ein bestimmtes Denkmuster sei nur in einer ganz bestimmten Epoche oder Konstellation denkbar, kann für viele Leser beeindruckend

sein, ist aber nur mit höchster Vorsicht anwendbar⁸. Denn was wissen wir schon wirklich über die Geschichte Israels? Kann man ferner Gleichzeitigkeit von Disparatem *a priori* ausschalten? Wie viele Abläufe und Gedanken halten sich auch durch neue Epochen noch durch oder haben gar mehrere Auftritte auf der historischen Bühne! Wissenssoziologische Zuordnung sollte am besten erst einsetzen, wenn sowohl die historische Situation als auch die Gleichzeitigkeit des geistigen Phänomens feststehen. Dann kann man versuchen, beide aufeinander zu beziehen. Manchmal erlaubt die Quellenlage das einfach nicht. Aber dann müßte man mit höchster Behutsamkeit handeln.

Doch nun zu einzelnen Teilen des Buches. Ich werde nicht auf alle in gleichem Maß eingehen, am ausführlichsten auf die *dtr* und *dt* Texte. So gut wie ganz will ich Einzelheiten herauslassen, bei denen ich zwar widersprechen möchte, wo aber der Hauptbeweisgang nicht in Frage steht. Es gäbe deren viele. Da bei P. die Argumentation fast ausschließlich am Auftreten des Wortes ברית hängt – selbst die sogenannte „Bundesformel“ wird als Leitfaden problematisiert (3f) –, wird sich auch die Diskussion auf diese Einführung einlassen müssen. Ich gehe auch so gut wie nicht auf Fragen der Stilanalyse oder von Textstrukturen ein: dafür scheint es zwischen uns keine gemeinsame Sprache zu geben.

(6) In *Kapitel 1* vermisze ich eine klare Kennzeichnung der *literarischen Voraussetzungen*. Schon die Kapitelaufteilung in ein Kapitel zur „deuteronomistischen Bundestheologie“ und ein zweites zur „deuteronomischen Bundestheologie“ zeigt ja eine literarkritische Vorentscheidung an. Auch innerhalb der beiden Größen „deuteronomisch“ und „deuteronomistisch“ wird – was durchaus der Sachlage entspricht – bei allgemeinen Erklärungen keineswegs mit einem einheitlichen literarischen Bestand gerechnet. Für das „DtrG“ wird ausdrücklich die Differenz zwischen „Quellen und Stoffen“ einerseits, *dtr* „Deutung“ andererseits anerkannt (30).

Um so überraschender ist dann die faktische Behandlung komplizierter Textbestände, vor allem des Texts, bei dem die ganze Untersuchung einsetzt: *2 Kön 22–23*. Eine Anmerkung erschließt

⁸ P. selbst gebraucht einmal im Blick auf ähnliche Betrachtungsweisen bei einem anderen Autor den Ausdruck „geistesgeschichtlich“ und warnt in diesem Zusammenhang vor „dem Trieb zum geschichtsphilosophischen ‚Spiel‘“ (106, A. 4).

Literatur zur „literarischen Analyse“, wenn auch, von Wellhausen abgesehen, nur indirekt (8, A. 4). Doch P.s eigene Ausführungen auf S. 8–12 greifen davon nichts auf, obwohl auch nichts widerlegt wurde. Sie behandeln 2 Kön 22–23 als im ganzen dtr Text. Der Satz am Anfang der Ausführungen, die beiden Kapitel seien „im ganzen auch nicht viel früher als in der Mitte des 6. Jh.s ausgestaltet worden“ (7), kann dies aber sicher nicht tragen. Er ließe noch verarbeitete Quellen zu. Dazu fragt sich, ob selbst dieser Satz bewiesen ist⁹.

Die Ausführungen P.s zu den beiden Kapiteln sind auch nur konsistent, wenn der ganze Text als zusammenhängendes Zeugnis einer einzigen Größe namens „Dtr“ gelesen wird. Denn wenn man z. B. in 2 Kön 23,1–3 und 21–23 mit einer Quelle und erst in 2 Kön 23,24–28 mit (in sich möglicherweise nochmals mehrschichtiger) dtr „Deutung“ rechnete, träte die für P. mißliche Situation ein, daß das Wort *ברית* nur im Quellentext vorkommt. Die Belege für *ברית* sind nämlich: 2 Kön 23,2.3(4mal).21. In der dtr „Deutung“ dagegen würde das Wort nicht aufgegriffen. Rechnet man mit einer verarbeiteten Quelle, dann wären die dtr Theologen zumindest hier am Ende der Königsbücher am Stichwort *ברית*, das so prominent in ihrer Quelle stand, vielleicht gar nicht interessiert gewesen. Denn sie haben es in ihrer Deutung nicht aufgegriffen. Statt vom *ספר הכרית* sprachen sie glatt von den *דברי התורה*, die in dem *ספר* geschrieben standen, den Hilikija gefunden hatte (23,24). Ja, dann unterstreichen sie noch, daß es sich um die *תורה משה* handelte (23,25). Nicht am Wort *ברית*, sondern höchst markant am Wort *תורה* sind diese deutenden Verse also offenbar interessiert. Die dtr Teile von 2 Kön 23 sind aber zweifellos Schlüsseltex te der dtr Geschichtskonstruktion und -deutung überhaupt. Doch für P. ist das ganze Kapitel 23 eine Einheit. Sie ist dtr. In ihr werden „zwei entscheidende Topoi der Bundestheologie vorge-

⁹ Daß die „dtr Rahmentexte (hier: 2 K 22,1f; 23,28.31f)“ „im gleichen Stil bis zu Jojachin hinabgeführt werden“, ist mir nicht so sicher. Erstens steht die letzte Notiz dieser Art in 2 Kön 24,18f und bringt uns allerhöchstens bis zur dann erzählten Zerstörung Jerusalems im Jahre 586. Sie hat keinen notwendigen Zusammenhang mehr mit der in 25,27–30 erzählten Begnadigung Jojachins unter Evil-Merodach, führt also nicht bis in die „Mitte des 6. Jh.s“. Zweitens fragt sich, ob nicht sogar in den Rahmentexten nach Joschija (von 23,31 ab) ein neuer „Stil“ einsetzt. Vgl. dazu jetzt H. Weippert, „Die ‚deuteronomistischen‘ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher,“ *Bib.* 53 (1972) 301–339. Ferner muß ein in ein dtr Rahmenschema „fest eingebauter“ „Kern“ nicht notwendig selbst deuteronomistischer Text sein. Dafür müßten Gründe her, vor allem, da weithin das Gegenteil vertreten wird. Schließlich fragt es sich, ob der mit Sicherheit als deuteronomistisch zu beurteilende Text in 23,24–30 nicht sogar aus zwei verschiedenen dtr Schichten besteht – was dem schon von der älteren Schicht umschlossenen „Kern“ mindestens deren Alter verleihen müßte.

stellt“: Buch und Verpflichtung, Gesetz und Bund (9). „Aus dem ספר התורה“ wird dabei nach P. „unter den Händen des Dtr der ספר הברית“ (10). Ist die literarkritische Lage in 2 Kön 22–23 wirklich so einfach? Ist es nicht eher so, daß aus dem in der verarbeiteten Quelle zu einem ספר הברית gewordenen ספר התורה für die Deuteronomisten selbst allein die Größe תורה von Interesse ist?

Für das fünfmal das Wort ברית enthaltende Kapitel *Dtn 29* (29,8.11.13.20.24; eigentlich gehört auch noch zweimaliges ברית in 28,69 hinzu) wird zwar mit einem „Kern“ und einer „Wachstumsgeschichte“ gerechnet (29), aber ich finde sie nirgends definiert¹⁰. Vielmehr wird von Anfang an mit einer „theologischen Absicht“ und einem „geschichtlichen Ort“ des „ganzen Kapitels“ (Sperrung von P.) gearbeitet (23), und am Ende ist für das ganze Kapitel vom „dtr Belehren“ (29) die Rede. Hiermit könnte es auch zusammenhängen, daß der offensichtliche Performativcharakter der Sprache von *Dtn 29,9–14* so vehement bekämpft wird (25). Die dabei genannten Begründungen – z. B. die, עבר בברית in 29,11 setze eine schon abgeschlossene Zeremonie voraus (25, A. 3) – leuchten mir nicht ein. Daher scheint es mir auch für *Dtn 29* durch P. nicht geklärt zu sein, ob der Gebrauch des Wortes ברית zumindest in 29,9–14 wirklich deuteronomistischer „Deutung“ zuzuschreiben ist oder nicht doch an einer verarbeiteten oder nachgeahmten vordeuteronomistischen Vorlage hängt. Ihrem jetzt noch deutlichen Charakter nach müßte sie ein deklarativer Ritualtext gewesen sein. Genau bei diesem Text hat P. auch keine überzeugenden Belege dafür anführen können, daß der Text Formulierungen oder Topoi aus dem „Dt“ aufnehme oder typisch „dtr“ Sprache habe¹¹. Der

¹⁰ Nur *Dtn 30*, das aber, weil ברית dort nicht auftritt, nicht behandelt wird, wird auf S. 23 einer späteren dtr Schicht zugeteilt als *Dtn 29*.

¹¹ Dieses Ziel verfolgt er für das gesamte Kapitel in den Listen auf S. 25, Anm. 1 und 2. Für „Dt“-Abhängigkeit nennt er nur 29,12b und sagt: „Der Vaterschwur (v. 12b) ist im Dt normalerweise an die Landverheißung gebunden und 7,12; 8,18 als ברית bezeichnet.“ Nun ist er ja in 29,12 keineswegs als ברית bezeichnet, sondern in der jetzigen ברית erfüllt sich der Vaterschwur. Und daß im Dt der Vaterschwur mit wenigen Ausnahmen die Landverheißung betrifft, ist gut beobachtet. Hinzuzufügen wäre nur, daß der Vaterschwur im Dt niemals das Inkrafttreten der „Bundesformel“ betrifft, wie hier in 29,12. Welche „Sprache und Topik“ aus „Dt“ wird hier also benutzt? Was P. nicht erwähnt: Hier liegt eine Doppelformel vor, von einem Schwur an die Väter und einer Verheißung (דבר) an das vor Mose stehende Israel. Für das zweite hätte er eine Basis in „Dt“ finden können: 26,18f. Ich halte diesen Text allerdings eher schon für dtr. Wo er ihn behandelt (112, A. 5), nennt er in der Tat 29,12 als Parallele. Aber er hat dort keine Aussage über eine Abhängig-

für dtr Hände ungewöhnlich häufige Gebrauch des Wortes ברית in den darumherumgelegten Versen 28,69; 29,8.20 könnte, wenn man diese Texte als dtr betrachtet, am ehesten noch damit zusammenhängen, daß der Sprachgebrauch der Vorgabe aufgenommen wurde: hinleitend und ausleitend. In 29,24 liegen die Dinge nochmals anders. Da ist möglicherweise eine abermals spätere Hand am Werk, und die Referenz von ברית ist auf jeden Fall eine andere als am Kapitelanfang: das Erste Gebot.

Ein dritter Text, wo das Wort ברית nicht der dtr „Deutung“, sondern einer aufgenommenen Quelle angehören könnte, ist 2 Kön 11,17 – ein Text, der, wie schon festgestellt, bei P. leider gar nicht thematisch untersucht wird¹².

Auch für 2 Kön 17 wäre die Frage nach innerer Schichtung hilfreich gewesen, wenn es auch hier nicht um Quellen geht. Hier kommt das Wort ברית in dtr, aber vielleicht auch in nach-dtr Schichten vor. Doch bezieht es sich, wie P. zuerst durchaus sieht (14f), aber dann doch wieder umnebelt (15), auf das Erste Dekaloggebot und Jahwes Setzung am Horeb. Mit dem Gebrauch von ברית in 2 Kön 23 oder am Anfang von Dtn 29 besteht kein direkter Zusammenhang.

Für Jos 23 wird schlicht gesagt, sein Verfasser sei „der von 2 K 17“, und zwar wegen „derselben Vokabeln“ (ich sehe da eher

keitsrichtung. Hier sind also Dinge nicht zu Ende gedacht. Aber diese schmale Parallele zwischen 26,18f und 29,12 zwingt auch nicht dazu, 29,9–14 als sekundär gegenüber dem „Dt“ zu betrachten. Für den „dtr“ Charakter von 29,9–14 nennt Perliitt nur Jos 8,33; 23,2 als Beleg: die beiden Stellen seien mit 29,9 zu vergleichen. Es geht um Listen der Mitglieder der Volkversammlung. Warum hat er Jos 24,1 nicht auch genannt? Leider sind alle 4 Stellen bei allen Gemeinsamkeiten sowohl in der Wahl der Termini als auch in der Reihenfolge derselben ganz individuell. Von einer festen dtr Formel wird man kaum sprechen können. Eher besteht der Verdacht sekundärer gegenseitiger Beeinflussung und Auffüllung, und das in später Zeit. Im ganzen dürfte Perliitt also für Dtn 29,9–14 genau das Gegenteil dessen bewiesen haben, was er beweisen wollte: daß man zumindest in diesem Bereich des Kapitels gerade nicht mit einer Sprache rechnen kann, die auf „Dt“ zurückgreift oder typisch „dtr“ ist.

¹² Zu meinen Gründen, hier gegen die Mehrzahl der Ausleger mit Quellentext zu rechnen, vgl. jetzt N. Lohfink, „Dt 26,17–19 und die ‚Bundesformel‘“, *ZkTh* 91 (1969) 517–553, bes. 526; ferner „Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks פֶּסַח יְהוָה“, in: H. W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (München 1971) 275–305, bes. 299f.

einige Unterschiede) und „vor allem“ wegen des „Spannungsbogens“ von „Warnung“ und „negativer Erfüllung“ (19) – als ob es keine anderen Texte am Anfang des DtrG gebe, zu denen 2 Kön 17 in einem „Spannungsbogen“ stehen könne, und als ob zwei Endpunkte eines literarischen „Spannungsbogens“ *eo ipso* schon der gleichen Hand entstammen müßten. Daß der springende Punkt in Jos 23 der ist, daß Jahwe dann, wenn Israel abfällt, die anderen Völker nicht vernichten wird, während es in 2 Kön 17 gerade darum geht, daß Israel zu den Göttern der Völker abgefallen ist, die als von Jahwe vernichtet vorausgesetzt werden, kommt nicht in Sicht. Inzwischen ist die spezifische dtr Schicht, die in Jos 23 zu Wort kommt, durch R. Smend genauer, wenn auch keineswegs vollständig (auch schon innerhalb des Dtn dürfte sie vertreten sein) von der älteren dtr Hauptschicht abgehoben worden¹³.

Wenn schließlich mitten zwischen Texten aus dem DtrG ein „deuteronomistisches“ Jeremiakapitel (15–18: *Jer 11*) untersucht wird, so ist definitiv ersichtlich, daß P. innerhalb der „deuteronomistischen“ Literatur vom Tod Joschijas ab, so sehr er theoretisch mit Mehrschichtigkeit rechnet, praktisch keine speziellen Figurationen mehr auseinanderhalten möchte. Der Verdacht läßt sich nicht von der Hand weisen, daß bei solchem Vorgehen durch eine literarkritisch keineswegs gerechtfertigte Synthese sehr verschiedener Texte das Wort ברית einen zu hohen Stellenwert bekommt. Durch nicht geleistete Literarkritik dürfte die Möglichkeit verbaut sein, daß einerseits ältere, vordeuteronomistische Sachverhalte zu Tage treten können, andererseits dtr Texte oder Schichten erkennbar werden, für deren „Theologie“ das Wort ברית keinerlei Rolle spielt. Und das im Kapitel I, das für alles Folgende gewissermaßen die Fundamente legt. Mehr Mut zur Literarkritik! – so möchte man P. zurufen.

(7) Die Bedenken bezüglich der literarkritischen Behandlung der deuteronomistischen Texte werden verstärkt durch die Beobachtung, daß auch eine noch synchron unternommene, explizite und differenzierende *semantische Untersuchung des Gebrauchs von ברית* unterblieben zu sein scheint.

¹³ R. Smend, „Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte“, in: H. W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (München 1971), 494–509.

Georg Braulik hat kürzlich die Belege von ברית im Buch Dtn ohne Rücksicht auf Schichten untersucht und nach Bedeutung und Gebrauch klassifiziert¹⁴. Das Wort verweist, soweit es sich auf etwas bezieht, das zwischen Jahwe und Israel spielt, im wesentlichen auf drei völlig verschiedene Sachverhalte: 1. auf Jahwes gnädige Zusage an die Väter (Dtn 4,31; 7,9.12; 8,18), 2. auf den Dekalog, insbesondere das Erste Gebot (4,13.23; 5,2.3; 9,9.11.15; 10,8; 17,2; 28,69b; 29,24; 31,9.16.20.25.26) und 3. auf einen Eid, durch den sich Israel zum Halten des gesamten dt Gesetzes verpflichtet (28,69a; 29,8.11.13.20). Allein dieser gesplante Befund schließt eigentlich schon aus, daß ברית eine Art theologisches Schlüsselwort war von der Art, die beim deutschen Wort „Bund“ dann vorliegt, wenn man von „Bundestheologie“, „Bundestradiation“ oder ähnlichem spricht. Er schließt auch aus, daß man – falls man so etwas gerade an das Wort ברית binden will – von der Bundesauffassung des Buches Dtn sprechen dürfte.

Es scheint mir nun, daß ähnliches für die Bücher Jos – 2 Kön gilt. 1. Eine Zusage Jahwes an die Väter (oder die Exodusgeneration) ist in Ri 2,1 und 2 Kön 13,23 gemeint, eine entsprechende an David in 2 Sam 23,5, vielleicht auch in 1 Kön 8,23 (hier könnte zunächst eine generelle Prädikation vorliegen). 2. Meist bezieht sich das Wort ברית auf den Dekalog oder sein Erstes Gebot: Jos 3,3.6.8.11.14.17; 4,7.9.18; 6,6.8; 8,33; 23,16; Ri 2,20; 20,27; 1 Sam 4,3.4.5; 2 Sam 15,24; 1 Kön 3,15; 6,19; 8,1.6.21; 11,11; 2 Kön 17,15.35.38. Doch kann es hier offenbar als Randmöglichkeit eine Ausweitung vom Dekalog auf das ganze deuteronomische Gesetz geben. Das ist am deutlichsten in Jos 7,11.15 und 2 Kön 18,12. Denkbar ist es auch in 2 Kön 17,15. Dieser ausgeweitete Begriffsgebrauch ist dann klarer in den deuteronomistischen Texten des Jeremiabuches erkennbar. Hin und wieder meint man, P. erkenne die häufig allein auf den Dekalog oder sein Erstes Gebot weisende Referenz. Aber dann kommen doch wieder Formulierungen wie die zu Jos 23,16, wo im biblischen Text der Bezug auf das Fremdgötterverbot ja direkt ausgeführt ist: ברית sei hier „eine Chiffre, ein theologischer Fachausdruck, der für alles religiös Gebotene steht“ (20). Eine solche These müßte begründet werden. 3. Eine Referenz auf einen (wenn nicht historischen, dann doch narrativ gesetzten) konkreten Verpflichtungsritus könnte in Jos 24,25 vorliegen und ist sicher vorhanden in 2 Kön 11,17 und 23,2.3.21. In Jos 24,25 verpflichtet Josua die Stämme auf die Alleinverehrung Jahwes, wenn auch in Verbindung damit dann ein Tora-Buch entsteht. In 2 Kön 11,17 geht es um das in der „Bundesformel“ umschriebene Gottesverhältnis, wenn auch in einer so sonst nicht belegten Dreiecksgestalt. In Dtn 28,69a; 29,8.11.13.20 ist der Gegenstand der Verpflichtung direkt im Tora-Buch enthalten. Man könnte noch weiter fragen, ob immer der gleiche Typ von „Verpflichtung“ vorliegt.

Diese Differenziertheit der Referenz des Wortes ברית in den dt Texten (es geht hier natürlich immer nur um die „theologischen“ Belege) spricht eigentlich nicht dafür, daß es sich gewissermaßen um den Dachbegriff der dortigen Theologie handelt – falls es einen

¹⁴ G. Braulik, „Die Ausdrücke für ‚Gesetz‘ im Buch Deuteronomium“, *Bib.* 51 (1970) 39–36.

solchen überhaupt gibt. Es scheint mir auch nicht leicht möglich zu sein, die Vielheit des Gebrauchs innerhalb des dt/dtr Denkens aus einem gemeinsamen Ursprung abzuleiten. Dann müßten aber hier schon verschiedene Bäche zusammengeflossen sein, und das würde dazu zwingen, hinter die Anfänge der deuteronomistischen Theologie zurückzufragen. Und ob sich dann alles schon in den deuteronomischen Vorstufen des Deuteronomistischen klären könnte? Im Dtn begegnen wir ja schon einer vergleichbaren Dreiheit der Referenz.

Der erste Gebrauch, für Gottes gnädige Zusage an die Väter, scheint mir auf jeden Fall von außen her ins dt/dtr Denken hineingekommen zu sein und dort höchstens in bestimmten Schichten eine zentrale Position eingenommen zu haben. Wie noch zur Sprache kommen wird, sind diese eher sehr spät anzusetzen.

Auch der Gebrauch von בְּרִית für den Dekalog oder sein Erstes Gebot scheint mir nicht mit Sicherheit originär dt/dtr zu sein. Die Dinge sind kompliziert, aber man sollte die Fragen, die sich stellen, zulassen.

Während nämlich der dritte Gebrauch in direkter Analogie zu der profanen, zwischenmenschlichen Verwendung des Wortes בְּרִית steht, die aus anderen Literaturbereichen, aber auch aus DtrG selbst bekannt ist, handelt es sich beim Gebrauch des Wortes für den Dekalog oder – noch konzentrierter – für dessen Erstes Gebot offenbar um einen abgeleiteten Sondergebrauch des Wortes. Wir können für diesen Gebrauch zwar eine gewisse Wandlung (statt des Dekalogs tritt, wenn auch spät und selten, das ganze Gesetz ein), nicht aber mit Sicherheit den Ursprung feststellen.

Die ältesten Belege scheinen in der narrativen Grundschrift von Dtn 5 und Dtn 9–10 zu stehen. Hier wird die Verkündigung des Dekalogs durch Gott sogar mit der Verbalphrase בְּרִית בְּרִית bezeichnet. An sich entfaltet Dtn 5 eher eine Theophanieszene als ein Verpflichtungs- oder gar Vertragsabschlußritual. So etwas ragt höchstens durch das Element der Tafeln (5,22) hinein¹⁵. Anders ist es in Dtn 9–10, wo hintergründig das Schema von Bundesschluß, -bruch und -erneuerung leitet und durch Übergabe, Zerstörung und Neuherstellung der Tafeln bildhaft präsent ist. Narrativ durch die Tafeln und sprachlich durch die Verbindung des Wortes בְּרִית mit dem Dekalog ist natürlich von Dtn 9–10 aus auch Dtn 5 durchaus als Verpflichtungs- oder Vertragsabschlußvorgang zu identifizieren. Etwas wie eine eidliche Selbstverpflichtung Israels auf den Dekalog wird trotzdem an keiner Stelle erzählt.

Ich sehe zwei Möglichkeiten zur Deutung dieses Befunds. Die erste: Die (dtr) Autoren von Dtn 5 und 9–10 hatten die joschijanische Selbstverpflichtungszeremonie vor Augen. Sie sollte als schon im Horebgeschehen vorgebildet erscheinen. Dieses war von der Tradition her eine Theophanie. Es wurde nun vorsichtig als Gebotsauferlegung stilisiert, wobei – trotz aller Unterschiede der Abläufe im

¹⁵ P. versucht, 5,22 als späteren Zusatz nachzuweisen (82, A. 1). Mir leuchtet kein einziges seiner Argumente ein, und ich hätte mehrere Gegenargumente.

einzelnen – die beiden im joschijanischen Vorbild wichtigen Ausdrücke כרת ברית und ספר הכרית eingebracht wurden, letzterer allerdings nur in der Form der לוחת הברית, weil die Tradition entweder im Sinai- oder im Dekalogzusammenhang schon von Steintafeln sprach und weil ja auch ein Unterschied zu dem durch Dtn 5 eingeleiteten Gesetzbuch bleiben mußte.

Eine zweite Deutung würde diese erste Deutung integrieren, aber ein Stück weiter gehen. Man könnte nämlich bedenken, daß die Verbindung der ברית-Terminologie speziell mit dem ja wohl auch erst neu in den sinaitischen Zusammenhang hereingebrachten Dekalog kaum möglich gewesen wäre, wenn der Dekalog nicht schon auf diese oder jene Weise eine Affinität zu dieser Terminologie gehabt hätte. So ist der Gedanke nicht ausschließbar, es habe schon einen älteren Brauch gegeben, sich durch Eid auf den Dekalog zu verpflichten. Oder vorsichtiger: einen Brauch, sich – sei es im Blick auf den Dekalog, sei es noch ohne diesen konkreten Text – durch ברית auf die Alleinverehrung Jahwes zu verpflichten. Dann hätte der Dekalog vielleicht schon die Bezeichnung הברית besessen oder sie wegen seines Ersten Gebotes leicht annehmen können.

Die zweite Deutung scheint mir wahrscheinlicher zu sein. Von den zunächst naheliegenden Texten in Dtn 29,9–14 und 2 Kön 23,1–3 her käme man ja gar nicht so leicht auf die Idee, die ברית-Terminologie in der Horebtheophanie zu suchen und speziell auf den Dekalog zu beziehen. Denn in diesen Texten ist der Gegenstand der Verpflichtung Israels nicht die Alleinverehrung Jahwes oder die Beobachtung des Dekalogs, wie in Dtn 5, sondern das deuteronomische Gesetz. Das hat P. selbst gut gezeigt. Was hat also den Gebrauch des Wortes ברית auch dort, wo es sich nur um den Dekalog handelt, ermöglicht? Am ehesten noch eine schon vorhandene Motivverbindung. Sucht man nach anderen Zeugnissen für eine Selbstverpflichtungs- oder Bundeszeremonie, bei der es nur um die Verpflichtung auf die Alleinverehrung Jahwes gegangen wäre, so müßte die Suche nicht notwendig ganz erfolglos bleiben. Jos 24,25 und 2 Kön 11,17 kämen dafür nämlich in Frage – falls sie nicht nur späte und theoretische Konstrukte sind.

Doch ist es nicht nötig, daß ich jetzt hier noch ins einzelne gehende Vermutungen entwickle. Nur gilt im ganzen: Es gibt auch von der semantischen Untersuchung des Wortes ברית her möglicherweise Gründe, im Zusammenhang mit Dekalog und Alleinverehrung Jahwes nicht erst den Deuteronomisten die Einführung des Wortes ברית aufzubürden.

P. hat auf den Seiten 36–47 Wichtiges zu dem Themen „ברית und Fremdgötter“ und „ברית und Gesetz“ ausgeführt. Aber er sieht die Verbindung des ברית-Topos und des Fremdgötter-Topos als ein

Aufeinanderstoßen von zwei vorgegebenen „terminologischen Strata“ an (36). Muß das nach allem so gewesen sein?

Für die „Identifizierung von Bund und Gesetz“ (40) beansprucht P. nach meinem Empfinden zu viele Texte. Die meisten, die er nennt, beziehen sich nur auf das Erste Gebot, es ist also – zumindest dann in der Vorstellung der Dtr Autoren – die in Dtn 5 erzählte Horeb-ברית gemeint¹⁶. Wenn ich P. recht verstehe, will er auch nachweisen, daß schlußendlich und gegen die direkte Aussage der Texte für Dtr nicht der Dekalog, sondern das ganze Gesetz in der Bundeslade gelegen habe (40ff)¹⁷. Hier zeigen sich die Folgen dessen, daß nicht die Referenz des Wortes ברית zunächst einmal systematisch überprüft wurde. Die Tendenz, ברית für das ganze DtrG auf einen einzigen Nenner zu bringen, ist unverkennbar.

Sie erklärt wohl auch die Ausführlichkeit des Nachweises, daß Dtr keinen Davids-Bund kennt (47–53). Das liegt ja an sich auf der Hand. Nur gibt es dann doch den Text 2 Sam 23,5, demzufolge Gott David eine ברית עולם gewährt hat. Wenn sowieso klar ist, daß ברית kein Zentralwort des Dtr darstellt, manchmal auch in Quellentexten steht und auf jeden Fall mit verschiedener Referenz auftritt, ist die ein einziges Mal vorkommende Rede von einer Davids-ברית eigentlich gar nicht weiter aufregend.

¹⁶ Um nur ein Beispiel zu bringen: Von den S. 39, A. 1, aufgelisteten 5 Verbindungen von ברית mit ציה beziehen sich 3 zweifellos auf den Dekalog: Dtn 4,13 („die zehn Worte“), Ri 2,20 (vgl. 2,12.17); 1 Kön 11,11 (hier ist die Frage, ob ein spezielles, natürlich dem Ersten Gebot des Dekalogs entsprechendes Gebot Gottes an Salomo gemeint ist oder das dadurch ja nur aktualisierte Fremdgötterverbot, das in 11,2 in Anspielung auf Ex 34,16; Dtn 7,3 zitiert würde; aber auf jeden Fall handelt es sich darum, nicht um das ganze Gesetz). Es bleiben nur zwei, 2 Kön 18,12 und Jer 11,3f. Bei Jer 11,3f wird sofort eine Anspielung auf den Dekaloganfang beigelegt (die in Dtn 4,20 auch in diesem Sinn aufgenommen wird) und später kommt als Sünde auch nur das Erste Gebot in Sicht (11,10). So ist selbst hier nicht so sicher, ob wirklich das ganze Gesetz im Blick ist, und aus der Beweiskette bleibt vielleicht nur ein einziger Beleg übrig.

¹⁷ Vgl. S. 42, wo die Rede ist von einer „solchen schriftlich fixierten Norm, bezeichnet als Buch, Thorabuch, Beritbuch, Thorabuch Moses (später nur: Buch Moses), Jahwes oder Gottes, aufbewahrt in der ‚Bundeslade‘“. Zu allen hier aufgereihten Aussagen gibt er in den Anmerkungen Belegstellen, außer zur letzten.

Mit der deutlich herausgearbeiteten Zentralposition des Wortes ברית in der dt/r Theologie und seiner recht umfänglich bestimmten Referenz fallen bei P. alle maßgebenden Vorentscheidungen für die weiteren Kapitel des Buchs. Der Kreis, der immer wieder in sich zurücklaufen wird, schließt sich schon hier zum ersten Mal. Es gibt am Ende dieses ersten Kapitels keine Liste von Unebenheiten und Spannungen, die dazu zwingen, Vorsicht walten zu lassen, verschiedene Optionen offenzuhalten, von einzelnen Textschichten und vom Gebrauch des Wortes ברית aus unter Umständen vor die deuteronomische Periode zurückzufragen. Nach dem hier kritisch Ange deuteten müßte es eine solche Liste geben. Die wirkliche deuteronomistische Theologie ist vielleicht weniger „Bundestheologie“ als es bei P. erscheint. Allerdings ist zu beachten, daß zu ihr vielleicht noch einiges zu rechnen ist, was bei P. unter dem Stichwort der „deuteronomischen Bundestheologie“ erörtert wird.

(8) Bei der Behandlung der „deuteronomischen Bundestheologie“ spricht P. zunächst über „Dtn 7 und den Väterbund (Gen 15)“ (55–77). Hier überrascht mich die Eingrenzung der Untersuchung auf ein einziges Kapitel des Dtn. Denn es soll ja über die deuteronomische Aussage zur Landverheißung an die Väter überhaupt gehandelt werden. Sie zieht sich aber wahrlich durch das ganze Dtn.

Dtn 7 nimmt in diesem Zusammenhang eine Sonderstellung ein. Die dort vorliegende Formulierung mithilfe des Wortes ברית (das P. weiter als Leitfaden dient) ist nicht die normale Weise des Buchs Dtn. von der Landverheißung zu reden. Dies geschieht vielmehr gewöhnlich rein verbal, durch שבע nif: Jahwe hat den Vätern geschworen, er werde ihnen und ihren Nachkommen das Land geben. Neben dieser Normalformulierung gibt es nur einige wenige andere Texte, in denen, gewissermaßen unterstreichend, das Verb שבע nif noch ein Objekt erhält. Dort hat Jahwe den Vätern hinsichtlich des Landes eine ברית (4,31), eine שבועה (7,8, dann in 7,9 aufgegriffen als הברית והחסד – vgl. 7,12), הברית (7,12), eine ברית (8,18), einen דבר (9,5) geschworen. Das sind nicht viele Texte. Alle außer 4,31 stehen ziemlich nah beieinander und scheinen zur gleichen Schicht zu gehören. Allen gemeinsam ist der (explizite oder im Kontext eindeutige) Bezug auf die Landverheißung, das dabei auch sonst übliche Verb שבע nif und dessen Ergänzung durch ein Objekt. Was wechseln kann, ist das Objekt. Wir beobachten im ganzen also eine festgelegte ältere Sprache (reines שבע nif), die an einigen Stellen volltönender werden will, aber noch am Tasten ist. Denn auch an diesen Stellen ist im Bereich des Objekts keine Verfestigung auf einen einzigen Begriff eingetreten. Das ist mehr als einfach „Sparsamkeit der Belege“ von ברית (54). Das spricht dafür, daß hier eine späte, wenn nicht allerletzte Weiterentwicklung der dt/dtr Sprache hervortritt.

Auf eine Spätphase weist auch der Charakter der Texte, in denen diese Belege stehen. Der Zusammenhang von 4,31 setzt das Exil als eingetreten voraus. Die

Mitte des Textes, zu dem 7,8.9.12 gehören, ist 7,9b.10. Dort wird das Prinzip der Vergeltung der Schuld durch 4 Generationen aus dem Dekalog (Ex 20,5f und Dtn 5,9f)¹⁸ neu gefaßt: Nur noch den Schuldigen selbst wird die Strafe treffen. Die ältere Auffassung von der kollektiven Schuldverhaftung wird also individualistisch abgewandelt. Man wird an die exilischen Diskussionen über das Sprichwort von den sauren Trauben erinnert, die die Väter aßen, worauf den Söhnen die Zähne stumpf wurden. Oder an das Grundprinzip der priesterlichen Geschichtserzählung, gemäß dem die Abrahams-ברית unauflösbar ist und Strafe für Schuld jeweils nur diejenigen trifft, die gesündigt haben. 9,5 ist der Höhepunkt einer Passage, in der (in Form einer Neukommentierung von 6,18) das grundlegende dt/dtr Prinzip des Zusammenhangs von Gehorsam und Landbesitz, Ungehorsam und Landverlust in Frage gestellt wird. Hier wird im Ansatz Römerbrieftheologie erreicht, und nicht umsonst greift Paulus in Röm 10,3, wenn er des Gesetzes Ende erklärt, den hier eingeführten Begriff der „eigenen Gerechtigkeit“ auf. Aufgrund eigener Gerechtigkeit könnte auch schon nach diesem Text des Dtn Israel nicht in sein Land kommen. Denn es hat sie nicht und hat sie nie gehabt. Zweifellos gehört auch dieser Text ans Ende, nicht an den Anfang oder in die Mitte dt/dtr Denkbemühung. Der Vers 6,18, den er uminterpretiert, könnte schon der gleichen spät-dtr Hand zuzurechnen sein wie Jos 23 (Smends „DtrN“). Die meisten Texte, in denen mit der üblichen, rein verbalen Formulierung auf den Schwur an die Väter verwiesen wird, tragen keineswegs solche Züge der Spätzeit an sich.

Angesichts dieses Befundes würde man wünschen, daß zunächst einmal das „normale“ dt Theologumenon vom Vaterschwur untersucht worden wäre, und dann erst, als Sonderfall, die erweiterte Formulierung. Für die erweiterte Formulierung müßte man eine Untersuchung aller in Frage kommenden Texte, auch derer, wo nicht ברית, sondern שבועה oder דבר stehen, fordern. Eine zusammenhängende Diskussion der literarkritischen und inhaltlichen Fra-

¹⁸ S. 63, A. 1, wird die Bezugnahme von Dtn 7,9f auf Dtn 5,9b.10 mit der Behauptung abgelehnt, Dtn 7,9f berühre sich „mindestens ebensowohl mit Ex 34,6f“. Ich zähle zwischen den Versen in Dtn 7 und 5 sechs (mit Gottesnamen: acht), zwischen denen in Dtn 7 und Ex 34 zwei (mit Gottesnamen: vier) gemeinsame Wörter. Ex 34,6f hat sogar mit Dtn 5,9b.10 mehr Gemeinsames als mit Dtn 7,9f. Es kommt hinzu, daß die beiden Texte in Dtn 5 und 7 (bei Umkehr einer Reihenfolge) das gleiche Satzskelett haben, nur mit unterschiedener Aussage. Das läßt auf bewußte Reinterpretation schließen. Dieses Verhältnis besteht nicht zwischen Dtn 7 und Ex 34. Die Behauptung von P. im Haupttext, ich habe gesagt, ברית gehöre zur „Dekalogsprache“, kann ich weder auf S. 99–101 meines zitierten Buches, wo ich die „Dekalogsprache“ analysiere, noch auf S. 180f, wo ich die Anspielungen auf den Dekalog in Dtn 7 aufliste, finden. Auf der Übersicht auf S. 311 habe ich den ganzen von der Dekalogsprache geprägten Text abgedruckt. Sollte P. das nicht gemerkt haben und sich darauf allein beziehen?

gen sowie der zeitlichen Zuordnung aller dieser Texte wäre erwünscht.

P. hat sich aber auf Dtn 7 beschränkt (55–64) und bespricht die Formulierungen mit **שבוע** *nif* allein eigentlich erst bei den Belegen für den Vaterschwur aus Gen – Num (65ff)¹⁹. Die Literarkritik hat er meist in Anmerkungen erledigt und die von ihm vermutete Mehrschichtigkeit (das Mittelstück, in dem von der Väter-**ברית** gehandelt wird, ist auch nach ihm später als der Kapitelanfang) als eine innerdeuteronomische, noch nicht ganz deuteronomistische Entwicklung betrachtet²⁰. Der Zeitansatz wird, wenn ich den Text recht verstehe, durch wissenssoziologisches Deduktionsverfahren bestimmt: „Die theologische Eigen-Art von Dtn 7 besteht darin, den ‚Bund‘ gerade nicht vom Gesetz, sondern von den Verheißun-

¹⁹ Selbst wenn die Entscheidung, zunächst den erweiterten, dann erst den normalen Ausdruck zu besprechen, gelten soll, frage ich mich, warum dann gerade Dtn 7 so ausführlich untersucht wird. Das Wort **ברית** als Bezeichnung *des* Objekts von **שבוע** *nif* findet sich nämlich nur in Dtn 4,31 und 8,18, die kaum erwähnt werden, während in 7,12 der umfänglichere Ausdruck **הברית** steht, der vorher in 7,9 schon in einer Art Jahweprädikation ohne Bezugnahme auf einen Schwur an die Väter eingeführt ist. P. spricht da, wo er von 7,9.13 handelt (61–64), stets schlicht von der **ברית**, nachdem er die Tatsache, daß eigentlich ein Doppelausdruck dasteht, in einer Anmerkung (61, A. 4) kurz behandelt hat. Dort macht er den spezifischen Doppelausdruck durch die Annahme unwichtig, daß dieser in Dtn 7 „originell“ und von hier aus in alle „späteren Texte“, wo er steht, „eingeflossen“ sei. Abgesehen davon, daß dies nicht davon dispensieren würde, bei der Auslegung des Mittelstücks von Dtn 7 weiterhin von dem dort wirklich vorhandenen Ausdruck zu sprechen, vor allem, wo für **ברית** allein ja andere Texte zur Verfügung stehen und eben doch eine Differenz zum sonstigen Sprachgebrauch in Dt/Dtr vorliegt, frage ich mich, ob **הברית** nicht eher in 1 Kön 8,23 „originell“ ist. Die Wortkombination scheint eher mit der Davidsverheißung als mit dem Väterbund verknüpft zu sein, dort erscheint sie weniger formelhaft: vgl. neben 1 Kön 8,23 noch Ps 89,3f.29.34; Jes 55,3. Von Dtn 7 hängen dann die streng formelhaften Belege ab, die P. benennt (wobei er Neh 1,5 übersehen haben dürfte). Natürlich wäre dann das Mittelstück von Dtn 7 jünger als der Anfang des Gebetes Salomos in 1 Kön 8. Es könnte sehr wohl mit Blick sowohl auf Ex 34 als auch auf 1 Kön 8 formuliert sein, ganz abgesehen vom Dekalog, der paraphrasierend interpretiert wird.

²⁰ „Selbst wenn man das Mittelstück von Dtn 7 für eine Interpretation von 7,1–4a.6 hält, ist es eine sachgemäße, dt Interpretation“ (63f). Die Annahme, 7,12a sei eine nochmals spätere Einfügung, beruht auf dem Kriterium des Numeruswechsels, aber auch auf dem Gedanken, daß ein bedingter Segen ja schon deuteronomistisch wäre (vgl. 60, Anm. 2). Letzteres scheint mir zwar nicht gesichert. Aber wenn das ganze Mittelstück dtr ist, ist dieses Problem

gen leben zu lassen. Das geschah lange vor Dtr, nämlich zu einer Zeit, die den Zusammenhang zwischen Land und Volk, Bund und Segen noch nicht zerrissen hatte; zu einer Zeit aber doch auch, die sowohl die Sturmwarnungen von 722 v. Chr. als auch die permanente Gefährdung der Reinheit des Landes, also des Jahweglaubens, kannte. Die größte Wahrscheinlichkeit haben die Jahrzehnte nach Hiskia für sich“ (63). Das Argument setzt die historische Reihenfolge „erst Verheißung, dann Gesetz“ *a priori* voraus. Es geht davon aus, daß es die *eine* Rede vom „Bund“ zumindest in dt Kreisen von Anfang an gab und daß diese nur in verschiedenen Phasen verschiedenen Größen zugeordnet war: zuerst der Verheißung, später dem Gesetz. Woher wissen wir das alles?²¹

Aus den oben angedeuteten, eher literarkritisch-redaktionsgeschichtlichen und weniger spekulativen Gründen kann ich all dem nicht folgen. Ich halte zwar auch einen frühen Grundbestand von Dtn 7 für möglich²². Aber gerade die Passage, in der הברית והחסד steht, gehört nicht dazu. Sie gehört zu einer relativ späten Überarbeitung. Am ehesten würde ich alle Texte in Dtn 7–9, in denen zu שוב *nif* ein Objekt tritt, zeitlich ungefähr da ansetzen, wo auch Dtn 4,1–40 anzusetzen ist: im späten Exil. Dann gehörten sie eigentlich zum Gegenstand von P.s Kapitel I, das die „deuteronomistische“ Bundestheologie behandelt. Um sie voll zu deuten, müßte man wahrscheinlich die spätere Umgestaltung der dt/dtr Bundestheologie durch die Priesterschrift mit heranziehen. Sie könnte dieser Schicht schon bekannt sein oder beides könnte zusammenhängen. P. hat die priesterschriftliche Bundestheologie aus seiner Untersuchung ausgeklammert. Aber offenbar liegt gar nicht alles Deuteronomistische schlechthin vor der Priesterschrift.

weg, und selbst wenn man das Kriterium „Numeruswechsel“ für frühe dt Texte gelten läßt, kann man es kaum noch in spät-dtr Texten strikt durchhalten. Als sie entstanden, gab es auf jeden Fall schon Texte mit wie immer zu erklärendem Numeruswechsel, und dieser konnte nachgeahmt und als Stilmittel benutzt werden.

²¹ Eine andere „wissensoziologische“ Argumentation findet sich auf S. 55. Doch sie bezieht sich nur auf den Anfang von Dtn 7, nicht auf den Textbereich, in dem das Wort ברית steht. So möchte ich hier nicht weiter auf sie eingehen.

²² Vgl. dazu mein Buch *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20; Rom 1963) 290.

Meine Divergenz zu P. wurzelt, neben Beobachtungen am Sprachgebrauch und anderen literarkritischen Urteilen, vor allem darin, daß ich das Wort ברית nicht im selben Maß als ein theologisches Schlüsselwort dt/dtr Redens betrachten kann und damit rechne, daß es neben dem mehr technischen Gebrauch für den Dekalog und sein Erstes Gebot in anderen Zusammenhängen ungestört auch mit seiner normalen Bedeutung verwendet werden konnte. Das geschieht in Dtn 4 und 7–9 im Hinblick auf den göttlichen Eid an die Patriarchen, in Dtn 29 und 2 Kön 23 im Hinblick auf eine Verpflichtungszeremonie, in der Israel sich auf die Beobachtung des ganzen Gesetzes verpflichtete.

9) P. fragt dann von Dtn 7 aus zurück, „welche Gestalt der Vätertradition Dt voraussetzt“ (64). Er betrachtet alle Stellen in Gen – Num, die von einem Schwur Jahwes an die Väter handeln, als frühestens frühdeuteronomisch. In fast allen Fällen bin ich der gleichen Meinung. Schwierig scheint mir weiterhin die *Zuordnung von Gen 24,7* zu sein. Die Doppelung der Aussage (אשר דבר לי ואשר לי ושבע לי) bietet keinen zur Annahme einer Glosse berechtigenden Anstoß, sobald man mit zwei Dingen rechnet: einmal, daß man sich durch שבע *nif* auf כרת ברית (hier in 15,18) zurückbeziehen kann, zum andern, daß der ganze Vers 24,7 ein Kurzresümee der vorangehenden Abrahamserzählungen ist. Wenn hier ein Zusatz vorliegt, dann ist es der ganze Vers. Insofern ist Noth konsequent gewesen, als er den ganzen Vers als „frommen“ Zusatz betrachtete²³. Man sei sich aber über die Konsequenzen einer solchen Operation im klaren. Das Kapitel zeigt auch sonst die Gesamtheit der Abrahamserzählungen als seinen Horizont. Außerdem gibt es eine (entsprechend der nachweisbaren narrativen Technik des Kapitels nun verkürzende) Repetition von Vers 7 in Vers 40, die dann auch fallen müßte. Wäre man dann noch weit von der Frage, ob vielleicht das ganze Kapitel spät sei? Gut, auch so etwas darf man zumindest nicht aus der Diskussion ausschließen. Doch selbst wenn man nur die Erwähnung des Schwurs in 24,7 als Zusatz betrachtet, zerstört man etwas: nämlich das Spiel mit der Wurzel שבע in 24,3.7.9.

Für P. dürften bei der radikalen Ablehnung einer Bezeichnung der Landverheißung durch שבע *nif* in den alten Pentateuchquellen

²³ So scheint es wenigstens nach M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 30 Anm. 90, zu sein.

letztlich wieder Überlegungen des wissenssoziologischen Typs ausschlaggebend gewesen sein: „Erst als das Reich krank und die Feinde übermächtig wurden, mußte Jahwe den Besitz des Landes ‚garantieren‘: eben beschwören; und das war im 7. Jh. eher fällig als im 10. Jh.“ (68).

Hier und an einer Menge anderer Stellen gerät man in ein Problem hinein, das sich für P. offenbar nicht stellt: Woher hat die dt Bewegung oder Schule eigentlich die bei ihr stereotyp gewordenen Formulierungen für ihre Theologumena bezogen? P. setzt fast immer voraus, man habe sie neu geschaffen. Das ist natürlich möglich. Aber es gibt daneben die ebenso zu erwägende Möglichkeit, daß man auf ältere Texte oder auf Formulierungen aus älteren Texten zurückgriff. Generelle wissenssoziologische Feststellungen über das sprachliche Funktionieren restaurativer Bewegungen legen eher diese zweite Möglichkeit nahe. Am deuteronomischen „kleinen historischen Credo“ läßt es sich – da hier nicht nur ein stereotyper Ausdruck, sondern ein etwas längerer Text gegeben ist – auch gut nachweisen, wie Schlüsselaussagen der alten Pentateuchquellen zusammengebaut wurden²⁴. P. selbst arbeitet mit der Annahme, daß die frühdeuteronomische Bewegung sich eifrig um die alten Pentateuchquellen bemühte – glossierend, Zusätze einfügend, vielleicht J und E zusammenfügend. So sollte man vielleicht nicht zu schnell sagen, wo immer **שבט** *nif* für die Landverheißung gebraucht werde, sprächen deuteronomische Autoren. Vielmehr müßte bei der Überprüfung der Texte immer auch die Vermutung mitlaufen, daß wenigstens einer der Texte schon quellenhaft sein könnte und dann vielleicht gerade den Ort darstellt, von dem das dt Klischee seine Formulierung gewann. Genau dafür kommt nach meinem Eindruck Gen 24,7 in Frage. Die Gründe, die hier für einen Glossencharakter angeführt werden können, unterscheiden sich deutlich von denen an den anderen Stellen mit **שבט** *nif*. Warum gerade die Formulierung dieser Stelle aufgegriffen wurde und sich zur tragenden Formulierung der dt Rede von der Landverheißung auswuchs, ist eine völlig andere Frage als die, warum vielleicht doch schon der Jahwist an dieser einzigen Stelle zum Wort **שבט** *nif* griff. Sie könnte dann vielleicht zu Recht mithilfe der wissenssoziologischen Erwägungen P.s beantwortet werden.

²⁴ Vgl. N. Lohfink, „Zum ‚kleinen geschichtlichen Credo‘ Dtn 26,5–9“, *ThPh* 46 (1971) 19–39.

(10) P. versucht anschließend, auch *Gen 15,18* und Umgebung ins 7. Jahrhundert zu setzen und als „(proto-)dt Traditionsdeutung“ (77) nachzuweisen. Die Bedeutung der Frage liegt auf der Hand: nur hier wird in Gen – Num vorgängig zur Priesterschrift die Landverheißung mit dem Wort *בריה* verbunden. Die Fülle von Schwierigkeiten, die sich bei einer Beschäftigung mit Gen 15 ergeben, ist mir durchaus bewußt. Ich kenne auch die schwachen Punkte der von mir vorgelegten Hypothese zu Gen 15²⁵. Es ist hier nicht möglich, die Problematik im ganzen aufzurollen. Deshalb seien meine Bedenken gegenüber der These P.s nur insoweit angedeutet, wie sie sich auf den Zusammenhang von Gen 15 mit der Geschichte der dt/dtr Sprache und Theologie beziehen.

a) Da die Texte, in denen in Dtn 4, 7 und 8 die Landverheißung als *בריה* bezeichnet wird, doch offenbar recht spät angesetzt werden müssen, müßte man, wenn von ihnen zu Gen 15,18 ein enger Zusammenhang bestehen sollte, auch mit Gen 15 wohl eher in exilisch-nachexilische Zeit hinab. Doch besteht dieser Zusammenhang?

b) Die in Frage kommenden Stellen des Dtn haben die Formulierung *שבע nif* + *בריה* o. ä., und das ist eine sekundäre Weiterentwicklung der Formel mit *שבע nif* allein. In Gen 15,18 steht nun *כרת בריה*. *כרת בריה* findet sich im Dtn für die Väterverheißung nicht. Es wird auch in der sonstigen dtr Literatur niemals für die Landverheißung an die Väter gebraucht. Selbst außerhalb derselben findet sich die Wendung dafür nur in Ps 105,9 und 1 Chr 16,16, die von Gen 15,18 abhängig sind. Kann man angesichts dessen wirklich mit P. sagen, in Gen 15 werde *כרת בריה* „so ‚selbstverständlich‘ für die Väterverheißung gebraucht, wie das nur möglich war, als der Begriff schon ‚fest-stand‘ (76)? Kann man wirklich sagen, genau diese Formulierung entspreche der „dt Interessenlage“ (76)? Warum haben die dt „Prediger“ ihre „Interessenlage“ sonst niemals durch diese Formulierung ausgedrückt? Die Sprachwelten sind hier eher disparat. Einen Zusammenhang kann ich noch am ehesten sehen, wenn ich zuvörderst annehme, daß in Gen 15,18 die Wendung *כרת בריה* ohne jede Voraussetzung dt Sprachverfestigungen und Selbstverständlichkeiten die zuvor im Text geschilderte Vision Abrahams als eine Eidleistung Jahwes interpretieren will, und zwar

²⁵ N. Lohfink, *Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gen 15* (SBS 28; Stuttgart 1967). Der vorjahwistische Ansatz ist in Frage gestellt, falls einer der folgenden Punkte sich nicht durchhalten läßt: 1. daß die Parallelen zu 15,7 aus H älterer Predigtsprache entstammen; 2. daß der in 15,7 anklingende Dekaloganfang schon im 10. Jh. denkbar ist; 3. daß die Tierreihe in 15,9 alt ist. Für eine Datierung vor J spricht – falls vorausgesetzt wird, daß das Kapitel nicht einfach fortlaufender Text von J sein kann – nur, daß Gen 24,7 es als dennoch zu J gehörig vorausgesetzt. Ist diese Passage nicht von J, dann ist kein Grund gegen einen nachjahwistischen Ansatz vorhanden. Allerdings wäre eine Zeit zu benennen, in der zum Beispiel die Keniter unter jene Völker Kanaans gezählt werden konnten, deren Land Israel übergeben wird.

durch einen allgemein für Eidablegungen üblichen Ausdruck. Die dt/dtr Sprache hätte zunächst und fast überall im Blick auf die als Eid aufgefaßte Väterverheißung eine andere Sprachmöglichkeit aufgegriffen, nämlich das Verb שבע *nif*. Das tat vermutlich vor ihr, im Blick auf Gen 15, schon Gen 24,7, und dort in Gen 24,7 mag die dt Sprache sich inspiriert haben. In der Spätgeschichte des dt/dtr שבע *nif* kommt in einer Erweiterung dieser Sprachmöglichkeit dann in einigen seltenen Fällen auch das Wort ברית wieder in den Zusammenhang hinein.

c) Wenn man Gen 15 nicht früh datieren und so in der entfernteren Vorgeschichte der dt Theologie plazieren zu können glaubt, spricht eigentlich vieles eher gegen einen Zusammenhang mit der dt/dtr Welt. Man denke nur in Gen 15,18 selbst an den, weil nicht zur üblichen dtr Formel passend, meist hinauskonjizierten „Strom Ägyptens“ (נהר מצרים), oder an die in den dtr Völkerlisten niemals vorkommenden Namen in 15,19.

Zusammen: Gen 15 ist viel zu einmalig, als daß man den Text einfach in die dt/dtr Literatur einfügen könnte. Man könnte ihn höchstens auf die soeben geschilderte Weise als einen der Basistexte ansehen, von denen aus die deuteronomische Schule ihre Theologie und ihre Sprache entwickelt hat, ohne daß dieser Text selbst schon eigentlich zu ihr gehörte.

(11) Von Dtn 7 aus wendet sich P. *Dtn 5 und speziell dem Dekalog* zu (77–102). Ich würde heute nicht mehr vertreten, daß Dtn 5 und Dtn 6 einen einzigen Text darstellen²⁶. Auch daß der Dekalog in Ex 20 nicht zu den alten Quellen gehört und dort erst in Abhängigkeit von Dtn 5 eingefügt wurde, ferner, daß der Dekalog nicht einfach nach dem hethitischen Vasallenvertragsformular gebaut ist, bildet keinen Streitpunkt. Eine Frage, die P. nicht zu sehen scheint, ist, ob der jetzt in Dtn 5,6–21 sei es im MT, sei es in der LXX bezeugte Dekalogtext in allem identisch sein kann mit dem, der ursprünglich in Dtn 5 gestanden hat: einiges in 5,12 und 5,16 spricht dagegen, und das erschwert die Gesamtdiskussion²⁷. Wirkliche Schwierigkeiten habe ich mit P.s Hypothese für die Entstehung des Dekalogs, bzw. seines ersten Teils. Er sieht darin ein in der levitischen „Predigtätigkeit“ gewachsenes „Konzentrat“ des Denkens der frühen Phase der dt Bewegung. Ein „spät-dt oder früh-dtr

²⁶ In meinem „Hauptgebot“ habe ich hier eine literarkritische Tragweite der chiasmischen Gestaltung am Kapitelübergang postuliert, die ihr nicht zukommt. Diese Gestaltung selbst ist allerdings vorhanden, und man muß, wenn man meine damalige Folgerung ablehnt, keineswegs die Augen vor dem Faktum selbst zumachen. Es muß nur eine andere Erklärung finden.

²⁷ Mein Aufsatz „Zur Dekalogfassung von Dt 5“, *BZ* 9 (1965) 17–32, wird von P. nicht erwähnt.

Kreis“ (der ihm in Dtn 5 einen Rahmen gab) hat in ihm dann die „besondere Bundesgrundlage“ gesehen (101). Entscheidend für den Nachweis dieser durch die Ausformulierung des Dekalogs geschehenen Kehre in der Geschichte der dt Bewegung, von einer Verheißungs-*ברית* zu einer Gebots-*ברית*, ist einerseits die Frühansetzung des Mittelstücks von Dtn 7, andererseits jetzt hier bei der Behandlung des Dekalogs der Versuch einer Sprachstatistik, aus der hervorgehen soll, daß der Dekalogsanfang aus vorgegebenen dt Einzel-elementen zusammengesetzt worden ist und vorgängig zur schon entwickelten frühen dt Sprache nicht gedacht werden kann (83–86). Ich möchte diese Statistik demnächst in einer eigenen Veröffentlichung diskutieren. Deshalb jetzt nur das Ergebnis der dortigen Analyse: Es handelt sich um eine nur an den Einzelwörtern orientierte Betrachtung, die weder die Schichtenzugehörigkeit der Belege noch die Textstruktur an Stellen, wo die Belege sich häufen, genau genug ins Auge faßt. Gerade letzteres ist entscheidend: Es gibt im dt/dtr Schrifttum eine Reihe von kommentierenden Paraphrasen zum Dekaloganfang. Sie setzen den Dekalog voraus und werden nicht etwa von ihm vorausgesetzt. Nimmt man die in ihnen gehäuften Belege einzelner Wörter des Dekaloganfangs aus der Statistik heraus, dann entsteht ein verändertes Gesamtbild, und man kann nicht mehr sagen, der Dekalog stelle die Summation einer inner-dt Denk- und Sprachentwicklung dar. Er hat in der Tat für die ältesten Schichten des Dtn noch keine prägende Bedeutung gehabt. Aber dann ist er nicht aus ihren Sprachelementen zusammengewachsen, sondern offenbar von außen herangebracht worden und hat von da an wesentlich das dtr Denken und Sprechen bestimmt.

(12) P. behandelt dann *Dtn 26,16–19*, obwohl dort das Wort *ברית* nicht vorkommt (102–115). Nach seinen Angaben zwingt ihn die Bedeutung, die Gerhard von Rad diesem Text gegeben hat, dazu (102)²⁸. Es geht um die „Bundesformel“. Als volles Phänomen sieht man sie wohl nur, wenn man auch den meist mit ihr verbundenen Hinweis auf die Beobachtung des Gesetzes durch Israel mithinzunimmt. Dann ist das, was der Satz „Jahwe wird Israels Gott, Israel wird Jahwes Volk“ ausdrückt, eine Setzung durch

²⁸ Im gleichen Jahre wie P.s Buch erschien mein Artikel zu Dt 26,17–19 (vgl. oben Anm. 12). Da ein Vergleich leicht die Differenzen erkennen läßt und ich mich durch P. eigentlich nicht veranlaßt fühle, irgendetwas wesentliches an meinen Ausführungen zu revidieren, kann ich mich hier kurz fassen.

Jahwe, sein Anteil am „Bund“, während der Anteil Israels die Verpflichtung auf die Beobachtung des Gesetzes ist (und nicht etwa die Wahl Jahwes zu seinem Gott oder eine eigene Entscheidung, Jahwes Volk sein zu wollen). Diese Gesamtstruktur liegt auch in Dtn 26,17–19 vor. P. entfernt, weil er das nicht sieht, literarkritisch Falsches aus der Hauptschicht – nämlich alle Aussagen über die Verpflichtung Israels zur Gesetzesbeobachtung (103). Die Deutung des Textes hängt ferner an der Übersetzung von אָמַר *hif.* Leider hat P. dafür nicht den Aufsatz von T. C. Vriezen herangezogen, der das Problem plausibel löst²⁹. Unter diesen Voraussetzungen konnte P. auch die Rechtsstruktur, die in Dtn 26,17–19 zur Deutung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel benutzt wird, nicht in den Blick bekommen. Es ist, von uns am ehesten zugänglichen politischen Vertragswesen her formuliert, nicht die Rechtskonstruktion von Vasallenverträgen, sondern die von paritätischen Verträgen. Sie ist allerdings sekundär daraufhin abgewandelt, daß es sich keineswegs um gleichgestellte Partner handelt und die Souveränität Gottes voll gewahrt bleibt. Im ganzen ist es eine beachtenswerte Variante jener „Bundestheologie“, die sich eher an die Form von nichtparitätischen Verträgen anlehnt. Aber damit sind wir im Bereich der nicht ans Wort בְּרִית gebundenen dt oder dtr „Bundestheologie“. Die Frage, ob Dtn 26,16–19 zusammen mit anderen Hauptteilen des Buches so, wie G. von Rad es meinte, direkt ein älteres und regelmäßig vollzogenes Ritual spiegelt, wird P. zu Recht mit Nein beantwortet haben. Allerdings könnte eine in 2 Kön 11,17 kurz sichtbar werdende Zeremonie doch auf indirektere Weise im Hintergrund stehen. Denn mindestens eine Vorläufergestalt der „Bundesformel“ scheint bei der damaligen und vielleicht auch bei anderen Königsintronisationen vorgekommen zu sein. Ich halte den Grundtext von Dtn 26,17–19 erst für dtr. Dies hängt ein wenig an der Datierung des Verses 7,6, welchen die Rückverweisformeln in 26,18 und 19 voraussetzen scheinen, und an der vorausgesetzten Mosefiktion und kann hier nicht weiter begründet werden.

(13) In der anschließenden Diskussion von Dtn 31,9–13 (115–128) geht es P. um den Aufweis, daß man aus diesem Text kein altes „Bundesfest“ entnehmen darf. Hier stimme ich ihm zu,

²⁹ T. C. Vriezen, „Das Hiphil von 'amar in Dt 26,17–18“, *JEOL* 17 (1964) 207–210. Die Begründung, die P. bei A. S. van der Woude vermißt (110f), findet sich bei Vriezen, den dieser ja aufgreift, durchaus.

und wenn er durch einen gegen seinen Sinn im ursprünglichen Zusammenhang verwandten Zitatfetzen mich gewissermaßen zum als ersten zu nennenden Vertreter einer solchen Auslegung von Dtn 31,9–13 zu machen scheint, fällt das auf ihn zurück³⁰. Unter dem Personal, das nach Dtn 31,9–13 bei der alle 7 Jahre stattfindenden Tora-Verlesung tätig wird, hat P. allerdings die „Ältesten Israels“ übersehen. Vielleicht wäre es auch gut gewesen, nicht nur die Theorien vom „Bundesfest“ zurückzuweisen, sondern auch eine eigene Theorie für die Zeit und die Art der in dem Text gespiegelten Praxis zu entwickeln. Oder sollte es nur eine niemals, selbst von Joschija ab nicht praktizierte literarische Theorie gewesen sein? Es klingt fast so, wenn P. am Ende die Begriffe תורה und ברית als „klassische Beispiele für akultische Begriffsbildung und -erweiterung“ bezeichnet (128). Das scheint mir nun wieder falsch zu sein.

(14) Ein *Blick zurück auf P.s Behandlung der „deuteronomischen“, also vor-deuteronomistischen Schicht des Dtn* ergibt das Bild einer gewissen Verlegenheit. In Dtn 26,16–19 fehlt P.s Leitfossil, das Wort ברית, und der Text dürfte erst dtr sein. Das ist Dtn 31,9–13 zugegebenermaßen, und, wenn es einen tatsächlich geübten festlichen Brauch spiegelt, dann nur einen, der nach Joschijas Bundesverpflichtung liegt. Die Entstehung des Dekalogs setzt P. erst an die Grenze zwischen dt und dtr Zeit, und die Benutzung des Wortes ברית für den Dekalog ist nach ihm nicht eher anzunehmen. Hier scheint mir einiges anders zu liegen, doch führt das dann in Bereiche zurück, die nicht mehr als dt nachweisbar sind. Die Benutzung des Wortes ברית für die Landverheißung an die Patriarchen, die P. für ein frühes Stadium der dt Bewegung beansprucht, scheint mir eher eine durch und durch spät-dtr Erscheinung zu sein. Was bleibt für eine „deuteronomische Bundestheologie“? Unter den Aspekten, die für P. gelten: Nichts.

Legt man Wert auf das Wort „Theologie“, würde ich das auch voll unterstreichen. Der Entwurf einer *Bundestheologie* ist frühe-

³⁰ S. 115, im ersten Satz des Abschnitts. Die Aussage, ich nehme in Dtn 31 „Versumstellungen“ vor (116), ist unzutreffend. Vielleicht basiert sie auf meinem Aufsatz „Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69–32,47“, *BZ* 6 (1962) 32–56, 49 unten, wo in einer tabellarischen Übersicht nach der letzten Korrektur einige Verwirrung in die Versangaben hineinkam. Doch diese Verwirrung ist als solche offensichtlich und kann auch von den danebenstehenden Längenangaben her leicht korrigiert werden.

stens deuteronomistisch. Ferner ist das Wort ברית in dt Texten anscheinend nicht aufzufinden. Dafür, daß es vielleicht in anderen älteren Bereichen der textlichen oder rituellen Darstellung des Gottesverhältnisses eine Rolle spielte, gibt es dagegen Anzeichen. Ferner dürfte die ältere, vor-dtr und noch nicht vom Dekalog geprägte Schicht des dt Gesetzes eine Jerusalemer Weiterentwicklung des sog. „kultischen Dekalogs“ gewesen sein, der uns in einer älteren Form in Ex 34 zugänglich ist. Er ist dort als ברית gedeutet, und wenn man im Augenblick einmal von Ps späterer Behandlung dieses Textes absieht, könnte eine Idee von „Bund“ doch schon von früh an mit dem Text verbunden gewesen sein. Man kann auch die Frage stellen, ob dieser Text nicht schon kultisch gebraucht wurde, ehe er in die Sinaierzählung eingesetzt wurde. Und man kann fragen, ob das Verbot von Vertragsverhältnissen zu Nicht-Israeliten zusammen mit Jahwes Alleinverehrungsanspruch nicht doch eine Vorstellung von Israels Bindung an Jahwe voraussetzt, die so etwas wie ein exklusives Lehnsverhältnis impliziert. Ich würde für all dies nicht das Wort „Bundestheologie“ gebrauchen, wohl aber könnte man von Bundesvorstellung, vielleicht sogar auch von Bundeszeremonien und Bundesdokumenten sprechen. Man müßte das alles auch mit viel größerer Vorsicht tun, als es in letzter Zeit geschah. Aber die dtr Bundestheologie wäre dann nicht mehr vom Himmel gefallen und trotzdem zugleich noch eine Neuheit und eine erhebliche Denk- und Sprachleistung gewesen. Der frühe dt Text jedoch hätte noch nichts Eigenes beigetragen, er wäre an anderem interessiert gewesen, vor allem an der Kultzentralisation und an der Hereinholung sozialer Dimensionen in das auszubauende alte Dokument.

(15) Ich möchte hier noch eine andere Bemerkung anschließen. Nicht nur, aber vor allem im Zusammenhang mit der „dt“ Bundestheologie denkt P. ständig eine dt „Bewegung“ mit, ja setzt sie voraus. Ohne sie wären manche Darlegungen kaum noch schlüssig. Oft ist es auch die „*levitische Predigt*“. P. weiß das im Schwebezustand zu halten. Man kann etwa lesen: „die dt Prediger . . . wer auch immer sie waren“ (283). Aber im Grunde funktioniert die Logik des Buches nur, wenn es diese „Prediger“ gab, diese „theologisch und homiletisch aktive Bewegung, aus der die dt Literatur erwuchs“, mit ihrem „sicher nicht von heute auf morgen entstandenen, wohl aber sorgfältig einsetzbaren“ Kerygma (221). Es muß „gewiß“ eine „das Dt schaffende und geleitende Predigttradition“

gegeben haben, „älter und vor allem auch weiträumiger als ihr kodifizierter Niederschlag im Dt“ (31 f). Diese predigend durchs Land ziehenden Leviten sind ja auch seit mehreren Jahrzehnten gut in die Ideenwelt der Alttestamentler eingeführt. Aber hat es sie wirklich gegeben? Ist die „levitische Agitation“ (A. Bentzen) die einzige Erklärungsmöglichkeit für das deuteronomische Phänomen, das uns ja nur als ein literarisches Entgegentritt? Vielleicht handelt es sich hier bezüglich der dt/dtr Literatur ebenso um eine „allfällige Verstehens- und Einordnungschiffre“, wie es vor P.s Buch die Rede vom „Bund“ gewesen sein soll. Sollte jemand eines Tages ein Buch schreiben, in dem ihr der Boden unter den Füßen weggezogen wird und dann zum Beispiel plötzlich die höhere Beamtenschaft oder Priesterschaft in Jerusalem oder im Exil mitsamt ihren hochgebildeten Schreibern recht kalkulierend und punktuell hinter den dt/dtr Literaturwerken steht, könnte manches noch einmal ganz anders aussehen. Hat Moshe Weinfeld inzwischen nicht schon ein ganz gutes Plädoyer für eine solche Sicht der Dinge vorgetragen?³¹

(16) Aus dem restlichen Buch möchte ich nur noch einige ausgewählte Punkte erörtern. Im Kapitel über das „Bundesschweigen“ der Propheten überzeugt mich die Behandlung von *Hos 8,1* nicht (146–149). Die entscheidende Überlegung ist zirkulär: Weil die „Heimat für Wortgebrauch und Aussage“ von *Hos 8,1 b* „bestimmbar“ ist (146), nämlich als deuteronomistisch, kann dieser Halbvers nur einer dtr Redaktion des Hoseabuches angehören. War denn bei der früher geschehenen Bestimmung der „Heimat für Wortgebrauch und Aussage“ der Beleg im Hoseabuch berücksichtigt worden? Wo redet Dtr eigentlich von „Jahwes“ Tora, wie *Hos 8,1* es tut? Ich kenne nur vier Belege: 2 Kön 10,31 ist aber möglicherweise quellenhaft, in 2 Kön 17,13 könnte auf vorhandene Prophetenbücher, vielleicht sogar auch das des Hosea, angespielt sein, in 2 Kön 17,34.37 wird in einer dtr recht ungewöhnlichen Weise und in einem vermutlich schon nach-dtr Text das Wort תורה mitten in eine Reihe mit anderen Ausdrücken für „Gesetz“ gestellt, und vermutlich ist der Dekalog gemeint. Sonst ist in der dtr Sprachregelung das Wort תורה stets mit Mose, nie mit Jahwe verbunden. Das subsidiäre

³¹ M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford 1972).

Argument, „Wortgebrauch und Aussage“ von 8,1b seien „dem Propheten Hosea fremd“, steht nicht auf festen Füßen³².

(17) Das Kapitel über die Bundestheologie in der Sinaiperikope ist eines der anregendsten im ganzen Buch. Wenn man von Ex 34, das ich weiterhin im Hauptbestand als Teil von J betrachte, absieht, ist P. sicher mit seiner Hauptthese im Recht, daß die ältere Sinaitradition kein Gesetz und keinen Bund kannte. Im ältesten Stadium war sie sicher reine Theophanietradition. Doch gerade wenn man sich, und sei es zunächst nur hypothetisch, auf P.s Gesamtduktus einläßt, kommen auch wieder manche Fragen. Zwei seien kurz angedeutet. Die erste betrifft *Ex 19,3–8*, aber auch *Ex 24*.

Zunächst: Ist es so sicher, daß alles, was in der Sinaiperikope nicht priesterschriftlich ist, auch vor-priesterlich sein muß, wie P. doch anzunehmen scheint? Könnten hier nicht auch schon die Pentateuchredaktion oder Bearbeiter aus deren Umkreis am Werk gewesen sein? Die Frage stellt sich ernsthaft für 19,3–8, dessen terminologische Nähe zu sehr verschiedenen nachexilischen Schriftbereichen P. mit Recht betont hat (169–175): „Spät-dtr, priesterliche und exilisch-prophetische Strömungen gehen durch diese Proklamation hindurch“ (175). Man könnte dies noch verstärken. Ist der Sprachstil nicht schon eine Verschmelzung von dtr und priesterlicher Diktion? Ist die Auflösung des dtr *עם קדוש* in die Doppelgröße *קדוש וגוי קדוש מלכת כהנים* nicht *in nucleo* eine Definition der Verfassung der späten Jerusalemer Tempelgemeinde: Von Priestern ausgeübte Herrschaft und heiliges Staatsvolk?³³ Der Text in sich könnte also durchaus nachpriesterlich sein. Vielleicht ist er erst deutend an den Anfang der Sinaiperikope gesetzt worden, als auch die priesterschriftliche Sinaiperikope entweder eingefügt wurde oder es sogar schon war. Dann wäre die *ברית* von 19,5a vielleicht die aus Gen 17, und die neue, zugesagte Setzung Gottes wäre die in Ex 6,7 angesagte Aufgipfelung dieser *ברית*: *ולקחתי אתכם לי לעם*. Doch, so bedingungslos sie ursprünglich verheißen war, sie wäre jetzt zugleich

³² Dazu vgl. jetzt R. Kümpel, *Die Berufung Israels. Ein Beitrag zur Theologie des Hosea* (Diss. Bonn 1973) 93–104. Die dort entwickelte These, Hosea selbst habe die Idee einer *ברית* Jahwes mit Israel erstmalig gefaßt, läßt sich aus den Texten allerdings kaum erheben.

³³ Ich setze hier eine semantische Deutung des Ausdrucks voraus, die letztlich von W. Caspari herkommt und die P. in den von ihm zitierten Aufsätzen von W. L. Moran und G. Fohrer zu der Passage vorliegen hatte. Sie hätte genau in seine Auslegung gefaßt.

unter die Bedingung des Hörens auf die Stimme Jahwes in den Geboten und Gesetzen, die bald folgen werden, gestellt: **אם-שמעו** (19,5a) **תשמעו בקלי**.

Bei dieser Deutung wäre dann 19,7f auch nicht einfach eine Doppelung zu 24,3 und 24,7, Glied einer dreifachen „Wiederholung“, die „nur die Einheitlichkeit der Sinaiperikope aufs empfindlichste“ „stört“ (192). Es wäre innerhalb eines Handlungsablaufs, bei dem es am Ende zu einer neuen **ברית** kommt, das erste **ברית**-Angebot mitsamt Vorverhandlung³⁴, dem die Vorlage der neuen Texte folgen würde (Dekalog und „Bundesbuch“), die nach ihrem Inhalt in 24,3 akzeptiert und aus der dann geschriebenen **ברית**-Urkunde beim formellen Bundeschluß in 24,7 natürlich noch einmal zeremoniell verlesen und mit Zustimmung bedacht würden. Dies ist natürlich eine redaktionelle Intention. Aber nach P. selbst hatten diese Texte von der dreifachen Befragung und Zustimmung des Volkes niemals eine frühere, von diesem Zusammenhang unabhängige Existenz. Hier haben daher keineswegs Redaktoren „durch ihre Eingriffe eine ursprüngliche Überlieferung zerhackt“ (192). Sie haben durch die Einführung eines für zwischenmenschliche Vertragsabschlüsse durchaus normalen Handlungsablaufs die schon vorhandenen und neu hinzugekommenen Elemente aus früheren Texten miteinander verbunden und in einen einheitlichen Deutungszusammenhang gebracht. Die Abfolge „neues Vertragsangebot an einen alten Vertragspartner – Verhandlung über den neuen Vertragstext – feierlicher Vertragsabschluß“, bei der dreimal die jeweils fällige Zustimmung des Vertragspartners erfragt wird³⁵, stellt, sobald sie narrativ zur Deutung der Beziehung „Gott – Volk“ verwendet wird, als solche ein Stück höchst reflexer „Bundestheologie“ dar, auch wenn das Wort **ברית** nur an bestimmten Punkten er-

³⁴ P. macht es sich wohl schwerer als nötig, wenn er in 19,7.8a ein „Gelöbnis des Volkes“ sieht (165f). Es ist schlichte Zustimmung in einer Phase des Ablaufs, wo noch lange nicht geschworen und gelobt wird.

³⁵ Die Vorphasen vor einem feierlichen Vertragsabschluß waren oft noch viel komplizierter. Auf jeden Fall muß man aber Verhandlungen und Einigung über den Vertragstext und feierliche Beschwörung des Vertrags auseinanderhalten. Auch wenn viele unserer Informationen über diese Dinge um viele Jahrhunderte, ja um mehr als ein Jahrtausend älter sind als die hier diskutierte Textschicht des Buches Ex, können wir damit rechnen, daß die Bräuche und Ablaufmuster sich mit nur unwesentlichen Variationen durchhielten. P. mag sich schütteln – aber ich betrachte weiterhin als die sachlich interessanteste Parallele zu Ex 19,4–6 die Ermunterung zur Vertragstreue in einer

scheint: für die schon existierende Beziehung, für die Bezeichnung der Urkunde und für das beim Abschluß versprengte Opferblut. Es ist späte und redaktionelle Theologie. Als solche ist sie nicht hilfreich für jemanden, der unbedingt schon in den frühen Stadien der Sinaitradition den „Bund“ finden möchte. Insofern mag es für P. enttäuschend sein. Aber indem er die Zusammenhänge, und seien sie auch nur redaktionell, nicht voll erfaßte, ist er sicher dem jetzigen biblischen Text mit seiner stark bundestheologischen Prägung nicht gerecht geworden. Für die gleiche redaktionelle Sinnebene frage ich mich, ob man nicht doch auch Ex 24,9–11 im Endeffekt als „Bundesmahl“ bezeichnen muß. Um den Text von 24,3–8 ist diese Erzählung vom Aufstieg Moses und der Ältesten, ihrem Sehen Gottes und ihrem Mahl vor ihm eher herumgelegt worden, als daß sie schon immer parallel zu dessen Kern gestanden hätte oder von ihm aufgespalten worden wäre.

(18) Am schwächsten scheint mir bei der Diskussion der Sinaitripkopte die Behandlung von *Ex 34,10–27* zu sein (216–232). Die These ist, hier liege dt Bundestheologie aus dem 7. Jahrhundert vor, im Sinne einer Variante dessen, was auch in den frühen Schichten des Dtn stehe. Um sie beweisen zu können, müßte natürlich diese „dt“ Bundestheologie erst einmal aus dem Dtn und besser auch noch darüber hinaus als existent bewiesen sein. Ist sie es wirklich, wenn das bisher kritisch Gefragte im Recht ist? Außerdem aber müßten sicher andere und viel sorgfältigere Vergleiche zwischen *Ex 34* und seinen Paralleltextrn nicht nur in Dtn 7, sondern auch in Dtn 12–16 (und dazu in *Ex 23*) angestellt werden. Was in dieser Hinsicht etwa auf S. 220, A. 1–3, geboten wird, kann sich für jemanden, der genauer zusieht, in vielen Fällen eher gegen P.s These wenden. Nach meinen eigenen Vorarbeiten kann bei einem das Detail nicht scheuenden Vergleich nur herauskommen, daß der Text von *Ex 34* etwas anderes ist als einfach eine Variante oder ein Resümee dessen, was im Dtn steht. Auch die Interessenlage ist

schwierigen politischen Situation, verbunden mit dem Angebot der Ausstellung eines neuen, weiteren Vertrags, die uns in einem Brief Suppiluliumas von Hatti an den König Niqmadu von Ugarit auf akkadisch erhalten ist, mit einer ganzen Reihe von Form- und Vokabelentsprechungen. Vgl. *PRU IV,1* Nr. 17.132 (S. 35–37). Auf diesen Brief eines Großkönigs an seinen Vasallen (der, wohlgemerkt, nicht selbst ein Vertragstext ist) hat W. L. Moran schon in den ausgehenden fünfziger Jahren seine Studenten aufmerksam gemacht, wenn er *Ex 19,3–8* analysierte.

anders. Ich insistiere beileibe nicht auf derjenigen der Landnahmezeit. Damit mag ich zu weit gesprungen sein. Aber wenn das nicht sein muß, sind wir noch nicht notwendig im 7. Jahrhundert und bei der dt Bewegung selbst. Ich bringe für die Notwendigkeit genaueren Zusehens nur ein einziges Beispiel, gleich den ersten Vers, *Ex 34,10* (216–219).

Mit Recht wird *הנה אנכי כרת ברית* als eidliche „Verheißung“ interpretiert (obwohl dadurch nicht jegliche theologische Rede vom „Bund“ ausgeschlossen wäre). Da das nach dem hier längst P.s Buch beherrschenden Schema nicht deuteronomistisch ist (das wäre *ברית* als Gesetz), sondern deuteronomisch, steht am Ende die Folgerung: „Dtn 7 samt seiner Vorgeschichte im ‚Väterbund‘ . . . stehen hier Pate“ (219). Sie tun es, schon rein von der Formulierung her, gerade nicht³⁶. Erst recht nicht, wenn die Verwendung des Wortes *ברית* in der Rede des Dtn von der Landverheißung an die Väter, wie oben gezeigt, eher einer dtr Spätschicht angehört.

Zum Rest von 34,10 (ich sehe von der Diskussion des Ausdrucks *גד כל-עמך* ab) findet sich, ohne weitere Belege, die Charakterisierung: „das dt Kerygma Wort für Wort!“ (218). Was ergibt eine nähere Überprüfung?

Die ersten beiden Wörter sind *אעשה ונלאת*. Weder die Gesamtwendung noch das Nomen allein finden sich sei es in dt, sei es in dtr Schichten. Es sei denn, man denkt an *Jos 3,5* und *Ri 6,13* – doch diese Belege wären dtr, und meist werden sie den Quellen zugeteilt. Dagegen handelt es sich um einen Ausdruck, der vermutlich an einer Schlüsselstelle des Jahwisten steht, in *Ex 3,20*, also innerhalb des Buches *Ex* eigentlich in ältere Zeiten und in einen von P. für die Sinaiperikope stark zurückgedrängten literarischen Zusammenhang verweist³⁷.

Das Verb *נִיף* *nif* ist in der gesamten dt/dtr Literatur niemals belegt, *נִיף* *gal* steht nur im sicher spät-dtr Vers *Dtn 4,32*, und dort im Blick auf die Schöpfung, nicht auf Wunder in der Geschichte. Der Ausdruck *בכל-הארץ ובכל-המים* ist in der dt/dtr Literatur ebenfalls nicht nachweisbar. Die Rede vom „Sehen“ (*ראה*) des „Werkes Jahwes“ (*מעשה יהוה*) findet sich nur in den dtr Stellen *Dtn 3,24* und *Ri 2,7* (vgl. noch, mit *ירע*, *Jos 24,31*; *Ri 2,10*) und in *Dtn 11,3.7*. Von *Dtn 11,2–7* wäre wirklich noch nachzuweisen, daß der Text die frühe dt Phase

³⁶ Vgl. meine Ausführungen weiter oben zu *Dtn 7*. Nur *Gen 15,18* bliebe als denkbare Parallele übrig – doch gerade auch wegen dieses Sprachgebrauchs steht zur Debatte, ob man hier einfach einen früh-dt Text sehen darf. Was P., um die Probleme zu überwinden, auf S. 218 im Kleindruck schreibt, scheint mir philologisch etwas waghalsig. Es hat auch nicht viel Sinn, für *Ex 34,10* den Landverheißungseid von *Gen 15,18* heranzuziehen. Denn es handelt sich zweifellos um zwei verschiedene Verheißungen Gottes. Die Adressaten (um das Wort „Bundespartner“ zu vermeiden) sind verschieden, die geschichtliche Situation ist verschieden, der Inhalt der Verheißung ist es, bei allem Sachzusammenhang, nicht minder: einmal die Übereignung des Landes, einmal die Vertreibung der Völker.

³⁷ Man achte noch auf *בקרבו* in *Ex 3,20*, mit dem dann in *Ex 34,9* und *10* bezugsreich gespielt wird.

repräsentiert, und P. hat es nicht versucht. Direkt davor steht auch eine der beiden denkbaren Parallelstellen zum letzten noch zu besprechenden Wort, נִרְאָה, nämlich Dtn 10,21. Die andere ist 2 Sam 7,23, sie ist sicher dtr. Außerdem steht an beiden Stellen der Plural, während sich in Ex 34,10 der Singular findet. Ist das „dt Kerygma Wort für Wort“?

(19) *Jos 24,1–18* sieht P. nicht als einen dt/dtr erweiterten älteren Text. Zeitlich setzt er ihn in die dt, nicht in die dtr Phase der deuteronomischen Bewegung. Er spielt sogar mit der Möglichkeit, daß der Text schon bald nach dem Fall Samarias im Norden entstanden wäre (274–276). Diese „Frühdatierung“ kann er, da nach seinen eigenen Prämissen der Gedanke eines סֵפֶר הַתּוֹרָה erst von Joschija ab möglich ist, nur durchhalten, indem er – ohne spezifisch literarkritische Kriterien (Doppelungen, Widersprüche, Spannungen o. ä.), nur aufgrund des bekannten Typs „wissenssoziologischer“ Überlegungen – den wichtigen Text 24,25b.26a als spätere, dtr Erweiterung betrachtet (268–270).

Hätte P. mit dieser Ansetzung von *Jos 24* recht und müßte man andererseits so, wie mir scheint, die Texte des Dtn, die von einer Väter בְּרִית sprechen, nicht am Anfang der dt Bewegung, sondern eher spät-dtr einordnen, dann hätten wir innerhalb der Gesamtansicht P.s in *Jos 24* die älteste uns gegebene dt בְּרִית-Stelle, ja vielleicht die älteste Stelle überhaupt, die von einer בְּרִית Israels bezüglich Jahwes redet. Sie wäre eindeutig mit der Jahwe-allein-Forderung, dem Verbot der Fremdgötterverehrung, dem Ersten Gebot verbunden. Will man hier schon von „Bundestheologie“ sprechen, dann wäre die Bundestheologie im Alten Testament von ihrem Ursprung her eine Theologie des ersten Gebots, weniger, wie es bei P. erscheint, zunächst der Verheißung, dann des Gesetzes. Es wäre im übrigen ein „Erstes Gebot“, das sofort und ausführlich im geschichtlichen Handeln Jahwes zugunsten Israels fundiert worden wäre, genau wie es in kürzerer Gestalt im Dekalog geschieht.

Doch stellen sich angesichts der Ausführungen von P. zu *Jos 24* viele Fragen. Vor allem der Text in 24,2–13 wirkt wie aus Bruchsteinen zusammengesetzt. Ist die Literarkritik hier wirklich bei der falschen Adresse? Motive und Vokabeln im ganzen Text stellen Verbindungen zu mehreren Texten in Ri und 1 Sam her, die nicht nur einer dtr Hand zuzuteilen sind, sondern sogar wohl erst einer exilischen – P. selbst sieht die Zusammenhänge mit diesen Texten (244f, 255–259). Müßte man daraus nicht Folgerungen ziehen? Welche?

(20) *Im Rückblick:* Gegen P.s Beweisziel dürfte es eine Reihe von Texten geben, die zu einer Rückfrage hinter die „dt“ Bewegung zurück nach der Vorgeschichte der dtr Bundestheologie, wenn auch nicht *als* „Theologie“, zwingen. Seine These von einer frühen, „dt“ Bundestheologie, in der noch nicht das Gesetz, sondern die Landverheißung an die Patriarchen als ברית bezeichnet wurde, dürfte unzutreffend sein. Vermutlich gibt es in den „dt“ Schichten des Dtn keinen einzigen Beleg des Wortes ברית. Wenn „Bundestheologie“ an diesem Worte hängen sollte, gibt es sie dann dort ebenfalls nicht. Es gibt sie dann erst, sobald einmal der Verpflichtungsakt Joschijas vorausgesetzt werden kann und sich dtr Schichten zeigen. Im dtr Bereich wiederum scheint P. nicht genügend zwischen verschiedenen Schichten differenziert zu haben. Außerdem ist er im dtr Bereich dem Wort ברית semantisch wohl nicht gerecht geworden. Es dürfte häufiger nur das Fremdgötterverbot bzw. den Dekalog bezeichnen, erst in Randfällen das ganze Gesetz oder jegliche Form des Gotteswillens. Es ist auch keineswegs so zentral für die verschiedenen Gestalten der dtr Theologie. Da es auch innerhalb der dtr Schichten unterschiedliche Referenz haben kann – bis zu der auf die Väterverheißung in vermutlich schon priesterlich beeinflussten Spätschichten –, dürfte man es vielleicht doch nicht als einen Zentralbegriff der dtr Theologie betrachten. Vielleicht rückt es erst in der Priesterschrift in eine Zentralposition ein. Ist daher die Bezeichnung „Bundestheologie“ für das, was im Buch von P. untersucht wird, nicht vielleicht sogar irreführend?

Das alles gilt natürlich nur bei der von P. gewählten Engführung der Betrachtung, die sich fast durchgehend am Vorkommen des Wortes ברית orientiert. Würde man gerade die am Ende des Buches von P. so treffend charakterisierte Wechselwirkung zwischen assyrischer Kultur- und Religionsbedrohung und dt/dtr Kontrasttheologie dazu stärker in die ganze Diskussion hineinnehmen; würde man sich auch vom Vokabular und von den Formen dieser vom Gedanken des Eides und der Lehnstreue geprägten neuassyrisch-neubabylonischen Welt anzeigen lassen, was alles in die gleiche Vorstellungswelt gehört, dann käme man wahrscheinlich doch zu einer dtr, ja vorher auch zu einer dt „Bundestheologie“, und dazu vielleicht noch zu einer deutlicheren Vorgeschichte derselben. Das alles hätte dann doch mehr mit einer (selbstverständlich analogen) Übertragung zwischenmenschlicher Erfahrungen im personalen und rechtlichen Bereich auf das Verhältnis Israels zu seinem Gott zu tun, als P.

jemals – auch bei der von ihm angenommenen deuteronomistischen Bundestheologie – zulassen würde. Bei ihm ist ja letztlich gar nicht begründbar, warum er überhaupt das Wort „Bund“ noch verwendet. Man muß völlig vergessen, was es eventuell im Deutschen meint. Es steht nur noch als Übersetzungschiffre für ברית, und ברית bedeutet da, wo es in theologischen Gebrauch kommt, anfänglich „Verheißung“, später „Gesetz“ oder jeglichen Willen der Gottheit.

Vielleicht gab es in Israel doch einen religiösen Vorstellungszusammenhang, für den das deutsche Wort „Bund“ auch eine sinnträchtige Übersetzung wäre. Vielleicht gab es überdies vor den Propheten des 8. Jahrhunderts im Gottesverhältnis Israels doch schon etwas mehr als nur eine „natürliche Synthese zwischen Religion und Patriotismus“. Vielleicht gilt selbst „anfangs“ nicht einfach, was in der Bibel nur einmal in einer Argumentation nach außen und mit einem bestimmten Beweisziel so formuliert wird: daß Israel mit seinem Gott Jahwe keine andere Verbindung hatte „als Moab mit Kamosch“ (114).