



Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift **von Norbert Lohfink SJ, Frankfurt**

(Vortrag, September 1999; erschienen in: L'interpretazione della Bibbia nella chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999 [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001] 272-297)

Hätte man früher gefragt, wieviel "Bünde" es nach der Bibel gibt, hätte - bei allem Wissen um den an sich komplizierteren biblischen Befund - eine selbstverständliche erste Antwort bereitgelegt.

(1) Sie hätte sich an den beiden Teilen der christlichen Bibel orientiert, am "Alten" und am "Neuen" Testament. Es *hatte* einen "Alten" Bund gegeben, doch *jetzt* stehen wir durch Person und Werk Jesu Christi im "Neuen Bund". Bezüglich Israel verband sich diese Vorstellung mit einer Substitutionstheorie.

Wenn aber gilt, daß auch die *Juden von heute* im "Bund" stehen - sei es im weiterlebenden "Alten Bund", (2) sei es in einer Wirklichkeit "Bund" jenseits der Dichotomie "alter - neuer Bund" (3) -, dann stellt sich die Frage, wieviel "Bünde" es nach Christi Tod und Auferstehung denn eigentlich gebe: einen oder zwei? Die Frage verschärft sich, sobald man die Bundeskategorie in die "Theologie der Religionen" einführt und das Recht dazu vielleicht sogar biblisch im Noach-Bund von Genesis 9 begründen möchte (wie es das 4. Hochgebet der römischen Liturgie - exegetisch zweifellos falsch - für manche Theologen nahezulegen scheint (4)). Dann muß man nämlich in der systematischen Theologie nicht allein fragen, ob es einen oder zwei, sondern ob es vielleicht tausende von "Bünden" Gottes mit den Menschen gebe. (5) Ich lasse diese Ausweitung der Frage zumindest für meine Überlegungen beiseite. Ich frage nur, ob im Blick auf die Juden und Christen von heute von einem einzigen "Bund" oder von zwei "Bünden" zu sprechen sei. (6)

Und zwar stelle ich die Frage allein im Blick auf die Bibel und ihren Sprachgebrauch. Ich will also auf keinen eigenen Vorschlag im Bereich dogmatisch-systematischen Denkens hinaus. (7) Auch unter diesen Einschränkungen gilt nochmals: Was ich liefern kann, ist keine vollständige Abhandlung der Frage. Es ist eine Serie von Randbemerkungen zu einem Gespräch, das im Gang ist. (8)

Doch auch die Randbemerkungen folgen einem Weg. Um ihn im voraus anzudeuten: Zunächst

landet mein Schiff am Gestade der Historie. Wie kam die Idee eines Bundes, genauer: eines Vertrags, in die Bibel hinein? Dann geht der Weg durch die Schluchten der Semantik: Was bedeutet und worauf bezieht sich das hebräische Wort *berit*? Drittens durchfahren wir auf schneller Straße die weiten Wälder der Exegese. Gibt es eine oder viele "Bundestheologien" im biblischen Kanon? Schließlich gelangen wir ins Hochland der Systematik. Wie können und dürfen, vom biblischen Befund her gesehen, Theologie und Kirche beim Sprechen über das Verhältnis von Christentum und Judentum mit der Kategorie des "Bundes" umgehen?

1. Historisch: Wie kam die Idee des "Bundes" in die Bibel?

"Bund" meint, wo es in die Bibel eintritt, "Vertrag". Es ist nicht selbstverständlich, daß ein Volk sein Verhältnis zur Gottheit juristisch, ja staatsrechtlich definiert. Darauf läuft der Bundesgedanke aber hinaus. Er bringt zwar in der stark naturhaft denkenden Antike den erstaunlichen Fortschritt, daß für die Beschreibung der Gottesbeziehung eine personale Kategorie benutzt wird - eine relationale Kategorie, die nach Joseph Ratzinger insgeheim schon auf die spätere Trinitätslehre zulief.⁽⁹⁾ Aber als Kategorie aus dem Rechtsdenken hat sie sofort auch wieder ihre Probleme.

Auf jeden Fall ist es nicht verwunderlich, daß die Vertragskategorie in Israel erst in einer bestimmten geschichtlichen Stunde aufkam. Es mag schon ältere Spuren dieser Vorstellung gegeben haben, vielleicht auch Rituale, die sie spiegelten.⁽¹⁰⁾ Ja, die Gottesbunds-idee ist sporadisch auch außerhalb Israels belegt, und zwar gerade in der auch für Israel kritischen Periode.⁽¹¹⁾ Aber als eine prägende Idee, welche die ganze theologische Vorstellungswelt umwandelte und lange Zeit weithin bestimmte, gab es die Bundestheologie dann doch nur in Israel, und dort hatte sie ihren genauen Zeitpunkt. Sie kam mit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung im Jerusalem des ausgehenden 7. Jahrhunderts - damals, als das neuassyrische Reich in wenigen Jahren zusammenbrach. Damals wurde dort die deuteronomische Theologie geboren.⁽¹²⁾

Juda war Vasallenstaat Assurs gewesen. Treueid und Suzeränitätsvertrag unterwarfen es dem assyrischen Großkönig. Politische Unabhängigkeit bedeutete nach der nun neugeschaffenen jüdischen Bundestheologie: An die Stelle des Ausschließlichkeitsanspruchs des Großkönigs tritt der Ausschließlichkeitsanspruch des Gottes Israels, an die Stelle des assyrischen Rechts tritt das Gottesrecht Israels. Damit war das Gottesverhältnis Israels in staatsrechtlicher Analogie konzipiert. Die "Bundestheologie" lieferte den umfassenden Deutungsschlüssel für die neugewonnene staatliche Freiheit. Nur dem eigenen Gott, keinem fremden König war man durch Treueid unterworfen.

Diese Bundestheologie muß zu ihrer Zeit erklärungsmächtig gewesen sein. Doch bald zeigten sich auch Lücken ihrer Erklärungskraft. Sie war gut, wenn es galt, Gottes Anspruch auf Israel und Israels Unabhängigkeit von aller innerweltlichen Fremdherrschaft anzumelden. Sie versagte, als die neugewonnene Unabhängigkeit wieder zusammenbrach und Israel nach Babylon ins Exil zog. Da hatte Israel alles aus der Hand verloren. Es hatte durch seinen Bundesbruch den Fluch, nicht

den Segen des Bundes auf sich herabgezogen. Hoffnung hätte jetzt geweckt werden müssen. Doch dazu fehlte dieser Theologie der Ansatzpunkt.

Das war trotzdem nicht ihr Ende. Die Konzeption mit ihrem staatsrechtlichen Hintergrund war jetzt da. Die deuteronomistischen Theologen, bald auch die priesterschriftlichen Theologen, wandelten die ursprüngliche Bundestheologie so ab, daß auch die Verheißungen der Propheten in sie schlüpfen konnten. Sie verlor die in ihr noch vorhandenen "nomistischen" Züge.⁽¹³⁾ Aus dem gegenseitigen Vertrag mit beiderseitigen Leistungsverpflichtungen wurde die - durchaus noch innerhalb des Vertragsdenkens konzipierte - an keine Bedingung der menschlichen Seite geknüpfte, von Gott zugeschworene Verheißung. Sie konnte jede Katastrophe überdauern. Den fordernden Sinaibund umgriff der verheißende Abrahambund.

Wie immer auch später noch abgewandelt, die Kategorie des "Bundes" prägte von da an viele, wenn auch keineswegs alle Bereiche des theologischen Schrifttums Israels - durch Vokabular, sprachliche Formen und inhaltliche Konstanten. Sie konnte im Jeremiabuch sogar als der erst in der Zukunft zu erhoffende "neue Bund" auftreten. Auch er war noch "Vertrag". Wie der deuteronomisch konzipierte Bund sollte auch er die Tora vom Sinai als Leistung Israels innerhalb des Vertragsverhältnisses enthalten. Doch zugleich hatte er die Schwäche eines Vertrags verloren: Indem Gott die Tora in die Freiheit Israels einstiftete, in sein "Herz", war dieser "Bund" unzerbrechlich geworden.

Andererseits konnte in der hebräischen Sprachgeschichte das hebräische Wort *berit* neue, nicht mehr juristische Bedeutungsschattierungen gewinnen. Es konnte später auch einfach "Verheißung" oder "Gesetz" bedeuten, oder es konnte sogar das aussagen, was wir in unserer Alltagssprache "Glaube" oder "Religion" nennen. Das griechische Übersetzungswort *diatheke* bedeutet vom Ansatz her "rechtskräftige Anordnung", vor allem "Testament". Die Bedeutung "Vertrag" ist nur eine äußerste semantische Randmöglichkeit. Doch wird es in der Septuaginta für das hebräische Wort *berit* gebraucht, und im Neuen Testament verweist es intertextuell durchaus auch auf Texte, die die ursprüngliche Vertragstheologie enthalten.

Auf jeden Fall blieb die Bundeskategorie in Israel lebendig. Es ist nicht zu verwundern, daß auch das Neue Testament an mehreren wichtigen Stellen in ihrem Bezugssystem dachte und formulierte, im ursprünglichen und im weiterentwickelten.⁽¹⁴⁾

Die angedeutete Denkgeschichte ist also begleitet von einer semantischen Geschichte. Aus ihr sei im folgenden ein besonders schwieriges Kapitel herausgegriffen, die Frage nach der Bedeutung und Referenz des Wortes *berit*, das gewöhnlich mit "Bund" übersetzt wird.

2. Semantisch: Was bedeutet und worauf bezieht sich das Wort berit?

In einzelnen Schriften des Alten Testaments ebenso wie dann im Kanon als ganzen ist nebeneinander von verschiedenen "Bünden" die Rede. Jesus Sirach hat in seinem "Lob der Väter" (Sir 44-47) die Geschichte Israels durch sieben "Bünde" periodisiert, wobei er interessanterweise

sowohl Sinai- und Moabbund als auch den verheißenen "neuen Bund" aussparte. Andererseits hat das entscheidende Wort *berit* in der hebräischen Bibel niemals einen Plural gebildet. Ferner sagen manche Exegeten, im definitiven alttestamentlichen Kanon gebe es schließlich doch nur einen einzigen "Bund" Gottes mit Israel, der dann natürlich nicht einfach nur der Sinaibund sei. Dem entspricht auch unsere Bezeichnung "Altes Testament" für den ganzen ersten Teil unserer Bibel.

(15) Solche Vielfalt und zugleich diese Hinweise auf eine Einheit lassen sich nicht leicht zusammenbringen. Doch mir scheint: Zumindest ein Teil der Probleme klärt sich, wenn man die Semantik des Wortes *berit* untersucht.

Über sie ist in den letzten Jahrzehnten viel gestritten worden.(16) Ich glaube aber, daß ein wichtiger Punkt fast ganz übersehen wurde. Ihn vor allem möchte ich jetzt entfalten.

Wenn *in der Bibel* in erzählenden Texten "Bünde" mehrfach auftreten, sind es stets Bundesschlußakte, seien es rituelle Vollzüge, seien es performative Erklärungen, etwa Erklärungen Gottes. Ursprünglich scheint entscheidend zu sein, daß Eide abgelegt wurden. Wenn *wir* dagegen in unseren heutigen Sprachen die Wörter "Bund" oder "Vertrag" gebrauchen, denken wir gewöhnlich nicht an solche stiftenden Akte, sondern an die aus ihnen resultierenden rechtlichen *Verhältnisse* zwischen zwei vertragschließenden Parteien. Das heißt nicht, daß *berit* im Hebräischen nicht *auch* das Verhältnis zwischen zwei Partnern bezeichnen könnte, und daß *wir* mit dem Wort "Vertrag" nicht *auch* von einem Vertragsabschluß sprechen könnten. Aber die Erwartungsperspektiven und semantischen Akzentsetzungen beim Gebrauch der entsprechenden Lexeme sind in den Sprachen verschieden. Dieser Unterschied der Perspektive und Akzentsetzung könnte an einem Teil unserer Verstehensprobleme schuld sein.

Am ehesten hilft da vielleicht ein Begriff der antiken Rhetorik weiter, der Begriff der "Metonymie" ("Mit-Benennung").(17) Metonymie ist die Bezeichnung eines umfassenderen Sachverhalts durch ein charakteristisches Teilelement. Wenn wir im Deutschen sagen, jemand habe "zur Flasche gegriffen", dann meinen wir: Er ist Alkoholiker geworden. Wir bezeichnen das Ganze durch ein signifikantes Teilelement. Oder wenn wir sagen, ein junges Mädchen habe "den Schleier genommen", dann bezeichnet das kleine Ritualelement aus der Jungfrauenweihe die Tatsache, daß eine Frau nun Klosterfrau ist.

Der Ausdruck *karat berit*, wörtlich "eine *berit* durchschneiden", im Sinne von "ein Schwursymbol in zwei Hälften zerschlagen" hat ursprünglich wohl ein bestimmtes Schwurritual bezeichnet, bei dem ein Tier zur Darstellung der Folgen eines Eidbruchs in zwei Teile zerhauen wurde.(18) Später wurde der Ausdruck auch für andere Schwurriten gebraucht. Da auch internationale Verträge feierlich beschworen wurden, konnte der Ausdruck schließlich auch jede mit Eidesleistung verbundene *zeremonielle Herstellung eines politischen Vertragsverhältnisses* bezeichnen. Soweit die Aktseite.

Und nun kommt das Phänomen der Metonymie hinzu. Eine *berit* ist zunächst der Vertragsschluß als Akt, andererseits jedoch metonymisch zugleich *das resultierende Vertragsverhältnis*. Je nach dem textlichen und situativen Zusammenhang liegt der Akzent mehr auf dem stiftenden Akt oder

mehr auf dem entstandenen Vertrag als juristischer Größe. Oder es ist sogar wirklich nur eines von beiden gemeint.

Ähnliches gilt dann auch, wenn theologisch vom Gottesbund Israels gesprochen wird. Der Stiftungsakt kann gemeint sein, oder das daraus resultierende Gottesverhältnis Israels kann gemeint sein. Wenn dieser "Bund" *mehrfach* gestiftet, geschlossen, erneuert, erweitert, im Ritus erinnert wird - all das häufig mit einander gleichenden Riten -, dann folgt keineswegs, daß es sich um *verschiedene Bundesverhältnisse* handelt. Nicht jeder dieser Akte produziert eine neue, andere *Bundesbeziehung*.

Der Sinaibund etwa und der 38 Jahre später am Jordanufer geschlossene Moabbund werden - als rituelle Akte - in Dtn 28,69 deutlich voneinander abgehoben. Doch das ganze Deuteronomium lebt von der Grundvoraussetzung, daß es sich um ein und dasselbe Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel handelt. Es ist die *eine* Realität, die dann die Geschichte Israels trug und am Ende der Königszeit scheitern ließ.

Anders könnte es im 4. Kapitel des Buches Deuteronomium sein. Da ist zunächst vom Sinaibund die Rede, davon, wie Israel durch dessen Bruch in den Fluch des Exils geraten wird. Doch dort im Exil wird es nach Deuteronomium 4 eine Möglichkeit neuer Gottesbeziehung geben. Gott wird sich Israels erbarmen, und zwar, weil er nicht den Bundesschwur vergessen kann, den er - lange vor dem Sinaibund - den Patriarchen geleistet hat. In diesem Text gibt es zunächst einmal zwei verschiedene Bundesschlüsse. Darüber hinaus aber gibt es auch zwei verschiedene Bundesbeziehungen Gottes zu Israel. Die eine, die vom Sinai, ist im Elend geendet, die andere, der Erzväterbund, hat das Elend überdauert und führt aus ihm heraus.

Vielleicht können wir unter dieser Rücksicht sofort vorausgreifend einen Blick auf den "neuen Bund" von Jer 31,31-34 werfen. Dort werden für die verheißene Gabe des "neuen Bundes" die in der Bundesbeziehung anfallenden "Leistungen" der beiden Bundespartner nicht anders beschrieben als in den deuteronomistischen Aussagen über den alten Gottesbund. Israel hatte im Bund aus der Exoduszeit Gottes Tora zu beobachten. So auch im "neuen Bund". Gott hielt seinerseits die "Bundesformel" aufrecht: Israel war "sein Volk" und er "Israels Gott". So auch im "neuen Bund."⁽¹⁹⁾ Im Sinaibund kommt der Mensch dazu, Gott zu "erkennen" - in der ganzen Tiefe, die dieser Aussage biblisch zukommt. Dasselbe im "neuen Bund" von Jeremia 31. Indem der Text alle diese Dinge wie beiläufig mitaussagt, legt er offenbar sogar Wert darauf, daß der "neue Bund" sich vom früheren Bund nicht in seinem "Inhalt" unterscheidet. Und doch geht es dem Text gar nicht um diese Kontinuität. Jer 31,31-34 ist ja darauf zugespitzt, daß "Neues" verheißen wird, und es ist nicht einfach eine Wiederkehr der alten Situation. Neu ist aber nicht das *Bundesverhältnis*, der Bundesinhalt, sondern das Geschehen, durch das der neue Bund *zustandekommt*, und die Weise, wie er von einer Generation zur anderen *weitergelangt*. Gott wird nicht, wie am Sinai, eine Tora von außen geben, die auch weiter von außen gelehrt werden müßte. Er tritt als Schöpfer auf.⁽²⁰⁾ Er schafft seine Tora ins Herz hinein. Dieser Schöpfungsakt als Bundesstiftungsakt ist das Neue. Der Bund, der in seinem Gehalt durchaus der alte Bund Israels ist, verliert dadurch seine Zerbrechlichkeit. Jeremia verheißt also nicht ein neues und anderes

Gottesverhältnis Israels, sondern ein neues und anderes *Zustandekommen* und *Weiterleben* des auch vorher schon im Bund implizierten Gottesverhältnisses. Das Neue ist, daß der Bund Gottes mit Israel nun Bestand und Dauer haben kann.

Um vorzugreifen: Diese jeremianische Weise, vom "neuen Bund" zu sprechen, würde begrifflich nicht ausschließen, daß in einer späteren Epoche alle menschlichen Adressaten des Gottesbundes in einem und demselben Gottesverhältnis leben würden, im gleichen "einen Bund" gewissermaßen, obwohl nur ein Teil von ihnen wirklich von einem Herzen her lebte, dem Gott die Tora als seine Freiheit eingeschaffen hätte - christlich gesprochen, vom Herzen Jesu her.⁽²¹⁾ Nur ganz nebenbei gesagt: Während die Rede vom neuen Bund in den Schriften des Neuen Testaments eher soteriologisch beim Tod Christi ansetzt (Kelchwort!)⁽²²⁾, spricht Jeremia zwar auch von der Vergebung der Sünden. Doch dann greift er, fast schon inkarnationstheologisch, noch einmal dahinter zurück in Gottes Schöpfungshandeln.

Aber jetzt bin ich weit vorausgeeilt. Eigentlich ging es nur um die innere Struktur des Begriffes der *berit*. Er ist metonymisch. Er stellt, je nach Zusammenhang, manchmal den Akt einer Bundessetzung, manchmal das entstehende Bundesverhältnis in den Vordergrund, bisweilen auch beides zusammen. Ein schon ursprünglich derart lockerer Sprachgebrauch hat es überhaupt erst möglich gemacht, daß der Bundesbegriff in Israel nicht bald wieder unterging, sondern sich immer neu wandeln konnte und daß wir schließlich im Alten und Neuen Testament eine ganze Fülle von Bundeskonzeptionen und Bundestheologien nebeneinander haben. Ohne dies nun im einzelnen zu verfolgen, sei sofort das ganze anvisiert.

3. Exegetisch: Gibt es eine oder viele "Bundestheologien" in der Bibel?

Ich muß nicht mehr lange ausführen, daß diese Frage eindeutig im Sinn der Vielfalt der biblischen Bundeskonzeptionen und -theologien zu beantworten ist. Das gilt vom Alten wie vom Neuen Testament. Es ist ein literarisches und historisches Faktum, an dem nicht gerüttelt werden kann.

Doch nachdem das gesagt ist, kehrt die Frage noch einmal in anderer Gestalt zurück - und darum soll es jetzt gehen.

Wenn es so unterschiedliche Bundestheologien gibt wie vor allem die deuteronomistische und die priesterschriftliche, dann ist "Bund" offenbar nicht die selbstverständliche Benennung einer offen auf der Hand liegenden Sache, so wie das Wort "Apfel" die selbstverständliche Benennung einer Frucht sein kann, in die wir gerade beißen. Das Wort "Bund" ist vielmehr ein sprachlich-begriffliches Mittel, sich an das Verständnis einer außerordentlich geheimnisvollen Sache, ja eines Mysteriums, heranzutasten - das des Gottesverhältnisses Israels. Es kann bei diesem Unternehmen so oder so verwendet werden. Es kann denkerische Systeme generieren, die, nebeneinandergestellt, geradezu kontradiktorische Aussagen enthalten. Die Bibel stellt solche Aussagenwelten nebeneinander. Auch scheint in ihr kein denkerisches Hypersystem auffindbar zu sein, das die einzelnen Systeme begrifflich integrierte.

Nichts macht diesen Befund deutlicher als ein erst kürzlich erschienenenes Buch des Tübinger Alttestamentlers Walter Groß über "Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund".⁽²³⁾ Das Buch könnte doppelt so dick sein und noch einmal so viele Texte über Israels Bund analysieren wie es in der Tat schon tut. Das Ergebnis wäre nicht anders. Es zeigen sich immer neue Ansätze des Denkens, immer neue Bundeskonzepte, immer neue Antworten auf konkrete Fragen eines bestimmten Augenblicks. Dabei können einzelne Texte durchaus auf frühere Texte reagieren. Manchmal wird sogar versucht, verschiedene Konzepte miteinander zu versöhnen. Trotzdem vergrößert sich bei der Lektüre der Eindruck der letztlich unversöhnlichen Vielfalt der Bundesaussagen immer mehr - selbst wenn man nicht allen Deutungen von Groß zustimmt. Niemand wird das historische Gesamturteil widerlegen können, es gebe eine unauflösbare Vielfalt der Bundeskonzepte. Groß hat nur noch deutlicher gemacht, was wir alle schon wußten: "Bund" ist ein Hilfsbegriff, nicht mehr als das. Mithilfe dieses Begriffs gemachte Aussagen darf man niemals einfach in andere Denkkzusammenhänge wörtlich übertragen.

Trotzdem hinterließ mir das Buch Probleme. Walter Groß ist zu gelehrt und zu wach, als daß er nicht selbst seine Grenzen benannt hätte. Er geht bewußt von "textentstehungsgeschichtlichen, überwiegend redaktionsgeschichtlichen Vorgaben" aus. "In keinem Fall kommt das ganze AT als synchrone Textebene in den Blick ('kanonische' Exegese), und es sollen auch keine Bezüge zwischen Texten erwogen werden, deren wechselseitige Kenntnis bei ihren (hypothetisch konstruierten) Autoren mit hoher Wahrscheinlichkeit auszuschließen ist (rezeptionsorientierte Auslegung rein aus Leserperspektive)."⁽²⁴⁾ Groß nennt auch den Grund für diese methodische Selbstbeschränkung. Ihm sind bisher "weder die methodischen Grundprinzipien kanonischer Exegese noch die einschlägigen Vorgehensweisen bei der Analyse einzelner Texte hinlänglich einsichtig geworden."⁽²⁵⁾

Ein solches persönliches Bekenntnis muß man respektieren. Es zeigt auch ein Problem an, das nicht an der Person von Walter Groß hängt. Die kanonische und kirchlich-rezeptionsorientierte Analyse der Bibel ist in der modernen Bibelwissenschaft gerade erst auf die Welt gekommen. Sie macht in unseren Jahren ihre ersten Gehversuche. Sie fällt noch ständig hin und rappelt sich wieder auf. Sie ist noch lange nicht so weit, daß sie ruhig schreiten, geschweige denn marschieren oder tanzen könnte. Und das, obwohl eigentlich sie zweitausend Jahre jüdischer und christlicher Auslegungstradition hinter sich hat, und nicht die Redaktionsgeschichte, und obwohl sie in unserem Jahrhundert auch schon gefordert wurde, bevor Brevard S. Childs und James A. Sanders die heute übliche Bezeichnung erfanden.⁽²⁶⁾ Wenn man also der Meinung ist, der für christliche Theologie allein maßgebende Sinn der Schrift ergebe sich überhaupt erst auf der Ebene kanonischer und kirchlich-leserorientierter Auslegung, kann man die kanonische Auslegung nicht einfach beiseitelassen. Man bleibt sonst ein Historiker, der über die verschiedenen Theologien in der Bibel berichtet. Was man dann zu einem heutigen und innerkirchlichen Nachdenken über Bund und Bünde noch beitragen kann, sind höchstens einige negative Abgrenzungen, etwa der Art: Dafür gibt es keinerlei biblische Basis, bei dieser Formulierung setzt man sich in Widerspruch zu dem und dem biblischen Konzept. Mehr als das bietet der zweite Teil

des Buches von Walter Groß auch nicht. Da auch dieser Teil sehr genau gearbeitet ist, hat er trotzdem einen hohen Wert. Aber was ist, wenn man trotz des Kindergartenalters der Methode glaubt, die kanonische Betrachtung nicht ausblenden zu dürfen?

Dann stellt sich trotz der Vielfalt der biblischen Bundeskonzepte die Frage, ob diese Vielfalt im biblischen Kanon nicht doch wieder in eine Einheit zusammenfließe. Hier gehen dann allerdings bei denen, die Kleinkind-Gehversuche in kanonischer Exegese machen, die Meinungen sofort auseinander.

Rolf Rendtorff, von dessen "Kanonischer Theologie des Alten Testaments" gerade der 1. Band erschienen ist,(27) scheint der Meinung zu sein, auf kanonischer Ebene sei durch gegenseitige Verschränkung und In-Beziehung-Setzung auch konzeptionell eine einheitliche Bundestheologie entstanden.(28) Andere, etwa Erich Zenger, scheinen ähnlich zu denken. Ich selbst bin bei der Diskussion der Frage vor einigen Jahren zurückhaltender geblieben.(29)

Zunächst glaube ich, daß nicht das Wort *berit*, sondern eher das Wort *torah* die Leitkategorie des hebräischen Kanons darstellt. Doch hängen beide Wörter - vor allem durch die deuteronomische Theologie - eng zusammen. Im kanonischen Büchergeflecht ist die *berit* das theologische Umfeld der *torah*. Es ist eine Art Hinweis-Wort, das in verschiedenen nebeneinanderstehenden *berit*-Konzepten in durchaus nicht aufeinander rückführbaren Denksystemen entfaltet wird. Sie sind aufeinander bezogen, ohne ineinander überführt werden zu können. Was den alttestamentlichen Kanon zusammenhält, ist eine bestimmte und einmalige Hörsituation. Sie prägt die Tora, doch alle anderen Schriftrollen werden von der Tora aus mitbestimmt. Die Tora soll zu der nachexilischen, auf die erst noch kommende Gottesherrschaft harrenden Judenheit sprechen. Diese hat den Bundesbruch und den Eintritt des Bundesfluches schon am eigenen Leib erfahren. Sie glaubt an Gottes Treue und an seine Verzeihung. Sie blickt zugleich noch auf deren Verwirklichung voraus. In dieser Situation können ihr verschiedene Bundestheologien zugleich zugesprochen werden. Die deuteronomische, weil sie der Schuld überführt und jene Tora anbietet, die auch am Ende gelten wird. Die prophetische und ins Universale ausgreifende, weil sie die Hoffnung enthält. Die priesterschriftliche, weil sie den letzten Grund der Hoffnung angibt: Gottes durch keine menschliche Untreue aufhebbare ewige Treue. Diese Hörsituation konstituiert den Pentateuch. Er endet mit Moses Tod, noch vor dem Eintritt ins verheißene Land. Die Synagoge, die nach dem Deuteronomium wieder neu mit der Lektüre der Genesis beginnt, weiß sich immer noch an der Schwelle der Verheißung.(30)

Auch das Neue Testament agiert in einer Hörsituation, die es zur Einheit macht. Sie hängt mit der des Alten Testaments zusammen. Doch ist der Standpunkt verändert. Johannes der Täufer hat noch jenseits des Jordan getauft, da, wo Mose das Deuteronomium proklamierte und dann starb. Doch Jesus hat den Jordan überschritten und im verheißenen Land selbst das Kommen des Reiches Gottes ausgerufen. Damit ist Erfüllung da ausgesagt, wo vorher nur Erwartung stand. Jesus ist später allerdings selbst entrückt worden, und wir warten auf seine Wiederkunft. So ist er der Gekommene und der Wiederkommende zugleich. Weil *beides* wahr und das Neue Testament nicht reines Eschaton ist, muß es nun auch keine neue, rein eschatologische Erfüllungs-

Bundestheologie entwickeln, die der vorläufigen oder den vorläufigen des Alten Testaments als alles umfassende reine Gegenaussage gegenüberstünde. Es kann die Erfüllung des Erwarteten verkünden, und es kann doch weiter auch jene Erwartungssituation aufrechterhalten, die den alttestamentlichen Kanon bestimmt. Mit dem Bundesbegriff kann es daher auch noch genau so spielen wie es der alttestamentliche Kanon tat.

Es ist einerseits sachgemäß, wenn es bald als *das* "Neue Testament" bezeichnet wird. Es kündigt Neues, kündigt Erfüllung, über jedes Maß des Erwarteten hinaus. Doch ist es andererseits genau so sachgemäß, wenn es auch seinen Bundesaussagen noch Geschichte gewährt und einmal auf diese, einmal auf jene Weise auf die Bundespassagen des Alten Testaments zurückgreift, ohne deren Aussagen gegenseitig aufeinander abzustimmen.⁽³¹⁾

So scheint es mir nicht verwunderlich zu sein, daß der Kanon, und zwar auch der volle, christliche Kanon, auf der begrifflich-systematischen Ebene durchaus von einer nicht reduzierbaren Vielfalt von Bundeskonzepten mit ihren nicht ohne weiteres auf einen einzigen begrifflichen Nenner zu bringenden Aussagen geprägt bleibt. Und doch hat das Wort "Bund" auf einer performativen Ebene des Sprechens, die vor allem in der Liturgie aktualisiert wird, einen einzigen Verweissinn: auf jenes *eine* Gottesverhältnis, das Gott in der Geschichte des Judentums und der Kirche Wirklichkeit werden läßt. Diese Geschichte ist mit Jesus, so sehr sie an ihr Ende kam, doch keineswegs in einer statischen Phase angelangt. Sie bleibt dramatisch. Von dem dabei gegebenen und doch zugleich noch nicht stets voll gegebenen Gottesverhältnis kann und muß man auf verschiedenste Weisen sprechen. Doch es bleibt eines und dasselbe und ist immer auf diese oder jene Weise gemeint, wenn die Wörter für "Bund" in der Bibel gebraucht werden.

Ich habe jetzt nur stammeln können. Ich wünschte, andere könnten alles verständlicher sagen. Auf jeden Fall scheint mir: Wir dürfen die Einheit der Rede vom Bund, die im Kanon zustandekommt, nicht aufgeben, auch wenn sie nicht auf der Ebene des systematisierenden und begriffsklaren Denkens liegt. Ob der Bundesbegriff das geeignetste Mittel ist, im christlich-jüdischen Gespräch von heute als eigentlicher Leitbegriff zu dienen, ist dann noch einmal eine andere Frage. Sie gehört aber in die Verantwortung der systematischen Theologie, nicht der deskriptiven Exegese.

4. Systematisch: Wie sollen Theologie und Kirche mit der Kategorie "Bund" umgehen?

Am Ende des Buches von Walter Groß steht die These, mit Hilfe des Bundesbegriffs könnten zwar "Synagoge und Kirche je für sich ihr theologisches Selbstverständnis aussagen", die Ergebnisse unterschieden sich dann aber "beträchtlich", und darüber hinaus könne es nicht gelingen, "mithilfe des Bundesbegriffs das nachbiblische Problem zu lösen, wie die gemeinsame Wurzel, die bleibende tiefgreifende Verschiedenheit und die ebenso fortdauernde Verwiesenheit aufeinander von Kirche und Synagoge zu formulieren sind."⁽³²⁾

Er begründet dies damit, daß die Rede von zwei nebeneinander existierenden Bündeln "überhaupt keine biblische Basis" habe,⁽³³⁾ die "Ein-Bund-Theorie" dagegen, wie immer man sie wende, mit

irgendwelchen biblischen Aussagen dann doch wieder nicht zurecht kommen.⁽³⁴⁾

Auf der begrifflich-systematischen Ebene, auf der er sich bewegt, ist das wohl auch so.⁽³⁵⁾ Aber bewegt er sich für die dialogische und denkensiche Bewältigung des christlich-jüdischen Verhältnisses überhaupt auf der richtigen Ebene? Stehen Christen und Juden in einem "Je für sich"? Sind sie nicht Akteure innerhalb eines einzigen Dramas? Kann man da nur für sich selbst sprechen? Muß man nicht auch über den anderen sprechen? Andererseits: Kann man einfach danebenstehen und gewissermaßen aus einer unbeteiligten Drittposition heraus urteilen? Als Historiker könnte man es, wenigstens prinzipiell. Als Beteiligter kann man es nicht. Systematische Theologie spricht nicht historisch, sondern beteiligt. Sie beschreibt keine Theologie, sie treibt Theologie. In diesem Sinne jetzt noch einige kurze Überlegungen. Sie können von mir nur aus christlicher Perspektive gemacht werden. Die jüdische Perspektive muß von Juden wahrgenommen werden und das entstehende Gespräch muß dramatischen Charakter annehmen.

Das gläubige Selbstverständnis ebenso wie seine reflexive theologische Ausformulierung sind beim Umgang mit ihrer biblischen Verstehensbasis grundsätzlich und immer Übersetzungsvorgänge. Jeder Verstehensprozeß hat Übersetzungscharakter. Dem verdankt sich sogar die Vielfalt der Bundeskonzepte in der Bibel zu einem großen Teil. Auch da wurde immer schon "übersetzt". Am Übersetzen kommen wir also gar nicht vorbei. Selbst wenn wir gleiche Wörter verwenden, im neuen Sprachsystem bilden sie neue Sinnkonfigurationen.

Wenn auf jeden Fall übersetzt werden muß, bedarf aber die theologische Bewältigung des Verhältnisses Christenheit-Judenheit angesichts Gottes nicht notwendig des Bundesbegriffes. Man könnte die Sache auch anders als in der Begrifflichkeit des Bundes zur Sprache bringen. Genau besehen, bedient sich die einzige Stelle des Neuen Testaments, die das Verhältnis von Juden und Christen wirklich erörtert, Römer 9-11, für ihre eigentliche Aussage *nicht* der Bundeskategorie. Paulus gebraucht das Bild des Ölbaums, mit Wurzel und Stamm, mit abgeschnittenen, eingepfropften oder sogar mit wiedereingesetzten Zweigen. Vom Bund ist zwar die Rede, aber nur am Rande. Einmal in 9,4 (Den Israeliten gehören "die Bünde" - was das auch sein mag: die Bundstiftungen in der Geschichte, die Bundesordnungen vom Sinai?), zum andern in 11,27, wo zu Israel am Ende aus Zion der Retter kommen wird ("Das ist von mir her der Bund, wenn ich ihre Sünden wegnehme"). Zwischen den Bundschließungen vom Anfang des Textes und dem neuen Bund vom Ende des Textes werden die Aussagen ohne den Bundesbegriff gemacht, vor allem durch das Bild vom Baum mit den Zweigen. Und dann durch die Aussage, daß unwiederruflich sind "Gaben und Berufung von Gott" (11,29). Paulus spricht also da, wo wir heute im christlich-jüdischen Gespräch "nie gekündigter Bund" sagen, von nie aufgekündigten Gaben und Berufungen. Wenn das diese biblische Grundstelle tut, darf sich die Theologie wahrlich frei fühlen, für die Bestimmung des Verhältnisses von heutiger Christenheit und heutiger Judenheit das Wort "Bund" auch ganz zu vermeiden.⁽³⁶⁾

Dem steht allerdings entgegen, daß es der theologischen Sprache grundsätzlich gut tut, wenn sie möglichst bibelnah bleibt. Ich verstehe es deshalb auch wieder, daß man auf die in der Bibel tragende kanonische Bundeschiffre nicht verzichten und sie dann auch - wohlgemerkt: in einem

Übersetzungsvorgang - in ein neues *begriffliches* Gesamtkonzept hinein entfalten möchte. Man wird daran heute vielleicht gar nicht vorbeikommen, so sehr ich persönlich zum Beispiel wünschen würde, daß man im konkreten Gespräch eher mit dem Thema "Tora" begänne⁽³⁷⁾ und so angebracht es vielleicht wäre, vielleicht einen biblisch weniger stark abgebrauchten Begriff, etwa den von Gottes Heilsplan, zu verwenden. Denn die Rede vom "Bund" hat sich schon so durchgesetzt, daß man ihr gar nicht mehr ausweichen kann.

Entschließt man sich für sie, dann würde ich - abschließend - einige Regeln aufstellen:

1. Um nicht antibiblisch zu werden, sollte die Bundeskategorie für das verwendet werden, was Juden und Christen in der Geschichte mit Gott gemeinsam ist, was sie aber von den anderen Religionen abhebt. Als Wechselbegriff für "Religion" überhaupt ließe das Wort das Judentum in der wogenden Vielfalt der Religionen untergehen und förderte eine nivellierende pluralistische Religionstheologie.

2. Der metonymische Charakter des ursprünglichen Bundesbegriffs eröffnet neue Sprachmöglichkeiten. Er könnte erlauben, die Frage nach einem Bund oder zwei Bünden differenziert zu lösen: Wird der Blick auf den stiftenden Vorgang gerichtet, so gälte so etwas wie eine "Zwei-Bünde-Theorie". Die Juden blicken zurück auf Abraham und den Sinai, die Christen darüber hinaus aber auf Inkarnation und Passion. Wird der Blick dagegen auf das bleibende, aus den Völkern der Welt auswählende Verhältnis gerichtet, dann gälte die "Ein-Bund-Aussage". Denn zumindest bei Jeremia ist das Neue des neuen Bundes nicht ein neues Gottesverhältnis, vielmehr ist es die Sicherstellung der Unzerbrechbarkeit des alten. Doch ist systematische Theologie auch wieder nicht gebunden, sich an eine bestimmte, wenn auch sehr frühe, biblische Begriffsstruktur zu halten. Man kann sich auch zum Beispiel durch eine Stelle wie Gal 4,24 (*duo diathekai*) verpflichtet fühlen, doch bei einer Zweibundestheorie zu bleiben - wenn man sie dann nur entsprechend differenziert vorlegt.

3. Die eigentliche Aufgabe der Theologie bestünde jedoch, vor allem bei einer Einbundestheorie, darin, alles auf die inneren Möglichkeitsbedingungen hin zu durchdenken. Auf der einen Seite müßte der Sinn des Satzes durchdacht werden, daß die "Völker" nur dadurch im "Bund" sind, daß sie Anteil an Israels Bund erhalten - selbst wenn dieser Bund von einem Teil Israels nur als "alter Bund" gelebt wird. Auf der anderen Seite müßte durchdacht werden, inwiefern die Verheißung eines "neuen Bundes" auch bei den an Christus Glaubenden noch als noch nicht voll eingeholte Verheißung zu gelten hat, da bei Jeremia die Einstiftung der Tora ins innerste Herz ja nicht nur dem Messias, sondern dem ganzen Gottesvolk, Klein und Groß, verheißen worden ist.

1. Ich lasse die "Föderaltheologie" beiseite. Sie ist recht bald zu einer in der biblischen Sprachwelt nicht verifizierbaren Urdichotomie von "Schöpfungsbund" und "Gnadenbund" gekommen.

2. So die Formulierung von Johannes Paul II. Er sprach im November 1980 in Mainz vor jüdischen Repräsentanten vom "Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes". R. Rendtorff u. H.

H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985* (Paderborn, ²1989) 75. An sich war das keine große Innovation. Seit der Reform des *Missale Romanum* durch Papst Paul VI. im April 1969 lautet in der Liturgie des Karfreitags die Aufforderung zur 6. großen Fürbitte: "Oremus et pro Iudæis, ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tribuat in sui nominis amore et in sui foederis fidelitate proficere." Interessanterweise ist hier jedoch nicht vom "alten" Bund die Rede, sondern von "ihrem" Bund. Es kann auch offen bleiben, worauf bei solcher globaler Rede von altem und neuem Bund der "Alte Bund" biblisch genauer zu beziehen ist - auf den Sinaibund, auf den Abrahambund oder gar, etwa mit Augustinus, auf alle im Alten Testament erzählten Bundesschlüsse, eingeschlossen den nach der Sintflut mit "allem Fleisch".

3. Vgl. meinen Versuch in dem Büchlein *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog* (Freiburg: Herder, 1989).

4. Es ist in dieser Hinsicht leider recht mißverständlich formuliert. Vgl. N. Lohfink, "Der Alte Bund im 4. Hochgebet," *BiLi* 73 (2000) .

5. Vgl. den einflußreichen Artikel von John T. Palikowski, "Judentum und Christentum," in: *TRE* 17 (1988) 386-403, bes. 393-402, wo er nacheinander "Ein-Bund-Theologien", "Zwei-Bünde-Theologien" und "Viele-Bünde-Theologien" bespricht.

6. Hierzu schreibt Palikowski, Judentum (vgl. oben Anm. 5) 392: "Das Dilemma besteht darin, daß die Ein-Bund-Tradition das Risiko einer neuen Art der Absorbierung des Judentums hervorruft, die zwar wohlwollender ist als alle vorhergehenden Versuche dieser Art, aber dennoch absorbierenden Charakter besitzt, während die Hypothese von zwei Bündern der Versuchung zum Opfer fallen kann, die jüdischen Wurzeln des Christentums herunterzuspielen."

7. Für die von mir vorausgesetzte Grenzziehung zwischen "historischer Theologie", wie sie von Exegeten getrieben werden kann und muß, und jener biblischen Theologie, die schon in den dogmatisch-systematischen Bereich gehört, verweise ich auf mein Referat "Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie. 44 Thesen", das in der Reihe "Quaestiones Disputatae" in einem Tagungsband der "Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler" erscheinen soll. Ich ordne Darstellungen "biblischer" Theologie, die über die deskriptive Darstellung biblischer Einzeltheologien hinausgehen und sich am Kanon als Rahmen orientieren, wissenschaftstheoretisch der systematischen und dogmatischen Theologie zu, da sie notwendig die vielfältigen Einzeltheologien in ein neues und einziges Gesamtsystem übersetzen müssen, mögen sie sich dabei noch so sehr biblischer Vokabeln bedienen.

8. Da ich hier nur vieles kurz andeute, was ich woanders ausführlicher behandelt habe, stelle ich im folgenden meine wichtigeren Titel zum Thema zusammen (ohne zu behaupten, daß ich alles, was ich je im Detail gesagt habe, auch heute noch vertrete). Wo es sinnvoll ist, werde auf diese Titel verweisen: "Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium," in: J.B. Metz / W. Kern u.a. (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1964) 423-444; *Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15* (SBS 28; Stuttgart 1967); "Dtn 26,17-19 und die 'Bundesformel'" (1969), jetzt in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen*

Literatur I (SBAB 8; Stuttgart 1990) 211-261; "Pluralismus," in: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre* (Freiburg 1977) 24-43; "Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30-31" (1982), jetzt in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart 1991) 107-123; "Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlitt," in: *Studien I* (vgl. oben) 325-361; Art. "Bund" (1991), in: *Neues Bibellexikon I*, 343-348; Niemals gekündigter Bund (vgl. oben Anm. 3); "Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9," *BN 67* (1993) 26-41; *Der Gott Israels und die Völker*, (zusammen mit Erich Zenger; SBS 154; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994); "Bund als Vertrag im Deuteronomium," *ZAW 107* (1995) 215-239; "Alliance," in: J.-Y. Lacoste (Hg.), *Dictionnaire critique de théologie* (Paris 1998) 16-21; "Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der 'Bund' genommen werden?," in: H. Frankemölle (Hg.), *Der Ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172; Freiburg 1998), 17-43; "Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?," *ZABR 4* (1998) 100-125; "Les lois du Pentateuque dans le contexte des législations du Proche-Orient ancien," *Transversalités 70* (1999) 129-147; "Jeremia und das Allerheiligste Herz Jesu. Zum Thema 'neuer Bund'," in: *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex te neu erschlossen* (Freiburg 1999) 104-120; Alter Bund im 4. Hochgebet (vgl. oben Anmerkung 4).

9. Joseph Ratzinger, "Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament," *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 24 (1995) 193-208.

10. Am wichtigsten sind für solche Vermutungen Hos 8,1 und 2 Kön 11,17. Das Alter und der historische Wert beider Stellen ist allerdings umstritten. Hinzu kommt die Frage nach dem Alter der Vorstellung von einem "Davidsbund". Zum außerbiblischen Vergleichsmaterial hierzu vgl. zuletzt: H. U. Steymans, "Der (un-)glaubwürdige Bund von Psalm 89," *ZABR 4* (1998) 126-144.

11. E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlin 1999), stellt im Rahmen einer Hypothese, schon das Bundesbuch mitsamt seiner ursprünglichen narrativen Umgebung sei ein neuassyrische Vorstellungen aufnehmendes und gerade mit ihrer Hilfe die Freiheit von der neuassyrischen Oberhoheit proklamierendes Programmwerk aus dem 8. Jahrhundert gewesen, auf S. 80-86 die beiden entscheidenden Texte ausführlich vor: die neuassyrische Sammeltafel K. 2401 (SAA 9/3) und die phönizische Beschwörung KAI Nr. 27. Nach ihm ist die Vorstellung vom Gottesbund Assurs unter Esarhaddon nicht etwas auch noch gerade Vorkommendes, sondern sogar ein zentrales Element der damaligen neuassyrischen Reichsideologie.

12. Vgl. N. Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung? (1995)," jetzt in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995) 65-142. Zu dem unser Jahrhundert in der Forschung durchziehenden "Streit um das Deuteronomium", bei dem es vor allem um die Möglichkeit geht, das Deuteronomium mit der Unabhängigkeitsbewegung unter Joschija von Juda zu verbinden, vgl. zuletzt: E. Otto, "Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient," *ZABR 4* (1998) 1-84. Gerade mit den Arbeiten Ottos und anderen Arbeiten der allerletzten Jahre kehrt die Forschung

wieder zum Ansatz von De Wette zurück, diesmal jedoch nicht nur aufgrund innerbiblischer Analysen, sondern aufgrund von massivem altorientalistischem Vergleichsmaterial. Es sei auch ausdrücklich betont, daß es sich in unseren Jahren um anderes und wesentlich griffigeres Vergleichsmaterial handelt als bei den Versuchen der Jahrhundertmitte (Mendenhall, Baltzer), die damals schon für die vorkönigliche Zeit angenommene "Bundesinstitution" Israels von den hethitischen Suzeränitätsverträgen abzuleiten - obwohl auch diese in den rechtsgeschichtlichen Gesamtzusammenhang hineingehören.

13. Es gilt allerdings keineswegs, daß die Konzeption als ganze ursprünglich rein nomistisch gewesen wäre. Ich habe das auf dem damaligen Diskussionsstand schon 1964 vom Deuteronomium her aufgezeigt, vgl. Lohfink, *Wandlung des Bundesbegriffs* (oben Anm. 8). Der Bund galt von Anfang an als Gabe Gottes an sein Volk. Das in ihm zur Sprache kommende Gesetz war Gnade. Nur wenn der Bund gebrochen wurde, gab es von Israel her infolge des zum Modell gehörenden Fluch-Segen-Mechanismus im ursprünglichen Konzept keinen Ausweg. In diesem Zusammenhang (geschichtlich: in der Exilszeit) legte sich dann der "nomistische" Gedanke nah, Israel könne durch erneute Gesetzestreue die ursprüngliche Bundesgabe wieder herbeizwingen. Zur Überwindung dieses "Nomismus" in den Spätschichten des Deuteronomiums vgl. jetzt R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (ÖBS 17; Frankfurt 1999).

14. Dabei lassen sich in neutestamentlicher Zeit diachron durchaus Phasen feststellen. Nach K. Backhaus, "Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone," in: Frankemölle (Hg.), *Ungekündigter Bund* (vgl. oben Anm. 8) 211-231, ist in frühen Schriften des Neuen Testaments vom Gottesbund "eher beiläufig die Rede (in der Regel als direktes oder indirektes Zitat), sei es im Rahmen der Herrenmahlüberlieferung, in biblischem Sprachkolorit oder im Rückgriff auf gegnerische Schlagwörter. Versteht man unter einem Grundbegriff nach Maßgabe seiner Ordnungspotenz den (bündelnden) Indikator und (strukturierenden) Faktor der zentralen Erfahrungs- und Argumentationszusammenhänge einer Kommunikationsgemeinschaft, so dient Diatheke erstmals im Hebräerbrief als solcher. Hier wird der bedeutungstiftende Diskurs aufgenommen, der sich - auf andere Weise - im Barnabasbrief (Barn) und dann einflußreich in Justins "Dialogus cum Tryphone Iudaeo" (Dial) niederschlägt" (213). Das sind "die einzigen frühchristlichen Schriften, die überhaupt eine systematische Bundestheologie entwerfen" (214). In ihnen wird einem Bedürfnis der "frühchristlichen Schwellenzeit" entsprochen (214). Ins Neue Testament wurde von diesen drei Schriften bekanntlich nur der Hebräerbrief aufgenommen, und das war wohl gut so. Aus all dem geht hervor, daß die Bundestheologie des Hebräerbriefs, auch wenn sie die einzige ausgebaute systematische Bundestheologie im Neuen Testament ist, innerhalb des Neuen Testaments als ganzen nicht einfach repräsentativ ist oder gar alles andere integrierte.

15. Die Bezeichnungen "Altes Testament" und "Neues Testament" stammen zumindest nach D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (NTOA 1; Fribourg und Göttingen 1996), von der Redaktion des Neuen Testaments als solchen, die zugleich eine Edition der christlichen Gesamtbibel darstellte und die beiden Begriffe zur Gliederung des Werks benutzte. Doch haben sie nach ihm nur den Charakter

von Etiketten, ohne daß ihretwegen in den Textbestand eingegriffen worden wäre.

16. Der produktivste Streiter war Ernst Kutsch. Vgl. vor allem seine beiden Bücher E. Kutsch, *Verheißung und Gesetz* (BZAW 131; Berlin 1973); *Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert* (Neukirchen-Vluyn 1978). Er machte zunächst großen Eindruck, wurde von L. Peritt und anderen rezipiert, hat seine Thesen aber nicht durchsetzen können.

17. Zum folgenden vgl. Lohfink, Kinder Abrahams (vgl. oben Anm. 8), 29-35.

18. Als biblischer Text, der am sprechendsten ist, kann Gen 15,8-21 betrachtet werden. Gott vollzieht in der nächtlichen Vision Abrams das Eidesritual: Er schreitet durch die gehälfteten Tiere hindurch. Übrigens dient dieser göttliche Eid nicht der Stiftung eines "Gottesbundes" im deuteronomistischen Sinn, sondern der Bekräftigung einer Schenkung. Sie geschieht durch die Worte von Gen 15,18b-21, denn das "Perfekt" *natatti* ist dort performativ zu verstehender Koinzidenzfall. Man muß übersetzen: "*Hiermit* schenke ich deinem Samen..." Erst die Septuaginta oder allerhöchstens ihre Vorlage hat daraus eine futurische Aussage, das heißt: eine Verheißung, gemacht. Das ist aber sekundäre Harmonisierung an die anderen Landverheißungen. Auf jeden Fall: Auch eine Schenkung ist ein Vertrag. Im narrativen Zusammenhang umso mehr, als die Vorstellung von einem durch eine Landschenkungen entstehenden Lehnverhältnis mitspielen könnte.

19. Zur Struktur des Bundesverhältnisses und dem Ort der "Bundsformel" in dieser Struktur vgl. Lohfink, Dtn 26,17-19 (vgl. oben Anm. 8), 521-524.

20. Durch das Wort "neu" ist das ganze Textstück auf die kurz vorher gemachte, gewichtige Aussage von Jer 31,22 bezogen, mit dem seltenen Verb *bara'*: "Etwas Neues erschafft der Herr im Lande." Sie wird in der Verheißung eines neuen Bundes weitergeführt und reinterpretiert.

21. Vgl. Lohfink, Jeremia und Herz Jesu (vgl. oben Anm. 8).

22. Auch der Hebräerbrief, obwohl er Jer 31,31-34 vollständig zitiert und eine breite Passage auf die Kommentierung dieses Textes verwendet, liest ihn weder von der Vertragskategorie her noch sieht der Verfasser das Neue des Neuen Bundes in deren Koordinatensystem. Für ihn stehen Sachverhalte im Vordergrund des Bewußtseins, die im ursprünglichen Text gar nicht vorkommen: das rituelle Moment der Sündenvergebung, der Priester und Mittler dabei, und der Tod, den dieser Vorgang braucht. Daß der Hebräerbrief für das Wort *diatheke* semantisch von der Bedeutung "Testament" ausgeht, zeigt Hebr 9,15-17, wo von der Notwendigkeit des Todes des Erblassers die Rede ist. Auf die Elemente aus dem Vertragszusammenhang in Jer 31,31-34 greift der Brief nicht weiter zurück, sondern er knüpft seine Ausführungen - über die Aufnahme des Begriffs des "Neuen" hinaus - vor allem an den letzten Satz in Jer 31,34 an: "Denn ich will gnädig sein im Blick auf ihre Ungerechtigkeiten, und ihrer Sünden will ich nicht mehr gedenken" (so zitiert im Vollzitat in Hebr 8,12). In der abschließenden zweiten Zitation des Jeremiatextes (Hebr 10,16-18) läßt er die Vertragselemente zum größeren Teil weg und konzentriert alles auf diesen Schlußsatz, den er abändert und sofort kommentiert: "Das ist die *diateke*, die ich ihnen stiften will nach diesen Tagen -

spricht der Herr -: Ich will meine Gesetze in ihre Herzen geben, und in ihr Bewußtsein will ich sie schreiben, und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten will ich nicht mehr gedenken. (Und nun der Kommentar:) Wo aber Vergebung ist, da braucht man kein Sündopfer mehr." Während bei Jeremia die eschatologische Sündenvergebung die Voraussetzung der Gabe des neuen Bundes ist (vgl. das "denn" des Urtextes, der Septuaginta und des genaueren Zitats in Hebr 8,12), ist sie hier, schlicht mit verbindendem *kai* eingeleitet, sein eigentliches Wesen. Ich mache diese Analyse nicht, um auch nur irgendwie die Legitimität des Umgangs des Hebräerbriefs mit dem alttestamentlichen Text in Frage zu stellen. Ich will nur an diesem Beispiel zeigen, wie trotz eines ausführlichen Zitats und einer langen Kommentierung das ursprüngliche juristische Denkmodell nicht mehr wahrzunehmen ist. Nicht nur das Wort "Bund" hat seine Bedeutung gewandelt, sondern eine ganze Passage wird völlig neu und aus einer ganz anderen kategorialen Welt heraus gelesen und interpretiert.

23. *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBAB 176; Stuttgart 1998).

24. Ebd. 10.

25. Ebd. 154.

26. Ich habe die Sache, um die es geht, im Jahre 1964 in meinem Artikel "Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift" (StdZt 174, 161-181) vertreten und vertrete sie seitdem.

27. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung* (Neukirchen-Vluyn 1999).

28. Vielleicht sollte man allerdings besser seinen zweiten Band mit einem eigenen Kapitel über den "Bund" abwarten. Vorläufig vgl. R. Rendtorff, "'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus," JBL 108 (1989) 385-393; *Die "Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160; Stuttgart 1995).

29. Als letzte Fassung meiner damaligen Überlegungen vgl. N. Lohfink u. E. Zenger, Gott Israels (vgl. oben Anm. 8), 27-36.

30. Vgl. N. Lohfink, "Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung," ThPh 71 (1996) 481-494.

31. Diese am synchron gelesenen Neuen Testament gemachte Aussage fügt sich zur diachronen Feststellung von Anm. 15 oben hinzu.

32. Groß, *Zukunft* (vgl. oben Anm. 26), 187.

33. Ebd. 184. Vielleicht wäre allerdings in diesem Zusammenhang doch eine Diskussion der - zugegebenermaßen höchst polemischen und zugleich sehr spielerischen - Passage Gal 4,22-31 wünschenswert gewesen, weil dort von zwei diathekai im Blick auf die Christen und die nichtchristlichen Juden von damals die Rede ist.

34. Ebd. 185-187.

35. Obwohl ich bei einzelnen Textargumentationen gern mit ihm verhandeln würde. Aus der These meines Büchleins "Der niemals gekündigte Bund" (vgl. oben Anm. 3), der "neue Bund" sei auch schon vor dem Kommen Christi in einer ersten Gestalt Wirklichkeit geworden, macht er mehr, als diese These für mich damals im Zusammenhang bedeutete (vgl. vor allem S. 171-174, dann wieder S. 185f). An ihr hängt die "Ein-Bund-Theorie" keineswegs. Diese könnte auch funktionieren, wenn ich hier falsch liege. Die Einsicht, daß meine genannte These exegetisch nicht so standfest war, wie ich meinte, verdanke ich vor allem Walter Groß selbst. Er hat darauf hingewiesen, daß in Jer 31,33 zwischen Heimkehr aus dem Exil und neuem Leben im Land einerseits und dem "neuen Bund" andererseits noch einmal eine Zeitdifferenz eingeführt wird: "nach diesen Tagen". Das ist richtig. Die Formulierung muß zwar nicht eschatologisch gemeint sein, wohl aber kann man vielleicht nicht so einfach sagen, daß nach Jeremia 31 mit der Rückkehr ins Land auch schon der neue Bund komme. Allerdings ist für mich die ganze Frage damit keineswegs voll erledigt. Daß der Satz von der Sündenvergebung in Jer 31,34 sich nur auf den "neuen Bund" beziehe, scheint mir im jetzigen Gesamttext nicht haltbar zu sein. Damit bleiben die Zusammenhänge zwischen Heimkehr Israels und "neuem Bund" vielleicht stärker, als Groß annimmt. Ferner gibt es Paralleltex te, die mitzubeachten wären. Ich habe jedoch inzwischen in der ganzen Sache Probleme anderer Art. Sie ergeben sich auf der kanonischen Interpretationsebene. Ist im alttestamentlichen Kanon als ganzem die "wahre" Rückkehr Israels nicht immer noch ausstehend, und behauptet nicht erst das Neue Testament, das Ende der Zeit des Wartens sei gekommen? Hätte das nicht auch Folgen im Blick auf das Kommen des "neuen Bundes"? Die ganze Frage bedarf neuer Untersuchung und neuer Meditation. Ich habe sie deshalb aus dem Überlegungen dieses Referats völlig herausgelassen. Ein Weiteres: Die Behauptung von Groß (S. 187), selbst wenn man meine Auslegung von Ps 25,14 und Ps 100,3 annehme, liege hier der Versuch, innerhalb der berit verschiedene Gruppen zu unterscheiden und zueinander in Beziehung zu setzen, außerhalb des Horizonts, leuchtet mir nicht ein.

36. Das tut z.B. J. Ratzinger, "Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis," Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 26 (1997) 419-429, in dem Abschnitt "Judentum und Christentum" (ebd. 424-425).

37. Vgl. Lohfink, Niemals gekündigter Bund (vgl. oben Anm. 3), 117-120.

© PTH Sankt Georgen 2016 - Letzte Aktualisierung dieser Seite: 21. Dezember 1999