

Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie

VON NORBERT LOHFINK S. J.

Papst Johannes Paul II. hat 1980 das Wort vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ geprägt. Ihm stellte er das Gottesvolk „des Neuen Bundes“ gegenüber¹. Er sprach also von zwei „Bünden“ und von zwei „Gottesvölkern“. Zumindest die Doppelheit von „altem“ und „neuem“ Bund ist biblisch. Wie kann man, speziell auch im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog, nach dem jetzigen Stand der Bibelwissenschaft mit dem Begriff ‚Bund‘ arbeiten? Dieser Frage möchte ich nachgehen.

Die christlichen Theologen haben, da sie die Bibel kannten, stets nicht nur vom „alten“ und vom „neuen“ Bund gesprochen, sondern auch von anderen „Bünden“ – etwa vom Bund Gottes mit Noach, Abraham oder David. Der „alte“ Bund ist der „Sinaibund“. Die anderen „Bünde“, von denen die hebräische Bibel spricht, sind damit nicht einfach identisch.

Man hat bald versucht, die verschiedenen „Bünde“ in ein System zu bringen. Schon innerhalb des Alten Testaments waren die priesterschriftliche Zweiheit von Noachbund und Abrahambund oder die jeremianische Entgegensetzung von gebrochenem Exodus-Bund und verheißenem „neuem“ Bund so etwas wie Systematisierungen. Noch weiter ging Jesus Sirach in seinem „Lob der Väter“ (Sir 44–47). Er periodisierte die ganze Geschichte Israels durch sieben „Bünde“ – wobei im griechischen Text zwölfmal das Wort διαθήκη steht. Es sind die „Bünde“ mit Noach, Abraham, Isaak, Mose, Aaron, Pinchas und David. Das Gewicht liegt auf dem Bund mit Aaron und Pinchas. Den „neuen Bund“ von Jer 31 erwähnt Jesus Sirach nicht. Vermutlich hat das „Lob der Väter“ als biblische Anregung zu späteren heilsgeschichtlichen Bundestheologien gedient.

Die meisten Christen, die im jüdisch-christlichen Dialog engagiert sind, denken wahrscheinlich in solchen Heilsgeschichtsentwürfen. Deshalb sei kurz auf einiges hingewiesen, was bei derartigen Denkfiguren von keiner biblischen Aussage gedeckt ist.

Oft wird ein Bund Gottes mit „Adam“ angenommen. Den kennt die Bibel nicht. Der Moabbund (vgl. Dtn 28, 69) bleibt dagegen oft unerwähnt, ebenso der Aaron- und Levibund. Ferner trägt man oft evolutionistische Kategorien ein, etwa den Gedanken einer kontinuierlichen Konzentra-

¹ Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten [Anmerkung: Vgl. Röm 11, 29] Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.“ R. Rendtorff u. H. H. Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn u. München 1989, 75.

tion Gottes auf immer kleinere und ausgewähltere Gruppen. Das steht im Widerspruch zur Bibel. Denn sie erzählt zum Beispiel erst zeitlich nach dem auf das Volk Israel beschränkten Sinaibund vom Davidsbund. Im Davidsreich lebten aber auch nichtisraelitische Bevölkerungsgruppen. Jes 55, 3f. bezieht den Davidsbund genau auf diesen Sachverhalt. Wird in den Endzeitverheißungen dieser Bezug des Bundes Israels zu anderen Völkern nicht sogar auf die ganze Menschheit ausgedehnt?

Doch das sind kleine kritische Beobachtungen. Die Probleme, die sich heute von der Bibelwissenschaft her stellen, will man vom „Bund“ sprechen, sitzen tiefer. Sie hängen mit den methodischen Ansätzen der heutigen Bibelwissenschaft zusammen.

Ich möchte deshalb in einem ersten, forschungsgeschichtlichen Teil über die Probleme der modernen Bibelwissenschaft mit dem Begriff „Bund“ berichten. In einem zweiten Teil möchte ich andeuten, wie man vielleicht auf eine bibelwissenschaftlich vertretbare und dem jüdisch-christlichen Dialog nützliche Weise bibeltheologisch vom „Bund“ sprechen könnte. Mein Vorschlag wird sein, daß man nach der „kanonischen Bundestheologie“ fragt.

I. Der „Bund“ in der modernen Bibelwissenschaft

1. „Heilsgeschichtliche“ Denkvorgaben

Heilsgeschichtsentwürfe, die sich durch Gottesbünde strukturieren, lagen der modernen Bibelwissenschaft schon voraus. Genau von solchen Konzeptionen hat sie sich distanziert. Im evangelischen Raum, wo vor allem sie im vorigen Jahrhundert entwickelt wurde, kannte man große Theologen, die die Heilsgeschichte durch „Bünde“ strukturiert hatten: etwa Coccejus oder Johann Christian Konrad von Hofmann.

Bei solchen Entwürfen wird die Bibel als ein einziges, zusammenhängendes Geschichtsbuch genommen. Widersprüche werden harmonisiert. Dann wird diese „Geschichte“ durch verschiedene, aufeinanderfolgende, von Gott ausgehende „Bünde“ in Perioden geteilt. Die Bibelwissenschaft fragt demgegenüber streng historisch und literaturwissenschaftlich. Deshalb kann sie zum Beispiel „Adam“ oder „Noach“ nicht als historische Gestalten bestimmen. Man kann keinen der beiden punktuell auf der Zeitlinie eintragen. Sie gehören zur Gattung „Urgeschichte“. Die mit ihrer Hilfe gemachte Aussage geht auf anderes als auf punktuelle Historie. Falls Abraham eine historische Gestalt sein sollte, ist doch der Abrahamsbund dadurch noch kein historisches Faktum². Die Sinaitradition hat ur-

² Daß die Tradition vom Abrahamsbund sehr alt sei, habe ich einst in einer Monographie zu Gen 15 vertreten: *N. Lohfink*, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15 (SBS 28) Stuttgart 1967. Doch bin ich dafür häufig häufig kritisiert worden, zum Teil mit erwägenswerten Gegenargumenten. Ich stimme den heutigen Tendenzen zur extremen Spät-

sprünglich wohl nur von einer Theophanie erzählt. Die Themen „Bund“ und „Gesetz“ traten frühestens in der Königszeit in sie ein. Welche Ereignisse am Anfang der Sinaitradition standen, ist schwer auszumachen. Ein historisches Faktum „Bund am Sinai“ ist unwahrscheinlich. Auch der Bund Gottes mit den aaronitischen Priestern ist eine späte Konstruktion. Nicht anders der Moabbund des Buches Deuteronomium. Mit solchen Feststellungen ist jeder als historisch gemeinten Aufreihung von „Bünden“ der Boden unter den Füßen weggezogen.

2. „Bund“ als späte Deutungschiffre

Die klassische Gegenthese zu solchen bündeaufreihenden Heilsgeschichtsentwürfen findet sich bei Julius Wellhausen. Nach ihm wurde erst in der ausgehenden Königszeit und im Exil vom „Bund“ gesprochen. Damals begann Israel, sich am „Gesetz“ zu orientieren. Man verfügte aber über keine Theorie des „Gesetzes“. So erklärte man seinen Verpflichtungscharakter durch einen frei eingegangenen Vertrag zwischen Israel und seinem Gott. Das wurde dann narrativ auf die Frühzeit zurückgeworfen. Der „Bund“ oder die „Bünde“ waren also nicht historische Fakten, sondern historisiert auftretende theologische Deutung³.

3. Die Theorie einer historischen Bundesinstitution

Diese These konnte sich aber nicht halten, auch nicht unter Historikern. Es wurde zum Beispiel der Kodex Hammurabi gefunden. Also hat es lange vor Israel schon hochkultiviertes Recht gegeben, dazu Rechtstheorien, die keinerlei Idee eines „Vertrags“ mit einer Gottheit enthielten. Der Begriff des „Bundes“ war nicht nötig gewesen, um zu erklären, wieso Recht verpflichtet. Es drang auch ein neues Verständnis für kultische Institutionen durch. Ethnologie und Soziologie lieferten neue Verstehensmodelle für Israels Frühzeit. So kehrte in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts und etwa bis 1970 die ältere „heilsgeschichtliche Bundestheologie“ völlig verwandelt, nun historisch-hoffähig, wieder: als eine Art Religions- und Kultgeschichte Israels, für die die Kategorie „Bund“ bestimmend war. Das war zwar keine durch Bünde strukturierte Heilsgeschichte. Aber immerhin hätte es nach ihr in der Geschichte des Gottesvolkes auf gesellschaftlich-kultischer Ebene stets eine „Bundesinstitution“ gegeben.

Ausgangspunkt war die Annahme, daß Israel am Anfang ein „Bund von Stämmen“ war, der sich zugleich als ein „Bund mit Gott“ verstand,

tierung von Gen 15 keineswegs zu. Trotzdem wäre ich mit Thesen zum hohen Alter des Textes heute vorsichtiger.

³ Neueste und gute Forschungsgeschichte, auch für das Folgende: E. W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, 3–117. Vgl. meine Besprechung in BZ 34 (1990) 122–124.

und daß sein Gottesdienst im Kern eine Zelebration dieses doppelten „Bundes“ darstellte⁴.

Der Noachbund wäre dann zwar eine theologische Rückprojektion gewesen. Vielleicht auch der Abrahambund. Überhaupt „Bünde“ im Sinne direkter göttlicher Offenbarungseingriffe. Aber wenigstens hätte es von dem Augenblick an, als es den Stämmebund Israel gab, durch die ganze Geschichte hindurch bis in die Zeit Jesu auch eine „Bundesinstitution“ mit Teilelementen wie „Bundeskult“, „Bundesfest“, „Bundesurkunde“, „Bundeserneuerung“ und „Bundestheologie“ gegeben. Das Selbstverständnis Israels wäre von alldem entscheidend geprägt worden. Israel hätte deshalb auch die Knotenpunkte seiner Geschichte als „Bünde“ interpretiert. Walter Eichrodt konnte seine „Theologie des Alten Testaments“⁵ als eine „Bundestheologie“ entwerfen.

Diese Theorie war als historisch nachprüfbar Annahme gemeint. Sie hat im Endeffekt der historischen Nachprüfung nicht standgehalten. Eine kurze Zeit schien es, als würde sie glänzend bestätigt durch die sprachliche und formale Nähe alttestamentlicher Bundestexte zu altorientalischen Staatsverträgen aus dem zweiten Jahrtausend. Aber bei genauerem Zusehen kehrte sich das ins Gegenteil. Was herauskam, war eher ein Zusammenhang der deuteronomischen Bundestheologie mit neuassyrischem Lehns-, Eid- und Vertragswesen: also ein literarisches und theologisches Phänomen in der ausgehenden Königszeit⁶.

4. Wieder bei einer theologischen Deutungsschiffe?

Heute gilt wohl: Es läßt sich faktisch nicht nachweisen, daß es von den Anfängen Israels an eine alles tragende „Bundesinstitution“ gab. Vieles spricht eher dagegen – mögen selbst bestimmte privilegrechtliche Vorstellungen vom Gottesverhältnis Israels alt sein, einige Bundesrituale früh existiert haben und der innere Kern des ganzen Selbstverständnisses Israels, die „privilegrechtliche“ Konzeption des Gottesverhältnisses, ebenso auf die Frühzeit zurückgehen⁷.

Eine den ganzen Gottesdienst Israels umspannende, kultisch konkreti-

⁴ Entscheidend für die neue Sicht scheint Max Weber gewesen zu sein. Zu ihm vgl. C. Schäfer-Lichtenberger, Vom Nebensatz zum Idealtypus. Zur Vorgeschichte des ‚Antiken Judentums‘ von Max Weber, in: E. Blum u. a. (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff) Neukirchen-Vluyn 1990, 419–433.

⁵ Erste Auflage: Leipzig 1933.

⁶ Vgl. vor allem D. McCarthy, Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (AnBib 21) Rom 1963, ²1978.

⁷ Zu dem, was sich jetzt sagen läßt, vgl. N. Lohfink, Bund, in: Neues Bibel-Lexikon I, Zürich 1990, 344–348. Das Ende der Bundesinstitutionstheorie wurde vor allem herbeigeführt durch L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36) Neukirchen-Vluyn 1969. Das Buch sollte allerdings kritisch gelesen werden: Vgl. N. Lohfink, Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlitt, in: Ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990, 325–361.

sierte „Bundesinstitution“ hat es sogar in Spätzeiten wohl nie gegeben. Die in Dtn 31 angeordnete öffentliche Proklamation des deuteronomischen Gesetzes, über deren Durchführung wir keinerlei zeitgenössische Zeugnisse besitzen, genügt für eine solche Annahme kaum⁸. Die einzige Ausnahme war vielleicht die Sekte von Qumran: Die „Sektenregel“ enthält am Anfang (1 QS 1f.) ein Ritual des „Eintritts in den Bund“. Aber selbst in Qumran kann (in den „Hodajot“) das Wort „Bund“ auch einfach den „Glauben“ im Herzen des einzelnen Menschen bedeuten. Und dann gab es natürlich (mit jüdischen Augen von damals gesehen) die Anhänger Jesu von Nazaret, die ihren zentralen Ritus, das „Brotbrechen“, als die Gegenwärtigung des im Tode ihres Stifters gegebenen „neuen Bundes“ betrachteten.

In den Schriften des Alten Testaments ist das Wort *b'rit* = διαθήκη = „Bund“ wiederum, wie schon bei Wellhausen, zu einer sekundären, theologischen, Vergangenheit und Gegenwart deutenden Chiffre geworden. Es trat erst am Ende der Königszeit und im Exil in den Vordergrund, wahrscheinlich in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem neuassyrischen Kulturdruck⁹. Selbst dann hat der Begriff „Bund“ niemals allein das Feld des theologischen Denkens in Israel beherrscht.

Wir sind trotzdem nicht wieder einfach bei Wellhausen. Seine Annahme, die Idee eines Gottesbundes sei ein erster Versuch, das nach damaliger Sicht neue Phänomen nationalen Rechts zu legitimieren, ist überholt¹⁰. Mit dem Wort „Bund“ sind vielmehr entscheidende heilsgeschichtliche Erfahrungen Israels gedeutet worden.

In der letzten Zeit ist viel über die Semantik der Wörter *b'rit* und διαθήκη gearbeitet worden¹¹, ferner über die theologischen Entwürfe, in denen diese Wörter eine Rolle spielen.

Zur Semantik: Sowohl *b'rit* als auch διαθήκη *bedeuten* nicht „Vertrag,

⁸ W. L. Holladay glaubt, die „deuteronomistischen“ Prosatexte im Jeremiabuch als sich im Stil anpassende prophetische Reaktionen auf diese Proklamationen des Deuteronomiums erklären zu können. Er rechnet mit solchen Verlesungen in den Jahren 615, 608, 601, 594 und 587. Vgl. *ders.*, A Proposal for Reflections in the Book of Jeremiah of the Seven-Year Recitation of the Law in Deuteronomy (Deut 30,10–13), in: N. Lohfink (Hg.), Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETL 68) Löwen 1985, 326–328; *ders.*, Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52 (Hermeneia) Minneapolis 1989, 27. Doch bleibt das höchst hypothetisch, und für das Deuteronomium selbst gibt es noch einmal einen Unterschied zwischen dieser Gesetzesverlesung und dem eigentlichen Kult Israels.

⁹ Vgl. N. Lohfink, Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: *ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i. B. 1977, 24–43.

¹⁰ Auch wenn ihr etwa L. Peritt sehr nahesteht. Wellhausen behält insofern recht, als in Israel die Bundesvorstellung in dem Augenblick die Funktion der Rechtsbegründung übernahm, als die älteren Begründungssysteme den sich in höhere Komplexität wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr standhielten. So Eckart Otto in neueren Arbeiten.

¹¹ Vor allem in den Schriften von E. Kutsch. Deren Problem besteht allerdings darin, daß nicht zwischen „meaning“ und „reference“ unterschieden wird.

Bund“, sondern „Verpflichtung“ oder „Bindung“, oft auch „Eid“. Es sind Wörter der Normalsprache, nicht etwa nur theologische Fachausdrücke. Sie werden jedoch in manchen Belegen in *Referenz* zu einem vorausgesetzten privilegierten oder vertraglichen Verhältnis zwischen Gott und Israel oder bestimmten Personen in Israel benutzt. Man muß das in jedem Einzelfall gesondert klären.

An anderen Stellen scheint *bʿrît* eine Bezeichnung für den Dekalog oder für dessen erstes Gebot, das Gebot der alleinigen Jahweverehrung, zu sein¹². Das Wort *bʿrît* ist kein Synonym von *tôrâb*¹³.

An manchen späten Stellen ist das Wort abgeblaßt. Es meint ungefähr das, was wir meinen, wenn wir von „Religion“ reden oder vom „Glauben“ – vor allem im Danielbuch.

In den verschiedenen theologischen Entwürfen des Alten Testaments wird *bʿrît* sehr unterschiedlich eingesetzt. Die Entwürfe stehen zum Teil bewußt gegeneinander. So ist die priesterschriftliche „Bundestheologie“ eine Theologie der unkündbaren göttlichen „Verheißungen“. Indem sie dafür das Wort *bʿrît* gebraucht und es historisch nicht am Sinai, sondern bei Abraham anbringt, will sie Korrektur der deuteronomistischen *bʿrît*-Theologie eines „Vertrages“ zwischen Gott und dem Volk Israel sein¹⁴. In diesem Gegensatz zweier Literaturwerke und ihrer theologischen Grundpositionen bahnt sich die (paulinische) Rechtfertigungsproblematik an.

In späten alttestamentlichen Texten und ebenfalls im Neuen Testament bestimmt sich der Sinn des Wortes *bʿrît* oft durch Anspielung. Das Wort ist dann Verweis auf die Aussage einer alttestamentlichen Grundstelle. So ist im Neuen Testament die Rede vom „neuen Bund“ eine Anspielung auf Jer 31. Sie behauptet, die dortige Verheißung habe sich erfüllt. Andere Texte des Neuen Testaments spielen mit dem Wort *διαθήκη* auf andere Stellen an, etwa auf die Verheißungen an Abraham. Dann hat das Wort natürlich eine andere Bedeutung und eine andere Referenz als da, wo auf Jer 31 angespielt wird¹⁵.

Wenn man also bei historisch und literaturwissenschaftlich verantworteter Bibelauslegung nicht davon ausgehen kann, daß überall, wo in der

¹² Vgl. G. Braulik, Die Ausdrücke für „Gesetz“ im Buch Deuteronomium, Bib. 51 (1970) 39–66; abgedruckt: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988, 11–38; ergänzend N. Lohfink, Bundestheologie 338–340.

¹³ Nur die Parallelismen in Jes 24, 5; Hos 8, 1 und Ps 78, 10 könnten dafür angeführt werden. Doch sie müssen im Licht anderer, differenzierterer Stellen gelesen werden. Vgl. vor allem Lev 26, 45 f.; Dtn 29, 20; 31, 9.26; Jos 24, 25 f.; 2 Kön 17, 34 f.37 f.; Jer 31, 33; Mal 2, 5–10; Esra 10, 3.

¹⁴ Vgl. W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16 (1960) 268–280 = *Ders.*, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThB 19), Neukirchen-Vluyn 1963, 205–216.

¹⁵ Ich habe das ausführlich aufzuweisen versucht in N. Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. 1989, 29–47 (III. Ein Hilfsbegriff, nicht mehr als das).

Bibel die Wörter *b'rit* oder διαθήκη stehen, von der gleichen Sache geredet wird – was läßt sich dann bibeltheologisch noch tun?

5. Die Frage nach nächsten Schritten

Der systematischen Theologie steht es natürlich immer frei, eine bestimmte Sache, in diesem Falle das besondere Verhältnis Gottes zu seinem auserwählten Volk, mit einem irgendwie in Frage kommenden biblischen Wort, hier dem Worte „Bund“, zu bezeichnen und mit dem so definierten Begriff zu arbeiten. Vielleicht kann man dann nicht alle Texte der Bibel heranziehen, in denen *b'rit* oder διαθήκη steht. Andererseits muß man vielleicht viele Stellen heranziehen, in denen diese Wörter fehlen¹⁶. Aber das Unternehmen ist legitim.

So etwas ist zweifellos schon bei der von Zwingli initiierten und dann vor allem durch Coccejus zu einem Höhepunkt geführten sogenannten Föderaltheologie geschehen, und es hat großen geistlichen Einfluß auf die pietistischen Bewegungen gehabt. Auch in Täuferkirchen spielt die Bundestheologie eine große Rolle¹⁷.

Eine solche Bundestheologie ist mit der modernen Exegese vereinbar. In einem bestimmten Sinn kommt auch eine „biblische“ Theologie niemals daran vorbei, in eine neue „Sprache“ zu übersetzen, sie muß zur Systematik werden. Niemand kann sie dabei hindern, biblische Wörter zu benutzen, auch wenn diese dann neu definiert werden. So könnte man derartige systematisch-theologische Entwürfe sogar als „biblische“ Theologie bezeichnen. Doch wären sie nicht „biblische Theologie“ im Sinne einer in der Bibel selbst schon vorfindbaren Denkfiguration. Oft wird erst die auf so etwas zielende historisch-deskriptive Untersuchung als „biblische Theologie“ bezeichnet. Im jüdisch-christlichen Dialog wäre vielleicht vor allem etwas Derartiges gefragt¹⁸.

¹⁶ Dies wird zum Beispiel deutlich erkennbar, wenn man C. Focant & A. Wénin, *L'alliance ancienne et nouvelle*, NRTh 110 (1988) 850–866, analysiert. Die Belege für die eher priesterschriftliche Bundeskonzeption gehen praktisch unter, und im Neuen Testament werden viele Texte herangezogen, in denen das Wort „Bund“ nicht vorkommt. Insofern ist dieser Aufsatz von seiner Art her als „systematisch“ zu betrachten, auch wenn er fast nur eine Verkettung von biblischen Aussagen zu sein scheint. Ähnliches gilt von P. Beauchamp, *Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale*, RSR 58 (1970) 161–193, nur daß hier nicht ein Wort, sondern eine Form-Struktur (letztlich die der hethitischen Vasallenverträge, die für die deuteronomistischen Bundestexte erhellend wirken) den Maßstab abgibt. Auch hier würde ich von einem – durchaus legitimen – systematischen Entwurf sprechen.

¹⁷ In diesen Gemeinschaften scheint die Übersetzung von 1 Petr 3,21 συναϊθήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν durch „Bund“ eine wichtige Rolle zu spielen. Luther übersetzt zum Beispiel: „der Bund eines guten Gewissens mit Gott“. Die Übersetzung liegt nicht so fern: ἐπερώτημα könnte (als Abfragung der Parteien bezüglich der einzelnen Verpflichtungen) *pars-pro-toto*-Bezeichnung eines Vertragsabschlusses sein. Dann wäre vor allem das Taufgelöbnis, das in der frühen Kirche ja abgefragt wurde, im Blick. Luther selbst hat in der Randglosse der Ausgabe von 1545 geschrieben: „stipulatio / das Gott sich vns mit gnaden verpflichtet vnd wirs annemen“. Hier denkt er vielleicht an Gen 9.

¹⁸ Ich habe in meinem Buch „Der niemals gekündigte Bund“ die Auffassung geäußert,

Dafür scheinen auch innerhalb der modernen, historisch und literarisch orientierten Bibelwissenschaft trotz aller geschilderten Probleme noch Türen offenzustehen. Obwohl bisher kaum ins Auge gefaßt, scheint es in der Bibel eine Art „kanonischer Bundestheologie“ zu geben, welche alle mit dem Begriff „Bund“ arbeitenden, untereinander disparaten biblischen Einzeltheologien überwölbt. Natürlich kann ich dazu im folgenden wirklich nur einige erste Beobachtungen bieten, eher ein Programm als eine Durchführung.

II. Beobachtungen zur „kanonischen“ Bundestheologie

1. Die Idee einer „kanonischen“ Bundestheologie

Eigentlich wird die Exegese mit der Auslegung des kanonischen Textes überhaupt erst zur Theologie. Erst der Sinn, den die biblischen Texte innerhalb der Einheit der Schrift gewinnen, ist ihr inspirierter und irrumsloser Sinn. Von ihm allein hat Theologie auszugehen, alles andere ist Vorstudie¹⁹. Diese christliche Sicht entspricht im übrigen dem traditionellen jüdischen Umgang mit der hebräischen Bibel. Auch dort wird, wenn auch unter anderer Kanonabgrenzung, die Bibel immer als Einheit gelesen, also synchron. Insofern wird die moderne Exegese bei dieser Fragestellung auch für den jüdisch-christlichen Dialog interessanter.

Natürlich kann man auch den Kanon noch mit verschiedenen Methoden angehen, auch mit solchen, die die moderne Exegese nicht akzeptieren würde. Doch ihre eigenen Methoden sind für die Frage nach kanonischen Aussagefigurationen durchaus geeignet. Nur ist diese Art von Frage unter den Exegeten ungewohnt, wie sich an der Reaktion zeigt, die das Programm eines „Canon Criticism“ von Brevard S. Childs hervorgerufen hat²⁰. Das ist aber ein Interessen-, nicht ein Methodenproblem.

der Begriff des „Bundes“ sei für das Gespräch mit dem rabbinisch geprägten Judentum nicht besonders hilfreich, weil er dort kaum eine Rolle spiele. Ich habe mich inzwischen von jüdischen Gesprächspartnern korrigieren lassen. In der rabbinischen Literatur ist der Begriff in der Tat nicht sehr wichtig. Doch ist das anders in Liturgie und Gebetsleben. Vgl. A. F. Segal, *Covenant in Rabbinic Writings*, in: *Ders., The Other Judaisms of Late Antiquity* (Brown Judaic Studies 127) Atlanta, Georgia, 1987, 147–165.

¹⁹ So Vaticanum II., Konstitution „*Verbum Dei*“. Vgl. N. Lohfink, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, *StZt* 174 (1964) 161–181; abgedruckt: *Ders., Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1965, 44–80.

²⁰ Als letzte größere Diskussion des Problemkreises vgl.: Zum Problem des biblischen Kanons (= *JBTh* 3) Neukirchen-Vluyn 1988.

2. „Kanonische Bundestheologie“ – eine Faktenfrage

Nun muß die kanonische Gesamtaussage der Schrift nicht notwendig „Bundestheologie“ sein. Ob der synchron gelesene Kanon eine „Bundestheologie“ anbietet, ist eine Faktenfrage und muß *a posteriori* festgestellt werden.

Man könnte naiv sagen, der Fall sei doch klar, die Bibel trete als „Altes“ und „Neues Testament“ vor uns. Doch dadurch ist gar nichts klar. Denn es handelt sich nicht um eine Selbstbezeichnung der Bibel, sondern um eine – wenn auch recht früh – von Theologen geschaffene und dann von der christlichen Tradition benutzte Charakterisierung. Dabei wurde zwar auf biblische Wörter zurückgegriffen. Aber diese Wörter bezeichnen in der Bibel selbst noch nicht die beiden Teile des Kanons. So bleibt die Faktenfrage.

3. Im „Neuen Testament“ ist „Bund“ nicht die Leitkategorie

Für die christliche Lektüre der Bibel bewirkt das Neue Testament die letzte Sinnstiftung. Wenn also das Neue Testament die Gesamtbotschaft der Bibel als „Bund“ präsentieren würde, wäre auch der ältere Teil der Bibel so zu lesen, gleichgültig, wie oft und auf welche Weise dort davon die Rede ist. So ist die erste Frage die, ob das Neue Testament „Bund“ als eigentliche Leitaussage hat.

Mir scheint: Nein. Die Stellen mit *διαθήκη* sind der Zahl nach gering. Sie sind verschiedenartig und nicht sehr miteinander vernetzt. Neben ihnen stehen andere Texte mit anderen Kategorien, denen mindestens das gleiche Gewicht zukommt, etwa „Reich Gottes“ oder „Gerechtigkeit“. Wenn die Botschaft des Neuen Testaments überhaupt auf ein einziges Wort gebracht ist, dann auf einen Namen: Jesus, der Christus.

Es kommt hinzu, daß da, wo von der *καινή διαθήκη* gesprochen wird, dies zunächst einmal stets eine Anspielung auf Jer 31 ist, nicht auf die Gesamtheit der alttestamentlichen Bücher. An den beiden Stellen, wo vom Begriff der *καινή διαθήκη* aus auch der Begriff einer „alten“ oder „ersten“ *διαθήκη* entwickelt wird – in 2 Kor 3 und im Hebräerbrief –, wird diese nicht etwa mit der Gesamtheit unserer alttestamentlichen Bücher, sondern nur mit einem Teil derselben identifiziert. 2 Kor 3 spricht nämlich von den Büchern, die in der Synagoge gelesen werden – und das war nur der Pentateuch, vielleicht noch die „Propheten“ (als Haftora), doch niemals gehörten die „Schriften“ dazu. Der Hebräerbrief bezieht sich allein auf die Kultordnung des Pentateuch.

Das Neue Testament zwingt nicht dazu, die Bücher des Alten Testaments als Gesamtzeugnis eines „alten Bundes“ zu sehen. „Bund“ ist eine Deutungskategorie unter mehreren, allerdings an wichtiger Stelle, in der Abendmahlstradition. Als eine schon im Neuen Testament bedeutsame Kategorie ist „Bund“ später von der christlichen Theologie und Tradition

aufgegriffen und in manchen Systemansätzen zur Zentralkategorie gemacht worden. Doch vom Neuen Testament her kann man die Sache, von der es spricht, auch unter ganz anderen Begriffen beschreiben.

Nun könnte es natürlich sein, daß zwar das Neue Testament für das Verständnis des Gesamtkanons die Bundeskategorie nur als eine Möglichkeit unter mehreren anbietet, daß „Bund“ jedoch zumindest für den Kanon der alttestamentlichen Bücher die maßgebende Deutungskategorie ist. Dann wäre vielleicht dennoch ein Grund dafür da, sie bei der theologischen Auslegung des Neuen Testaments bevorzugt zu verwenden. Ist das so?

4. Gegen „Bund“ als Leitkategorie des „Alten Testaments“

Zunächst: Diese Frage ist der vieldiskutierten Frage nach der „Mitte des Alten Testaments“²¹ zwar benachbart, aber nicht mit ihr identisch. Denn die Frage nach der „Mitte des Alten Testaments“ ist mindestens bei denen, die sie bisher gestellt haben, nicht als Frage an den synchron gelesenen Kanon gemeint gewesen. Auch suchte sie nicht notwendig ein in den biblischen Schriften selbst herausgestelltes Stichwort. Um beides geht es aber hier.

Das in den alttestamentlichen Schriften selbst herausgestellte entscheidende Stichwort ist allerdings nicht „Bund“, sondern „Tora“. Das Wort *tôrāh* ist zwar seltener als das Wort *b'rit*²². Aber der Pentateuch wird schon innerbiblisch als *tôrāh* oder *νόμος* betrachtet. Schon wenn die Chronik von der „Tora Moses“ spricht, hat sie den ganzen Pentateuch vor Augen. Wenn im Neuen Testament zum Beispiel in Röm 3, 21 *ὁ νόμος* den Pentateuch bezeichnet, dann, wie die vorangehenden Zitate zeigen, in 3, 19 sogar alle alttestamentlichen Schriften. Die „Propheten“ des hebräischen Kanons sind in der Tat am Anfang und am Ende (Jos 1 und Mal 3) durch Tora-Motive literarisch gerahmt und präsentieren sich so als eine Art prophetischen Kommentars der Tora, gewissermaßen als die Durchführung der Verheißung des deuteronomischen Prophetengesetzes (Dtn 18, 15–18). Der Psalter wird durch einen Tora-Psalm eröffnet und damit als ganzer charakterisiert. Die „Weisheit“ wird durch Dtn 4, 6–8 dem Feld der Tora zugeordnet. Das sind literarische Signale. Hinter ihnen steht kanonischer Aussagewille. Im alexandrinischen Kanon wird die Identität der göttlichen Weisheit mit der Tora Moses auch innerhalb der Weisheitsschriften an einem literarischen Höhepunkt ausdrücklich behauptet (Sir 24, 23²³).

²¹ Vgl. H. Graf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173) Darmstadt 1982, 138–147.

²² Die wortstatistischen Einzelheiten sind jetzt bequem zugänglich bei F. I. Andersen – A. D. Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, Rom 1989. Für *b'rit* vgl. S. 295, für *tôrāh* S. 444.

²³ Dort steht auch *βιβλος διαθήκης*. Ex 24, 7 und Dtn 33, 4 werden kombiniert. Doch dürfte der Gesichtspunkt „Tora“ im Vordergrund stehen. Vgl. in gleichem Sinne Bar 4, 1.

Das mit literarischen Mitteln herausgestellte theologische Schlüsselwort für die kanonisch gelesenen Schriften Israels ist also eher „Tora“ als „Bund“ – auch wenn dadurch ein bestimmtes Thema der biblischen Schriften, das literarisch nur eines unter mehreren ist, auf Kosten anderer, wie etwa „Geschichte“ oder „Verheißung“, in den Vordergrund geschoben wird. Genau das wäre ja eine „kanonische“ Entscheidung: ein bestimmtes Thema an die Spitze zu rücken²⁴.

Eine vergleichbare rahmende und die einzelnen Bücherkomplexe akzentuierend deutende Rolle wie das Wort *tôrâh* hat das Wort *b^erit* im alttestamentlichen Kanon nicht.

Natürlich gehören „Bund“ und „Tora“ eng zusammen. Man könnte sagen: Der alttestamentliche Kanon will eine im Kontext von „Bund“ ergehende „Tora“ sein. In diesem Sinne könnte man dann vielleicht das Alte Testament als ganzes *auch* als „Zeugnis vom Bund“ bezeichnen. Dieser „Bund“ wäre vom Berg Sinai her zu denken. „Bund“ als Verheißung, „Bund“ als Gnadenhandeln Gottes, der Bund Gottes mit Noach (und der ganzen Menschheit) blieben nachgeordnete Aussagen.

Dem entspricht allerdings nicht die Weise, wie das Neue Testament das Stichwort „Bund“ aufgreift. Es denkt keineswegs nur an den Sinai-bund und das Gesetz. Im Galaterbrief zum Beispiel greift es, unter Benutzung des Wortes *διαθήκη*, auf den Abrahambund zurück, und das sogar in Entgegensetzung zum „Gesetz“²⁵. Hat das Neue Testament also gerade eine an der Konkurrenz der Wörter *tôrâh* und *b^erit* sichtbar werdende alttestamentliche Kanonentscheidung revidiert?

Man darf die Möglichkeit *a priori* nicht ausschließen. *A posteriori* ist alles anders. Die Akzentuierung des alttestamentlichen Kanons als *tôrâh* bleibt. Doch dient ihr Zusammenhang mit dem Stichwort *b^erit* dazu, auf der Ebene des Kanons dem Stichwort *tôrâh* einen umfassenderen Horizont zu geben. Zugunsten dieser These jetzt einige Beobachtungen.

5. Für „Bund“ als Leitkategorie des „Alten Testaments“

Ich erspare mir den Nachweis dessen, was für alles folgende die Basis darstellt: daß zumindest im deuteronomistischen Schrifttum *tôrâh* und *b^erit* engstens zusammengehören. Israel empfängt die *tôrâh* gerade im Zusammenhang der *b^erit*. Die gleiche *tôrâh* wird auch in der verheißenen neuen *b^erit* gelten. Ich möchte sofort zeigen, daß dieser zunächst deuteronomistische Zusammenhang im kanonischen Werdeprozeß mit allem anderen, was sonst in den alttestamentlichen Schriften am Wort *b^erit*

²⁴ Man könnte hier einwenden, der Begriff der Tora umfasse sowieso auch die Geschichtserzählung. Das ist richtig – doch gerade an den hier in Frage kommenden Stellen wird die Gebotsauferlegung ins Zentrum des Begriffs gerückt.

²⁵ Vgl. Lohfink, Niemals gekündigter Bund 39–45.

hängt, zusammengeschmolzen worden ist. Wie in anderen Fällen ist auch hier Deuteronomistisches besonders kanonprägend geworden.

Alle Schlüsseltexte stehen schon im Pentateuch. Das ist deshalb wichtig, weil im jüdischen Denken der Pentateuch ja gewissermaßen den „Kanon im Kanon“ darstellt. Mir erlaubt es im folgenden, die relevanten Stellen im restlichen alttestamentlichen Kanon nur beiläufig zu streifen.

Was hängt thematisch alles am Wort *b^erit*? Das Wort verknüpft – um es ganz knapp zu sagen – mehrere entscheidende andere Themen der biblischen Schriften mit sich. Durch Noach- und Abrahambund und durch andere „Bundesschlüsse“ im Lauf der Geschichte verbindet es sich mit der gesamten *Heilsgeschichtsdarstellung*. Durch die Sinaiperikope und das Deuteronomium verbindet es sich mit der gesamten *Tora*. Durch Jer 30–31 und die Paralleltexte wird es zu einem Stichwort der „messianischen“ *Verheißungen*. Als Bezeichnung des Dekalogs oder seines ersten Gebots evoziert es den Kern des *Gottesverhältnisses*.

Das eine Wort *b^erit* gehörte dabei, wie oben schon gesagt, zu disparaten, ja zum Teil bewußt gegeneinanderstehenden Aussagesystemen. Dies ist aber auf dem Weg der einzelnen Schriften zur kanonischen Einheit hin verändert worden.

Im Buch Deuteronomium zeigt der Kerntext 26, 17–19, daß das deuteronomische Gesetz sich als wirklicher „Vertrag“ zwischen Gott und Israel versteht. Als *b^erit* „im Lande Moab“ ist es in 28, 69 in Ergänzung zu einer ersten *b^erit*, dem Dekalog vom Horeb, deklariert²⁶. Das dann folgende Kapitel 29 bringt Texte des Vertragsrituals²⁷, und das Kapitel 28 enthält die bedingten Segens- und Fluchtexte des Vertrags.

Doch schiebt sich im jetzigen Buch in den Kapiteln 7–8 ein anderer *b^erit*-Begriff ein: der nicht unter einer Bedingung stehende Landverheißungsschwur an die Erzväter wird so bezeichnet (vgl. Dtn 7, 9.12; 8, 18)²⁸. Kapitel 4 faßt ausdrücklich das exilische Eintreten des Fluchs ins Auge, blickt auf den Erzväterbund und verheißt erneute Zuwendung Gottes zu seinem Volk (Dtn 4, 31)²⁹. Kapitel 30 ist in der Buchkomposition zum Kapitel 4 spiegelbildlich³⁰. Das Wort *b^erit* fehlt zwar in 30, 1–10, doch der

²⁶ Vgl. N. Lohfink, Dt 26, 17–19 und die „Bundesformel“, ZkTh 91 (1969) 517–553 = *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990, 211–261.

²⁷ Vgl. N. Lohfink, Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28, 69 – 32, 47, BZ 6 (1962) 32–56 = *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) 53–82.

²⁸ Vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20) Rom 1963, 88 f. und 167–218.

²⁹ Vgl. N. Lohfink, Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (WB 18) Düsseldorf 1965, 87–120 = *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990, 167–191 (Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums [Dt 4, 1–40]); G. Brawlik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4, 1–40 (AnBib 68) Rom 1978.

³⁰ Vgl. D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (Göttinger theologische Arbeiten 35) Göttingen 1987, 154–157 – doch unter Beach-

Text spricht vom nachexilischen Neuerbarmen Gottes mit den Prophe-
tenssagen über den „neuen Bund“³¹. Im Deuteronomium selbst ist also
die deuteronomische Bundestheologie schon von der priesterlichen und
prophetischen umhüllt worden.

Etwas Ähnliches geschah mit der ganz auf unkonditionierte Verhei-
ßung gestimmten priesterschriftlichen Bundestheologie im Segen- und
Fluchtext des Heiligkeitsgesetzes. In Lev 26,3–13 werden nämlich die
ohne jede Bedingung gegebenen Setzungen des Abrahambundes zu Se-
gensinhalten, deren Eintreten oder Weiterdauer von Israels Gesetzesge-
horsam abhängt³².

Allerdings wird im gleichen Kapitel der Fluch dann futurisch histori-
siert. In verhaltener Parallele zur prophetischen Verheißung vom Neuen
Bund kündigt Gott selbst am Sinai an, nach Israels Bundesbruch (Lev
26,15) und dem Eintreten aller Bundesflüche (26,25) werde er des alten
Patriarchenbundes und des Bundes mit der Exodusgeneration gedenken
(26,42–45). So bleibt der priesterliche Bund trotz seiner „Deuteronomi-
sierung“ eine *bʿrit ʾôlām*.

Selbst ein letztes Thema, mit dem sich das Wort *bʿrit* im Jesajabuch
und im Psalter tastend zu verbinden scheint, kommt schon im Pentateuch
selbst zur Sprache: die Hoffnung auf die eschatologische Völkerwall-
fahrt zum Zion. Denn Ex 19,3–6, das erste Gotteswort der ganzen Sinai-
perikope, deutet den „Bund“³³, der Israel aus den Völkern heraushebt,
als Priestertum gegenüber allen diesen Völkern³⁴. Mit der Kategorie

tion der eingehenden Kritik durch G. Braulik in seiner Besprechung des Buches RB 96
(1989) 266–288.

³¹ Vgl. G. Vanoni, Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Te-
stamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10, BN 14 (1981) 65–98.

³² Vgl. N. Lohfink, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im
Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev 26,9.11–13, in: Wort und Geschichte (FS K. Elliger;
AOAT 18) Kevelaer und Neukirchen – Vluyn, 1973, 129–136 = *Ders.*, Studien zum Penta-
teuch (SBAB 4) Stuttgart 1988, 157–168.

³³ Ich lasse offen, ob hier allein proleptisch vom bald zu schließenden Sinaibund oder –
schon auf Pentateuchredaktionsebene – vom existierenden, aber inzwischen schon als kon-
ditioniert aufzufassenden Abrahambund die Rede ist, der jetzt am Sinai seinem Höhe-
punkt zugeführt werden soll.

³⁴ Die wichtigere ältere Literatur findet sich bei B. S. Childs, The Book of Exodus. A Cri-
tical Theological Commentary (OTL) Philadelphia 1974, 340. Ferner: H. Cazelles,
„Royaume de prêtres et nation consacrée“ (EX XIX, 6), in: C. Kannengiesser und Y. Mar-
chasson (Hg.), Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l’Insti-
tut Catholique de Paris, Paris 1976, 541–545 = *Ders.*, Autour de l’Exode (SBI) Paris 1987,
289–294; H. Cazelles, Alliance de Sinaï, alliance de l’Horeb et renouvellement de l’alliance,
in: H. Donner u. a. (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli) Göt-
tingen 1977, 69–79 = *ders.*, Autour de l’Exode (SBI) Paris 1987, 299–309; R. Mosis, Ex
19.5b 6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik, BZ 22 (1978) 1–25; D. Muñoz
Léon, Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6), EstB 37 (1978) 149–212; A. La-
cocque, But as for me. The Question of Election in the Life of God’s People Today, Atlanta
1979; P. Sandevöir, Un royaume de prêtres, in: C. Perrot (Hg.), Etudes sur la première lettre
de Pierre, Paris 1979, 219–229; J. H. Le Roux, A Holy Nation was Elected, in: W. C. van
Wyk (Hg.), The Exilic Period; Aspects of Apocalypticism, Pretoria 1984, 59–78; R. R. Ellis,

„heilig – profan“ wird die Völkerwallfahrt auch in Jes 61, 4–9 interpretiert³⁵, ebenfalls in Nachbarschaft zum Wort *b'rit*³⁶. Hier rückt also schon im Pentateuch selbst der am Sinai gestiftete Israel-Bund in einen Zusammenhang mit der universalen Gottesherrschaft der Endzeit.

Das führt an den Punkt, von dem aus der Charakter der schon im Pentateuch allein bewerkstelligten alttestamentlich-kanonischen Synthese aller so verschiedenartigen *b'rit*-Aussagen der älteren Schriften hervortritt. Es handelt sich nicht um eine nachträgliche Behauptung, die jeweils in sich stehenden Aussagensysteme biblischer Schriften, in denen vom Bund die Rede ist, seien nun doch ein einziges und logisch in keiner Weise mehr widersprüchliches Aussagensystem, man dürfe halt nur nicht so genau hinsehen. Auch nicht, es sei gewissermaßen ein nun in sich in jeder Hinsicht stimmiger „kanonischer“ Gesamttext konstituiert worden³⁷. Vielmehr ist der Kanon mit seinen durchaus zu unterscheidenden Aussagensystemen für eine bestimmte und einzige Hörsituation zusammengebaut. Er soll zu der nachexilischen Judenheit sprechen.

Sie lebt noch in der Zerstreung oder wieder in Jerusalem, das aber noch keineswegs eschatologisch strahlt. Sie hat den Bundesbruch und den Eintritt des Fluches schon am eigenen Leib erfahren. Sie glaubt an Gottes Treue und an seine Verzeihung, blickt aber noch auf deren Verwirklichung voraus. In dieser Situation können ihr all die verschiedenen 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 aufheb- bare ewige Treue.

Es kommt für Israel alles darauf an, daß es sich neu der ihm gegebenen *tôrâh* zuwendet. Insofern ist *tôrâh* das entscheidende Wort des ganzen Kanons. Doch dieses Wort glänzt erst im ganzen Licht, weil es vom Wort *b'rit* in all dessen verschiedenen Färbungen umfassen ist.

Daß diese Hörsituation konstituierend für den Pentateuch ist, liegt auf

An Examination of the Covenant Promises of Exodus 19: 5–6 and Their Theological Significance for Israel (Diss. Fort Worth SW Baptist Theol. Sem., o. J.).

³⁵ Zum Zusammenhang mit Ex 19, 3–6 vgl. zuletzt *H. F. Fuhs*, Heiliges Volk Gottes; in: *J. Schreiner* (Hg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen (QD 110) Freiburg i. Br. 1987, 143–167, hier: 154–160.

³⁶ Ich kann auf die universale Rolle Israels unter den Völkern als synchrones Hauptmotiv des Jesajabuches hier nur gerade hinweisen. Jedenfalls wird die Bundeskategorie (ebenso wie die der Tora) vermutlich öfter in den Zusammenhang eingeführt: vgl. Jes 42, 6; 49, 8; 53, 3; 56, 6; 61, 8. Zum Verständnis von Jes 61, 4–7 vgl. *N. Lohfink*, *jāraš*, ThWAT III, 953–985, hier: 985. Hierüber und über eine auch im Psalter geschehende Verbindung der Völkerwallfahrt mit dem Gedanken der Einbeziehung der Völker in den „Bund“ hoffe ich demnächst etwas veröffentlichen zu können.

³⁷ Dies scheint die Implikation zu sein bei *R. Rendtorff*, „Covenant“ as a Structuring Concept in Genesis und Exodus, JBL 108 (1989) 385–393.

d
 der Hand. Am Ende der fünf Rollen befindet sich Israel nicht etwa im verheißenen Land. Es steht an dessen Schwelle. In dem Augenblick bricht man in der Synagoge die Lektüre ab und beginnt von vorn. Auch viele innere Baustrukturen des Werkes erklären sich von daher. Etwa, daß schon sofort zu Beginn der Wüstenwanderung ein Passus über den Gesetzesgehorsam und Israels Erprobung steht (Ex 15, 23–26³⁸) oder daß die Sinai-perikope von der Abfolge „Bund – Bundesbruch – Verzeihung und Bundeserneuerung“ geprägt ist, was in der Urgeschichte, wie Rolf Rendtorff gezeigt hat, schon seine gesamtgesellschaftliche Vorabspiegelung hat³⁹.

Im hebräischen Kanon wird diese Grundsituation, in die auch der ganze Kanon hineinspricht, auch am Ende noch einmal deutlich gemacht. Der letzte Satz des letzten Buches ist das Wort des Kyros: „Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – JHWH, sein Gott, sei mit ihm –, der soll (nach Jerusalem) hinaufziehen!“ (2 Chr 36, 23). Direkt davor war durch eine Anspielung auf Lev 26, 34 f. auf den Schluß des Heiligkeitsgesetzes Bezug genommen worden (36, 21), wo ja alle Bundestheologien im Zentrum der Tora selbst zentral verknüpft sind.

6. Das „Neue Testament“ angesichts der kanonischen Bundestheologie des „Alten Testaments“

In einer vergleichbaren Hörsituation agiert nun auch das Neue Testament. Es wird allerdings von einem neuen Standpunkt aus gelesen und gehört. Es heißt nicht mehr: „Gottes endzeitliches Erbarmen wird kommen, und damit sein neuer und ewiger Bund.“ Vielmehr wird gesagt: „Sie sind gekommen.“ Doch es geht ums gleiche, nur eine neue Perspektive ist da.

Deshalb ist das Neue Testament auch nicht genötigt, sich nun ganz als eine Theologie des „neuen Bundes“ zu stilisieren und διαθήκη gewissermaßen zum univoken Zentralbegriff zu machen. Es kann vielmehr in voller Freiheit, so wie es den Anliegen seiner einzelnen Schriften entspricht, einmal diese Gestalt, einmal jene der alttestamentlichen Bundesaussagen aufgreifen und mit ihnen argumentieren. Es eröffnet damit der christlichen Theologie die gleiche Freiheit. Die einzige Bedingung ist, daß jetzt vom Standpunkt der eschatologischen Erfüllung aus gesprochen werden sollte.

Im jüdisch-christlichen Gespräch dürften die christlichen Beteiligten allerdings nie vergessen, daß das eigentliche kanonische Leitwort in der

³⁸ Vgl. N. Lohfink, „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15, 26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15, 25 b. 26), in: N. Lohfink u. a., „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100) Stuttgart 1981, 11–73; abgedruckt: N. Lohfink, Studien zum Pentateuch (SBAB 4) Stuttgart 1988, 91–155.

³⁹ Vgl. Rendtorff, Covenant.

Bibel ihrer Gesprächspartner nicht *b'rit*, sondern *tôrāh* heißt. Da die *tôrāh* nach Jer 31 im neuen Bund die gleiche bleibt wie im alten, hindert auch nichts daran, gerade sie zum Thema zu machen.

Die Tatsache, daß das Alte Testament unter der Chiffre „Bund – Tora“ zusammengefaßt werden kann, berechtigt auf jeden Fall dazu, auf der Ebene des christlichen Gesamtkanons auch im letztlich kanonbestimmenden Neuen Testament der Chiffre „neuer Bund“ ein größeres, ja das entscheidende Gewicht zu geben.

Mindestens scheint es mir so. Hier würde auch eine Schriftbasis dafür sichtbar, daß sich der Sprachgebrauch „Altes – Neues Testament“ durchgesetzt hat.