
Bautch, Richard J. / Knoppers, Gary N. (Hg.): *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles.* Winona Lake: Eisenbrauns 2015. VIII, 452 S. 8°. Hartbd. \$ 64,50. ISBN 978-1-57506-356-0.

Besprochen von **Joachim J. Krause:** Tübingen/Deutschland,
E-Mail: joachim.krause@uni-tuebingen.de

DOI 10.1515/olzg-2017-0047

In seiner notorischen Polyvalenz ist und bleibt das Schlagwort Bund (*Covenant*) ein Brennpunkt, in dem unterschiedlichste Perspektiven auf die Geschichte, Literatur und Theologie des Alten Israel zusammenlaufen oder jedenfalls zusammenzulaufen scheinen. Von daher mag es erstaunen, dass gerade für die von vielfältigen Umbrüchen und literarischen Aufbrüchen gekennzeichnete Perserzeit (ca. 539–330 v.Chr.) – fachintern wird die Epoche, der biblischen Geschichtsdarstellung folgend, auch als nachexilische Zeit bezeichnet – bislang kein Versuch einer umfassenden Darstellung unternommen worden ist.¹ Insofern schließt der hier besprochene Band in der Tat eine eklatante Lücke (so sein Anspruch).² Wichtig und innovativ ist dabei vor allem, dass mit der in dieser Hinsicht bislang unterbelichteten Periode auch andere und neue Verwendungsweisen von Begriff und Konzept des Bundes in den Blick kommen.

Für L. Perlitt gehörte einerseits die hier in den Blick genommene Periode zur „Spätgeschichte“ der Vorstellung, die er in seiner Untersuchung „beiseite“ ließ,³ andererseits galt sein Interesse allein der Bundestheologie. Das schärfste Skalpell, mit dem er einer Forschung zu Leibe rückte, die die Vorsilbe „Bund-“ nicht für ein „spezifisches Phänomen“ verwendete, sondern als eine bei-

¹ Ein neuerer, ausweislich seines Titels der gesamten Zeit des zweiten Tempels gewidmeter Band setzt de facto erst bei den Belegen der hellenistischen Zeit und in Qumran ein: S.E. Porter und J.C.R. de Roo (Hg.), *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (JSJ. S 71), Leiden/Boston 2003.

² Zeitgleich erschien die in ihrem thematischen und historischen Fokus vergleichbar konzipierte, allerdings eher exemplarisch angelegte Sammlung von N. MacDonald (Hg.), *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism* (FAT II 79), Tübingen 2015.

³ L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 2.

nahe universal anwendbare hermeneutische Chiffre, war dabei die skeptische Frage, ob tatsächlich „die ‚Sache‘ vorhanden ist, wo der Begriff fehlt“.⁴ Sie stellt für die besagte „Spätzeit“ nicht mehr das zentrale Problem dar und wird in den Beiträgen nur punktuell virulent (dann freilich in ihrer ganzen Schärfe). Vielmehr drängt sich ob der Vielzahl ganz unterschiedlicher Verwendungsweisen nun das andere Problem in den Vordergrund, auf das ebenfalls bereits Peritt den Finger gelegt hat: was man – der Bibelwissenschaftler ebenso wie der biblische Tradent – eigentlich meint, wenn man „Bund“ sagt.⁵ Die Herausgeber gehen offensiv mit ihm um – indem sie die „striking diversity of ideas“ zum Programm erklären: „Covenant became a useful rubric by which early Judean writers explored divine-Israelite relations [...], the relationships between YHWH and Israelite leaders of yore [...], Israelite-foreign relations [...], and inner-Israelite relations [...]“ (1)

Diese Ausweitung des Blickwinkels ist nicht bloß berechtigt, in ihr besteht der materiale Mehrwert der Konzentration auf die Perserzeit. Zugleich verschärft sie nur die Problemanzeige, die als Caveat durch den Band begleitet (bzw. begleitet haben sollte): Dass es überall – dort, wo der Begriff ברית steht, nicht weniger als dort, wo er fehlt – konkret zu begründen gilt, mit welchem Recht ein Text oder Konzept mit der Vorsilbe Bund- apostrophiert wird, und was das bedeutet. Das ist den unterschiedlichen Beiträgen unterschiedlich gut gelungen.

Teil 1 *Pentateuch* besteht aus vier Beiträgen, den Auftakt macht J. Wöhrle mit *Abraham amidst the Nations: The Priestly Concept of Covenant and the Persian Imperial Ideology*. Aus den perserzeitlich angesetzten priesterlichen Hauptstücken in der Genesis – Gen 9 und 17 zuzüglich der priesterlichen Passagen in der Jakoberzählung – erhebt Wöhrle den Grundgedanken, auf dem das priesterliche Konzept des Bundes seiner Untersuchung zufolge ruht: Die Erde ist als frucht- und urbarer Lebensraum der Menschheit insgesamt gegeben, wobei jedem Volk ein bestimmtes Land – Israel das Land Kanaan – zugewiesen ist. Auf diese ihre Länder sollen sich Israels Nachbarvölker, personifiziert durch die Verwandten der Erzväter, beschränken, dort stehen dann aber auch sie unter der Verheißung von Bewahrung und Mehrung durch den Gott Abrahams. Indem es dergestalt die Möglichkeit friedlicher Koexistenz innerhalb eines multiethnischen Reiches beschreibt, gibt sich das priesterliche Konzept des Bundes in seiner der theologischen Aussageabsicht – Stichwort: „covenant of grace“ (23) – kom-

plementären politischen Funktion zu erkennen: als „an Israel-oriented adaption of the Persian imperial ideology“ (34).

Ebenfalls der priesterlichen Konzeption widmet sich A. Schüle in seinem anregenden Beitrag *The ‚Eternal Covenant‘ in the Priestly Pentateuch and the Major Prophets*. Nach Schüles Wahrnehmung weist die Rede vom Bund bei P die gleiche Logik einer Entwicklung („developmental trajectory“) „from universal to specific“ (44) auf, die für P insgesamt charakteristisch ist. Auf den Bund mit der Schöpfung (Gen 9), dessen Forderung der Fruchtbarkeit lediglich das verlange, was ohnedies in der Natur der Geschöpfe liegt, folge der Bund mit Abraham und seinen Nachkommen (Gen 17), der mit der Beschneidung eine Forderung erhebe, die zwar charakteristisch, nicht aber exklusiv für Israel ist, und schließlich der Bund mit denen, die am Sinai stehen (Ex 31) und von denen mit der Sabbatobservanz etwas gefordert wird, was im Unterschied zur Beschneidung als „a unique feature of emerging Judaism“ (47) angesprochen werden kann. Unter der Annahme, mindestens einen Grundbestand von Ex 31,12–17 P^S zuzurechnen, wäre das Bundeskonzept so in den drei großen Teilen des priesterlichen Pentateuch verankert: in der Urgeschichte, bei den Erzvätern und am Sinai. Verbindet man die drei Ankerplätze miteinander, erweist sich der priesterliche Bund „as a dynamic concept with a *telos*, namely, the Sinai revelation for Israel as God’s chosen people“ (48). Für diese Rekonstruktion kann Schüle ferner die bekannte Beobachtung ins Feld führen, dass an allen drei Stellen der Begriff ברית עולם Verwendung findet, bemerkt aber auch, was eher selten gesehen bzw. in seiner Konsequenz benannt wird, dass diese Formulierung – jedenfalls in Gen 17 und Ex 31 – mit einer dezidierten Forderung an den menschlichen Bundespartner verbunden wird. Damit stellt sich freilich, zumal im Licht der einschlägigen Begriffsverwendung bei Deuterocesaja, Jeremia und Ezechiel und der zumindest bei letzteren beiden belegten Erwartung eines grundlegenden Wandels der menschlichen Natur, die Frage, „what it is according to P that gives the covenant the potential of being eternally valid“ (53). Schüles Antwort: die entschiedene Separierung von Bund und Gesetz. P teile nicht die prophetische Erwartung neuer Möglichkeiten zur Erfüllung des Gesetzes. Vielmehr sei zu konstatieren: „P is adamant about the fact that, by definition, every covenant that God establishes is eternal and that it is beyond human reach to alter that.“ (55)

W. Oswald wendet sich mit *Correlating the Covenants in Exodus 24 and Exodus 34* dem locus classicus der alttestamentlichen Bundestheologie schlechthin zu, den Gottesbergtexten der Sinaiperikope. Sie in einem der

⁴ Alle Zitate ebd., 1–3.

⁵ Vgl. ebd., 3.

Perserzeit gewidmeten Band zu besprechen, ist gleichwohl, forschungsgeschichtlich betrachtet, keine Selbstverständlichkeit – sondern Teil der These. Oswald arbeitet eine vordeuteronomistische Gottesbergerzählung und deren deuteronomistische Bearbeitung heraus; erstere datiert er in die neubabylonische, letztere in die persische Zeit. Für diese Einordnung spricht die jeweils verfolgte Absicht. Indem die Gottesbergerzählung in Ex 24 von der öffentlichen Verabschiedung einer „Verfassung“ („constitution“, 63) durch die „Bürgerversammlung“ („polity“, „citizen“, 63) – Oswald lässt sich von den einschlägigen griechischen Analogien anregen – berichtet, schildert sie „the first attempt to establish a semi-autonomous citizen-state-like polity in post-Monarchic Judah“ (70). Demgegenüber spiegeln die deuteronomistische Komposition und der Spitzentext Ex 34 mit ihrer ausgeprägten Bundestheologie und einem „elaborate system of offices“ „a considerably advanced state of institutionalization“ (70). Oswalds Lesart der vorpriesterlichen Sinaiperikope, die mit deren politologischer Abzweckung einen sonst kaum je beleuchteten Aspekt der vielverhandelten Gottesbergtexte herausarbeitet, bewährt sich auch darin, dass sie auf eine alte Frage eine stimmige neue Antwort zu geben vermag: das Zusammenspiel der beiden Bundesschlüsse in Ex 24 und 34 dient der relativen Zuordnung von Bundesbuch und Deuteronomium.

Komplettiert wird die Untersuchung der Pentateuch-Belege von Th. Hieke, der sich dem Abschluss des Heiligtumsgesetzes widmet: *The Covenant in Leviticus 26: A Concept of Admonition and Redemption*. Der im Singular gehaltene Ober- und der zweiteilige Untertitel führen medias in res. Hieke erhebt in Lev 26 ein komplexes Bundeskonzept. Es besteht aus zwei Teilen, der in traditioneller Weise in Form von Segensverheißung (V. 3–13) und Fluchdrohung (V. 14–39) gegebenen „Mahnung“ („Admonition“, 76) und der endlichen „Errettung“ (V. 40–45; „Redemption“, 78). Dass diese Teile auch als „The Conditional Covenant“ (76) und „The Remembered Covenant“ (78) zusammengefasst werden können, wirft Licht auf ihr komplementäres Verhältnis. „God takes the responsibility and free will of human beings seriously and arranges even dramatic consequences“ (83). Aber eines will und wird er nicht tun: den Bund seinerseits brechen. Dessen versichert die Rede von Jhwhs Erinnerung an seinen Bund, die einen Neuanfang möglich macht. Indem Hieke die beiden Teile – zwei Seiten einer Medaille! – konsequent zusammenhält, gelingt eine treffende Auslegung des Textes, die der inhärenten Komplexität der hier vertretenen Bundestheologie gerecht wird. Ob die abschließend und eher freihändig unternommene „anthropologische“ Extrapolierung (Israel als „anthropological paradigm“,

86), derzufolge für alle Menschen gilt, was Jhwh hier seinem Volk verheißt, ebenso treffend vom Text her zu belegen wäre, bleibt freilich zu fragen.

Teil 2 des Buches ist überschrieben mit *Historical Books (Deuteronomistic History)*, er beginnt mit R. Achenbachs Aufsatz „*The Unwritten Text of the Covenant*“: *Torah in the Mouth of the Prophets*. Achenbach gewinnt seine Grundannahme aus der Ankündigung eines Propheten wie Mose im Deuteronomium: „Deut 18:15–18 thus opens the gate for covenantal texts that were not yet written but could be written by the scribes of prophetic scrolls in the future. Deut 18:15–18 is the gate to the new world of the unwritten message of the covenant based on oral torah teaching.“ (96) Wie die mündlichen Befehle des achämenidischen Großkönigs, heischt diese mündliche Tora unbedingten Gehorsam. Sie gilt „as true and valid as the word of God himself“, kann indes kontrolliert werden durch den Vergleich mit der schriftlichen Tora oder „the written covenant“ (beide Zitate 105). „[I]f the prophetic message will fail, this failure will lead to the conclusion according to the written torah in Deut 18:21–22.“ (105) Dies spielt Achenbach am Beispiel Jeremias – zugleich wohl dem *einzigen* Beleg, auf den sich die Hypothese mit der dort zu gewinnenden Plausibilität anwenden lässt – durch.

In seinem stärker theoretisch angelegten Beitrag *A Balancing Act: Settling and Unsettling Issues Concerning Past Divine Promises in Historiographical Texts Shaping Social Memory in the Late Persian Period* geht E. Ben Zvi der Rolle erinnerter göttlicher Verheißungen bei der Konstruktion und Aushandlung des gesellschaftlichen Gedächtnisses in der späten Perserzeit nach, wobei er sich auf die geschichtlichen Überlieferungen konzentriert. Seine Prämisse lautet, dass in dieser Frage der über dem semantischen oft vernachlässigte *pragmatische* Aspekt den Ausschlag gibt: „Promises, like any performative utterance, are nothing more but nothing less than a socially accepted practice, namely, promising [...] [T]his means that promising is to be understood within the social norms and the pragmatic understanding/s of ‚promise‘ and ‚promising‘ that exist in the relevant society.“ (111) Wenn, wie die Untersuchung ergibt, Versprechen per se nicht als dauerhaft (sondern „breakable“, 125) konzipiert und erinnert wurden, lässt sich eine Logik erkennen, welche *göttlichen* Versprechen „were more easily understood as breakable, which had to be seriously renegotiated and which, although conceptually were considered potentially breakable, were for all practical purposes imagined to be unbreakable or close to unbreakable?“ (125–126) Die gesuchte Logik findet Ben Zvi in den sozialen Kosten eines entsprechenden Bruchs. So könne „the transtemporal Israel that the literati construed within their discourse“ (126)

existieren und erinnert werden: in oder außerhalb seines Landes; mit oder ohne davidischem König auf dem Thron; mit oder ohne funktionsfähigem Tempel in Jerusalem; *nicht* hingegen anders als verbunden mit Jhwh als dessen Volk/Ehefrau/Sohn/Herde etc.; nicht ohne die Vorstellung von Jerusalem als Jhwhs Ehefrau/erwählte Stadt etc.; und verbunden mit letzterer nicht ohne die Existenz eines göttlich approbierten Tempels und Kult, ob als „shared mental image“ oder „built space in the ‚real‘ world“ (126). „Thus, promises associated with YHWH’s choice of Israel, Jerusalem and divine instruction [...] strongly tended to be pragmatically remembered as enduring and permanent. The cost of seriously and genuinely doubting whether these promises were or will be in effect in the future carried social and ideological costs too high for processes of shaping self-identity and social reproduction.“ (126.)

C. Edenburg beginnt ihren Beitrag *From Covenant to Connubium: Persian Period Developments in the Perception of Covenant in the Deuteronomistic History* mit der wichtigen, aber – auch in diesem Band – eher selten gestellten Frage nach einer genauen Definition des Gegenstands, die sie doppelt formuliert. Erstens, „what do we mean by ‚covenant‘ in the Bible?“ Zweitens, „how did Persian period scribes understand or construe the concepts embodied in the English term ‚covenant‘?“ (beide Zitate 132) Heuristisch hilfreich wäre, wie Edenburg mit Recht hervorhebt, weder eine zu breite Definition, dank derer sich das Konzept „here, there and everywhere“ finden lässt, noch eine zu enge, die „changes in signification that occurred over time“ zu verdecken droht (beide Zitate 133). Mit letzterer Abgrenzung ist auch schon das methodische Programm benannt: die diachrone Rekonstruktion der *Begriffsentwicklung*. Sei ברית vorexilisch in klarem Bewusstsein der vertragsrechtlichen Herkunft im Sinne von Vertrag und Loyalitätseid gebraucht worden, erfuhren Begriff und Konzept in der der Exilszeit eine Transformation in geschichtstheologischer Absicht. Davon zeuge das exilische deuteronomistische Geschichtswerk, indem es demonstriere, „how this divine treaty worked through history“ (134). In nachexilischer Zeit dann, und darauf liegt der Fokus des Beitrags, wurde das Konzept noch einmal neu interpretiert – indem es auf eheliche Beziehungen bezogen wurde (Edenburgs Beispiel: Dtn 22,13–29). Im Licht dieser Eingrenzung geben Texte wie Ex 23,20–33; 34,10–16 und Dtn 7,*1–6 einerseits, Jos 2; 6,22–25 und 9 andererseits einen zeitgenössischen Diskurs über Gruppenidentität und deren Grenzen zu erkennen. Im Blick auf letztere Texte, die Edenburg überzeugend als „inclusivistic“ (142) interpretiert, bleibt allerdings das Caveat zu beachten, dass von dem mutmaßlichen Thema Connubium anders als im Ruth-Buch gerade nicht die Rede ist.

Teil 3 *Prophecy* ist mit acht Aufsätzen mit Abstand der umfangreichste Teil der Sammlung. Er wird eröffnet von der Untersuchung *The Covenant in the Book of Jeremiah: On the Employment of Family and Political Metaphors*. Darin fragt D. Rom-Shiloni nach dem Spektrum von Bundeskonzeptionen in der Zeit unmittelbar nach der neubabylonischen Zerstörung Jerusalems. Im Jeremiabuch (bzw. beim Propheten; vgl. 160) sind solche, so ihre Grundannahme, in Form je eigenständiger Metaphern (bzw. Metaphernsystemen, „metaphoric worlds“, 154–155) greifbar. Deren prominenteste, „the political metaphor“, diene in erster Linie der Rechtfertigung Jhwhs angesichts der geschehenen Katastrophe (158). Damit aber werfe sie zugleich die Frage nach seinem künftigen Handeln auf: „Will God recommit himself to his people in another covenant relationship? What will be the nature of that covenant’s reinstatement?“ (159) Sie findet nach Rom-Shiloni zwei unterschiedliche, einander ergänzende Antworten in den beiden „family metaphors“ der Ehe und der Adoption (161 ff.). Werde anhand des Bildes der Ehe in Jer 2–3 retrospektiv gezeigt, dass „[t]he covenant relationship has indeed been terminated“, so eröffne das der Adoption in Jer 3,19–25 prospektiv die Hoffnung, dass „it may be possible to reestablish familial relationships of adoption“ (beide Zitate 160). Solch genuin theologisches Ringen mit „the ‚old‘ covenant pattern“ und nicht der viel verhandelte ‚neue Bund‘ sei, so Rom-Shilonis Fazit, „Jeremiah’s greatest contribution“ (beide Zitate 170). Im zweiten Beitrag zum Jeremiabuch, *Inner-Biblical Interpretation in the Redaction of Jeremiah 33:14–26*, konzentriert sich Matthew Sjöberg auf den Abschluss des sog. Trostbüchleins, zugleich das umfangreichste MT-Plus – so Sjöberg mit der Mehrheitsmeinung – gegenüber der kürzeren LXX-Fassung des Jeremiabuches. In detaillierter Diskussion wird die Verarbeitung literarischer Vorlagen nachgezeichnet, durch die Interpretation der dabei vorgenommenen Veränderungen die Datierung der Einheit in die Perserzeit begründet.

Breaking an Eternal Covenant: Isaiah 24:5 and Persian Period Discourse about the Covenant, unter diesem Titel analysiert J.T. Hibbard die Rede vom Bruch der ברית עולם im Kontext von Jes 24–27. Mit E. Bosshard-Nepustil geht er davon aus, dass dort Gen 6–9 reinterpretiert wird, weitet darüber hinaus aber mit D. Polaski den Blick für zusätzliche intertextuelle Bezugspunkte. Solche nimmt er selbst vor allem in vorausliegenden Entwicklungsstufen des Jesajabuches, nämlich in Jes 55,3 und 61,8, wahr. Den Zusammenhang der Belege deutet er als ‚Dämpfer‘: „Isaiah 24 tempers the enthusiasm about the existence of the ברית עולם and all that accompanies it [...]. It notes that *establishment* of the perpetual covenant must be balanced by

the possibility of its *abrogation*.“ (203) Diese Gefahr („risks inherent in a covenantally structured religion“, 206) werde in Jes 24, und darin liege das Spezifikum dieses Textes im Vergleich mit einhellig hochgestimmten Universalisierungstendenzen andernorts im Jesajabuch und der nachexilischen Literatur, mit dem Einbezug von Nicht-Israeliten („invitation to join the covenant people“, 206) verbunden.

„It would be easier to begin a discussion of the role of ‚covenant‘ within Joel if the word actually appeared“, spricht J. Nogalski das Problem, dem er sich stellt, gleich zu Eingang seines Beitrags offen an (211). Er tut dies, indem er nach *Presumptions of ‚Covenant‘ in Joel* fragt: Setzt die Darstellung, um in ihrer Aussageabsicht nachvollzogen werden zu können, „some type of covenantal concept“ (211) voraus? Sollte sich dies erweisen, wäre es in der Tat verfehlt, auf das Wort ברית zu starren. Alles hängt aber daran, wie – und das heißt vor allem: wie spezifisch – besagtes „covenantal concept“ definiert wird. Explizit unternimmt Nogalski dies zwar nicht. Aber sein Ansatz scheint auf in der Art, wie er mit der vielverhandelten Frage nach dem Fehlen einer ausdrücklichen Anklage umgeht. Mit D. McCarthy hält er fest: „Covenants of necessity imply obligations, and covenant obligations lead to stipulations of accountability.“ (215) So betrachtet, scheint es dann eben nicht l’art pour l’art zu sein, wenn sich etwa Joels Vorboten des *yom yhwh* wie die Verwirklichung der Fluchdrohung von Dtn 28 lesen. Wie Dtn 28–32 (217 ff.) und, aus anderer Perspektive, auch 1Kön 8 par. 2Chr 5–7 (221 ff.) weise Joel „a clear sense of cause-and-effect theology related to covenant fidelity“ (225) auf. Einen in der Grundidee ähnlichen Lösungsansatz verfolgt J. Kessler in *Curse, Covenant, and Temple in the Book of Haggai* – freilich ohne das Problem überhaupt benannt zu haben. Insofern ist der detaillierte (an sich allerdings kaum strittige) Aufweis, dass die Motivik von Hag 1,5–6.9–11 (vgl. auch 2,15–17) in einer Tradition etwa mit den Fluchsektionen in Dtn 28 oder Lev 26 steht (man beachte v. a. die besonders aus Sefire vertrauten Nichtigkeitsaussagen, ferner etwa die traditionelle Trias Korn – Wein – Öl), erst die notwendige und noch nicht die hinreichende Bedingung einer bundestheologischen Deutung (die Kessler mit der in Haggai virulenten Frage des Tempelbaus verbinden möchte). Zu zeigen wäre – und das versteht sich zumal im weiteren altorientalischen Traditionsraum, in dem Flüche in ausgesprochen vielfältigen Kontexten Verwendung finden, nun eben keineswegs von selbst –, dass diese Tradition *hier* im Dienst einer spezifisch bundestheologischen Aussage steht.⁶

R.J. Bautch nimmt sich mit *Zechariah 11 and the Shepherd’s Broken Covenant* einer der dunkelsten Stellen

der Hebräischen Bibel an, um durch eingehende intra- und intertextuelle Studien zu ihrer Erhellung beizutragen. Mit P. Redditt liest er sie im Kontext Deuterosacharjas, im Anschluss an R. Person und M. Boda, die Bezügen zu Jeremia bzw. Ezechiel nachgegangen sind, zieht er dabei Jer 11 und Ez 37, aber auch Jes 10; Neh 5 und 10 u.a.m. als Intertexte heran. Ebenfalls ein schwieriges Stück wählt E. Assis, wenn er *The Reproach of the Priests (Malachi 1:6–2:9) within Malachi’s Conception of Covenant* untersucht. Ausgehend von einer Gesamtinterpretation, nach der die Botschaft des Buches darin besteht, Adressaten im Jehud der Perserzeit angesichts gegenläufiger Wahrnehmung der bestehenden Gottesbeziehung zu versichern, und die Rede vom Bund in diesem Rahmen zu deuten ist, fragt Assis, welche Rolle die Anklage gegen die Priester in Mal 1,6–2,9 dabei spielt. Dazu betrachtet er die beiden Teile der Einheit (1,6–14 und 2,1–9) in ihrem Verhältnis zueinander. Die Zweiteilung spiegele die Doppelfunktion der Priester „as envoys of the people to God and as envoys of God among the people“ (285), der die doppelte Ausrichtung der Anklage entspreche. „The prophet maintains that the priests, having fallen short in their dual function as envoys, contributed to the widening rift in the covenantal relationship between the people and God.“ (285)

Die Sektion zur prophetischen Literatur wird beschlossen durch Ch. Mitchells innovativen Aufsatz *Achaemenid Persian Concepts Pertaining to Covenant and Haggai, Zechariah, and Malachi*. „If covenant as a concept had its origins in the form and substance of treaties, then when there is only one Great King, and no more treaties between vassals and suzerains, what kind of shifts might have happened to the concept of covenant during the period of Achaemenid rule?“ (291) Der so zugespitzten Ausgangsfrage geht Mitchell durch die Untersuchung *eines* einschlägigen persischen Konzepts nach: „The closest analogue under the Achaemenids to a system of vassals and overlords is the *bandaka* relationship (or bond) between the satraps and the king“ (295), das Mitchell im Kontrast zu früheren mesopotamischen Konzeptionen *vertraglich* geregelter Beziehungen profiliert als „built on a *personal* relationship“ (298, keine Hervorhebung im Original). Im Anschluss an M. Oemings Vorschlag, den Ausdruck עבד in Neh 9,36–37 als Analogon zu *bandaka* aufzufassen, prüft sie diese Möglichkeit zunächst für die Belege des Ausdrucks in Haggai und Sacharja. Mittels einer entsprechenden Deutung der ersten beiden Gottesknechtslieder in

⁶ Vgl. dagegen den konsequent vom *achämenidischen* Kontext her konzipierten Zugang in dem unten referierten Aufsatz von Ch. Mitchell.

Jes 42 und 49 schlägt sie dies dann auch für den „Boten des Bundes“ bei Maleachi vor.

Teil 4 *Wisdom Literature* wird eröffnet von zwei Beiträgen zum Psalter. In *The Psalms, Covenant, and the Persian Period* nimmt W.H. Bellinger Jr. die einschlägigen Passagen in Ps 44; 74; 79 und 89 in den Blick. Deren Datierung in die Perserzeit wird einleitend plausibilisiert und jeweils von den Texten her zu untermauern versucht. Dass jedenfalls für deutlich als solche ausgewiesene Klagen über die Zerstörung Jerusalems (310 ff.) das Datum 587 v. Chr. den Terminus post quem bietet, liegt dabei auf der Hand. Weniger offensichtlich ist im Einzelfall die im Titel bzw. der Fragestellung des Bandes angelegte engere Eingrenzung. Konsequenterweise nimmt Bellinger von einer eindeutigen Abgrenzung der perserzeitlichen von einer möglichen neubabylonischen Ansetzung Abstand (310). Der Schwerpunkt seines Beitrags liegt ohnehin anderswo. Bellinger fragt nach Ansätzen, den Fall Jerusalems zu verarbeiten, die er als „covenant exchange“ (311) beschreibt. Im Anschluss an R. Baultch nimmt er darin eine kreative Aneignung überkommener Tradition „for the sake of community identity in the face of diaspora“ (320) wahr. Mit *Poems, Prayers and Promises: The Psalms and Israel's Three Covenants* schließt C.J. Dempsey eine Auslegung von Ps 103; 105; 106 und 132 an. Auch diesen Durchgang begleitet die Frage, ob jeweils nach-exilische oder exilische Kommunikationssituationen voraussetzen sind. Ausdrücklicher als Bellinger spielt Dempsey im Zweifelsfall beide Möglichkeiten durch, wägt die Ergebnisse aber zumeist nicht gegeneinander ab. So fällt ihr Fazit allgemeiner als nötig aus: „The appeal to ‚covenant‘ becomes the blessed reminder that no matter where the people are or in what state or condition they find themselves, God will remember even when they do not remember“ (336–337).

Wie auch immer man sie datieren und interpretieren mag, jedenfalls bieten diese Psalmen Belege für das, was man Bundestheologie sensu stricto nennen kann. Aber Hiob und Kohelet? Dieser Herausforderung stellen sich die beiden folgenden Beiträge zur Weisheitsliteratur. Dem Hiobbuch widmet sich J.A. Grant in *When the Friendship of God Was upon My Tent: Covenant as Essential Background to Lament in the Wisdom Literature*. In nuce enthält dieser Titel bereits die These: dass nämlich „the concept [sc. of covenant] is essential for the argument of the book to make any sense at all“ (340). Entfaltet wird sie ausgehend von dem komparativen Befund, dass sich Hiobs Klage, bei aller Ähnlichkeit mit dem einschlägigen altorientalischen Vergleichsmaterial, darin wesentlich von diesem unterscheidet, dass der Protagonist den Verlust der *Beziehung* mit der Gottheit beklagt. Eine solche ist also

vorausgesetzt, ja, die Erwartung von „relationship with God – and, by implication, *covenant* relationship with God“ (341) gewinnt schlechterdings tragende Bedeutung. Wie das Zitat zeigt, identifiziert Grant dabei „relationship with God“ mit dem, was er, im Unterschied zu „the historic covenants“ (mit Noah, Abraham usw.), „covenant as a theological construct“ (beide Zitate 342) nennt. Konsequenterweise gebraucht er die Attribute „relational“ und „covenantal“ durchgängig als Äquivalente (343 und passim). Mit dieser Gleichsetzung von ‚Beziehung‘ und ‚Bund‘ steht und fällt die Argumentation, wie Grant selbst mit Recht betont (341). Das heißt aber, dass sie fällt. Israel hat seine Beziehung zu Jhwh unterschiedlich beschrieben, unter anderem mit dem Theologumenon des Bundes. Man kann daher von diesem auf jene schließen, aber nicht umgekehrt. So anschaulich Grant darlegt, dass „[t]he relational question“ grundlegend ist für das Verständnis der Klage Hiobs, so wenig hat er damit „the concept of covenant“ (beide Zitate 352) als Hintergrund des Buches bewiesen.⁷ Am gleichen Grundgedanken hängt dann auch Th.M. Bolins *Qohelet and the Covenant: Some Preliminary Observations*. Flankiert wird er einerseits durch Überlegungen zu Kohelets Ort im Kanon, andererseits den Versuch, die – vorausgesetzte – „attitude toward the covenant“ (360) zu erhellen durch schöpfungstheologische Überlegungen sowie den Vergleich von „Qohelet's understanding of the divine-human relationship“ mit „Persian imperial ideology“ (361).

Der abschließende Teil 5 ist *Chronicles, Ezra, and Nehemiah* gewidmet. Mit zwei gewichtigen Beiträgen liegt sein Schwerpunkt auf der Chronik, den Auftakt macht D.J. E. Nykolaishen mit *Ezra 10:3: Solemn Oath? Renewed Covenant? New Covenant?* Durch eingehende exegetische Untersuchung der im Kontext des sog. Mischehenstreits stehenden Stelle Esr 10,3 werden die drei in der Überschrift benannten Deutungsmöglichkeiten ausgelotet und sorgfältig gegeneinander abgewogen. M.J. Boda beginnt seinen Beitrag *Reenvisioning the Relationship: Covenant in Chronicles* mit einer forschungsgeschichtlichen Umschau, um dann vier einschlägige Texte zu fokussieren: 2Chr 15 (Asa); 2Chr 23 (Joasch/Jojada); 2Chr 29 (Hiskia) und 2Chr 34 (Josia). Sie belegen, so sein Ergebnis, eine nicht nur sparsame, sondern auch veränderte Verwendung des klassischen Ausdrucks כרת ברית: statt für bilaterale für unilaterale Verpflichtungen, die auf menschliche Initiati-

⁷ Wenn er in diesem Zusammenhang auf Eichrodt's unabwiesbare („undeniable“) Einsicht – Bund als Generalschlüssel zur Theologie des Alten Testaments insgesamt – rekurriert (342), wird im Übrigen auch drastisch deutlich, wie dringlich eine englische Übersetzung von Perlit's Werk gewesen wäre bzw. noch ist.

ve zurückgehen, und statt auf die Bundesbeziehung als solche bezogen auf eine Erneuerung des Kultes. Dabei handelt es sich indes gerade nicht um eine sklerotische Depravation der traditionellen Vorstellung, wie Boda darlegt. Die Bestandsaufnahme wird komplettiert durch L. C. Jonker, der sich in seinem Beitrag *„The Ark of the Covenant of the Lord‘: The Place of Covenant in the Chronicler’s Theology“* den Belegen der Bundeslade in den Chronikbüchern zuwendet. Durch einen Vergleich der Ladeerzählung (1Chr 13–16) mit ihrer Vorlage gelangt er zu der Einschätzung, dass die Verwendung der vollen Bezeichnung *Bundeslade*, die sich in 1Chr 15–16 wiederholt als Ergänzung gegenüber der Quelle 2Sam 6 erweist, auf eine bedeutsame Rolle des Theologumenons Bund in der Chronik verweist. Statt diese engzuführen auf *einen* thematischen Aspekt (levitische Hoheit; davidisches Königtum; Gegenwart Jhwhs im Kult) plädiert Jonker für eine umfassende Perspektive, die die genannten Erklärungsansätze integriert und im Zusammenhang mit Prozessen der Identitätsbildung („identity negotiation“, 426) in der ausgehenden Perserzeit interpretiert.

Das hauptsächliche Verdienst des vorliegenden Bandes besteht darin, mit der Konzentration auf die diesbezüglich eher unterbelichtete Perserzeit zugleich den Blick

geweitet zu haben für die Vielfalt an Verwendungsweisen, die Begriff und Konzept des Bundes in nachexilischer Zeit zuwachsen. Es war die andere große Einsicht Perlitts, eng verbunden mit seiner ersten zur Distribution des Begriffs, dass das Theologumenon des Bundes zunächst als „ein theologisches Mittel zur Bewältigung der religiösen Krise, die Israel mit dem Untergang der beiden Teilreiche betraf“, Karriere machte.⁸ Diese geschichtstheologische Funktion kann auch überbewertet werden, so dass andere – spätere – an den Rand des Blickfelds gedrängt werden. Insofern ist die dezidierte Ausweitung der Fragestellung, die im Fokus auf die Perserzeit angelegt ist und von den Herausgebern verschiedentlich thematisch pointiert wird – programmatisches Stichwort: „Jewish identity formation“ (1) – innovativ und wichtig. Perlitt aber sollte Maßstab darin bleiben, jeweils konkret zu zeigen, inwiefern die herausgearbeitete Funktion das Attribut „covenantal“ verdient.

Alles in allem ist R. Bautch und G. Knoppers für einen Band zu danken, der zugleich eine ausgezeichnete Grundlage als auch eine Fülle von Anregungen für die künftige Forschung zum Gegenstand bietet. Dazu werden nicht zuletzt die sorgfältigen Autoren- und Stellenregister ihr Teil beitragen.

⁸ Perlitt, *Bundestheologie*, Klappentext.