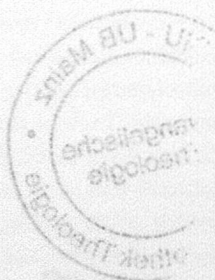


Joachim J. Krause

Die Bedingungen des Bundes

Studien zur konditionalen Struktur
alttestamentlicher Bundeskonzeptionen



ISBN 978-3-16-159132-7 / ISBN 978-3-16-159133-4
DOI 10.14368/978-3-16-159133-4

ISBN 0940-4125 / ISBN 2588-8329 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliothek; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr-siebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Verbreitung und die Entwertung und Vervielfältigung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Günter Bräuer aus der Münchener Prozedur auf elektronische Medien übertragen. Die Druckausgabe ist von der Buchhandlung Späth in Ulm gedruckt.

Mohr Siebeck

Printed in Germany

JOACHIM J. KRAUSE, geboren 1978; Studium der Politologie und Evangelischen Theologie in Berlin und Tübingen, mit Studien- und Forschungsaufenthalten an der Hebräischen Universität Jerusalem und in Yale; 2012–2015 Vikariat und Pfarrdienst in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg; 2013 Promotion; 2019 Habilitation; derzeit Leitung eines Projektes der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
orcid.org/0000-0002-6156-7698



ISBN 978-3-16-159132-7 / eISBN 978-3-16-159133-4
DOI 10.1628/978-3-16-159133-4

ISSN 0940-4155 / eISSN 2568-8359 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen aus der Minion Pro gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Inhalt

I.	Einleitung	1
	1. Die alttestamentliche Bundestheologie in der neueren Forschung . .	2
	2. Problemanzeige: Die Interpretation der konditionalen Strukturen . .	17
	<i>Exkurs:</i> Gegenstand – Einkleidung – Ausarbeitung. Zu einer notwendigen Differenzierung und zur Wiedergabe von ברית im Deutschen	19
	3. Anlage und Zugang der Untersuchung	22
II.	Hermeneutische Perspektiven	27
	1. Zur Standortbezogenheit biblischer Exegese	27
	2. Bund und Gesetz bei Paulus	31
	3. Bundesnomismus in der frühen rabbinischen Literatur	39
	4. Das Vorverständnis hinterfragen	45
III.	Die konditionale Struktur des Bundes nach der priesterlichen Konzeption	49
	1. These	49
	2. Sinaibund und Abrahambund?	51
	3. Genesis 17	61
	4. Die Paränese in Leviticus	81
	5. Der Zusammenhang in P	93
	6. Zwischenfazit und Weiterführung	108
IV.	Die konditionale Struktur des Bundes nach der deuteronomistischen Konzeption	111
	1. Zwei Thesen und ein Vergleich: Die nicht-priesterliche Sinaiperikope . .	111
	2. Deuteronomium 28 und die altorientalische Vertragstradition	117
	3. Die deuteronomistische Darstellung und Deutung der Geschichte Israels	128

4. Die Paränese im Deuteronomium	133
5. Der deuteronomistische Jeremia	150
6. Fazit	162
 V. Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes	165
1. Die Frage	165
2. Der neue Bund und die alte Tora im alexandrinischen und im masoretischen Jeremiabuch	166
3. Die Tora in Buch und Herz, ihr Lehren und Lernen und die konditionale Struktur des Bundes	181
4. Zwischenfazit und Zuspitzung	191
5. Der neue Bund als Ausdruck endgültiger Resignation über den alten Menschen?	193
6. Zweites Fazit	205
 VI. Erträge und theologische Bedeutung	207
 Literaturverzeichnis	225
Abkürzungen	225
Literatur	226
 Register.	257
Stellenregister	257
Sachregister.	264

Damit steht im Folgenden nicht zuletzt auch die Plausibilität besagter literarhistorischer Hypothesen auf dem Prüfstand. Aufgrund der hier gewählten Fragestellung kann dies freilich nicht das Ziel, sondern nur ein Nebenprodukt der Untersuchung sein. Die Entscheidung für ein Modell der Entstehung von P ist, das sei ausdrücklich hervorgehoben, nur das beziehungsweise ein Ergebnis der folgenden Analysen, nicht hingegen ihre Voraussetzung.

3. Genesis 17

„Genesis 17 ist [...] so etwas wie ein Modell für das Gesamtwerk des P: Dort wird dem Gesetz, hier wird dem Gebot durch Einbeziehung in die Geschichte der Rang und die Würde eines konstitutionellen Bestandteils des Gottesverhältnisses, des Geschehens zwischen Gott und Mensch gegeben“. Denn eben darauf beruht dieses Verhältnis: „auf dem sich diesem Menschenkreis zuwendenden Gottsein Gottes und dessen Antwort im ‚Wandeln vor Gott‘.“⁸⁸

Claus Westermann, dem wir diese beherzte Beschreibung verdanken, argumentierte zu ihrer Begründung ebenso einfach wie zwingend: mit gründlichen Beobachtungen zur literarischen Struktur von Gen 17. In der Tat findet in ihr die theologische Konzeption des Kapitels so „kristallklaren“ Ausdruck⁸⁹ wie selten. Hat man einmal den „durchsichtigen“ Aufbau (so Walter Groß)⁹⁰ von Gen 17 durchschaut, liegt auch die priesterliche Bundestheologie offen: „Die Architektur von Gen 17 als Interpretationsschlüssel“ (Matthias Köckert).⁹¹ Indes steht dieser Zugang nur dem zu Gebote, der Gen 17 als Text aus einem Guss zu lesen vermag. Zumal in der neueren Diskussion ist dies alles andere als unumstritten.

Damit ist der Gang der folgenden Untersuchung vorgezeichnet. Zu Beginn stehen grundlegende Beobachtungen zur literarischen Struktur des Kapitels. Diese sind dann abzuwägen gegen literarkritische Argumente, insbesondere gegen den Versuch, das Beschneidungsgebot in V. 9–14 einer nachträglichen Bearbeitung zuzuschreiben und dergestalt „Geschichte“ und „Gesetz“⁹² zu scheiden. Auf so gesicherter Grundlage können schließlich besagte Textbefunde, die für eine konditionale Struktur des Bundes bei P sprechen,⁹³ ausgewertet werden.

⁸⁸ WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von berit, 169.

⁸⁹ Vgl. WESTERMANN, Genesis, Bd. 2, 308.

⁹⁰ GROSS, Zukunft für Israel, 54.

⁹¹ KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart, 79. Vgl. unlängst noch einmal DERS., Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 5: „Der außerordentlich komplexe Inhalt dieses Schlüsseltex-tes der Priesterschrift ist überraschend einfach strukturiert.“

⁹² Vgl. die oben, S. 60, angeführte Erwägung von GRÜN WALDT, Exil und Identität, 3–4.

⁹³ S. o., Kap. III.1 und III.2.

Die grundlegenden Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Gen 17 hat, gleichsam Wegbereiter der eben angeführten Ausleger, Sean McEvenue mitgeteilt.⁹⁴ In seiner Pionierstudie zum Erzählstil von P arbeitet er *drei* je eigenständige, sich aber gegenseitig ergänzende Aufbaustrategien („techniques or figures of development“) heraus:⁹⁵ eine lineare Entwicklung zunehmender Konkretion („from the intentional and vague to the actual and specific“), die ihr Ziel im Ausführungsbericht von der Beschneidung des Hauses Abrahams in V. 23–27 findet;⁹⁶ eine konzentrische Anordnung („palistrophe“), die um das betont ins Zentrum („stressed centre“) gestellte Gebot der Beschneidung in V. 9–14 kreist;⁹⁷ damit verschränkt schließlich eine Gliederung in zwei parallel aufgebaute Strophen („parallel panels“), die auf das Beschneidungsgebot beziehungsweise dessen erstmalige Erfüllung zulaufen.⁹⁸ Nimmt man die deutlich markierte Rahmung des Kapitels hinzu – narrativ: Abraham ist neunundneunzig Jahre alt (V. 1a und 24); szenisch: Jhwh erscheint und fährt wieder auf (V. 1ba und 22b); handlungslogisch: Jhwh wendet sich Abraham zu, der reagiert auf angemessene Weise (V. 1–2 und 23–27) – und berücksichtigt den differenzierten Einsatz der Redeeinleitungen zur Gliederung der Gottesrede – das ‚Zwiesgespräch‘ rahmendes *reden mit* (V. 3b und 22a) neben *sprechen zu* (V. 1b; 9a; 15a; 19a)⁹⁹ –, sind die wesentlichen Befunde benannt, die die Auslegung zu berücksichtigen hat. Sie lassen den absichtsvoll gestalteten Aufbau der *einen* großen Gottesrede, die das Ganze letztlich – und typisch priesterlich – darstellt, erkennen: Auf eine einleitende Grundsatzerklärung (V. 1b–2) folgen im Hauptteil Verheißung (V. 3b–8), Gebot (V. 9–14) und noch einmal Verheißung (V. 15–21).¹⁰⁰

Unbeschadet der strittigen Frage nach Binnenstruktur und Aussageabsicht der V. 15 ff. (McEvenues zweiter Strophe), die hier keiner Antwort bedarf,¹⁰¹ sind im Blick

⁹⁴ McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*. Vgl. nun aber auch Wénin, *Recherche sur la structure de Genèse 17*.

⁹⁵ McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 156–159, mit dem Zitat a. a. O., 159.

⁹⁶ McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 156, das Zitat a. a. O., 159.

⁹⁷ McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 157–158, die Zitate a. a. O., 157 und 159.

⁹⁸ McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 158–159, das Zitat a. a. O., 159.

⁹⁹ Dazu s. u., S. 63.

¹⁰⁰ Vgl. vor allem Köckert, *Leben in Gottes Gegenwart*, 79–80 (partiell modifiziert in DERS., *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 4–6; zur Diskussion s. im Folgenden); Westermann, *Genesis 17 und die Bedeutung von berit*, 162; DERS., *Genesis*, Bd. 2, 307–308; für V. 4–8, 9–14 vgl. auch Gross, *Zukunft für Israel*, 54.

¹⁰¹ In der gegenwärtigen Debatte ist die Frage zusätzlich kompliziert durch den Versuch einer ‚ökumenischen‘ Deutung des Abrahambundes, nach dem dieser nicht allein Israel gilt, sondern allen Völkern, die von Abraham abstammen; so vor allem Naumann, *The Common Basis of the Covenant* (unter Aufnahme früherer Arbeiten), de Pury, Abraham, und Schmid, *Gibt es eine ‚abrahamitische Ökumene‘ im Alten Testament*, mit anderer Ausrichtung und Begründung auch Brett, *Reading the Bible in the Context of Methodological Pluralism*, und Wöhrle, *The Integrative Function of the Law of Circumcision*; DERS., *Fremdlinge im eigenen Land*, 45–50. Umfassend aufgearbeitet und mit gewichtigen Argumenten zurückgewiesen wird der Versuch von Köckert, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*. – Zur Struktur: Dass die Darstellung mit V. 15 ff. neu anhebt, ist deutlich, ebenso, dass sie lebendiger angelegt ist als der monologische Vorkontext. Abrahams Erwiderung (V. 17–18) bietet Jhwh Gelegenheit zu einer letzten, entscheidenden Spezifi-

auf unsere Frage nach der konditionalen Struktur des Bundes einige Gesichtspunkte in der ersten Hälfte des Kapitels besonders hervorzuheben. Zunächst zu besagter Grundsatzzerklärung in V. 1b–2. Dass diese erste Redeeinheit in der Tat als eine Art programmatischer Prolog konzipiert ist, zeigt schon ihr Inhalt. In nuce finden sich hier *beide* Aspekte, die das Kapitel und, wenn das richtig ist, auch die dort beschriebene Bundesbeziehung bestimmen: Verheißung und Gebot. Abrahams ungeteilter Wandel vor Jhwh (V. 1b), Jhwhs Verheißung für Abraham und seine sichtbare Segnung (V. 2) – darin besteht die Beziehung, davon handelt die folgende Rede. Treffend sind die V. 1b–2 daher als vorangestellte „theologische Summe“ beschrieben worden.¹⁰² Weitere sprachliche und sachliche Argumente untermauern diese Deutung: Die Einheit hebt mit einer regelrechten Selbstvorstellung der Gottheit an (V. 1a), ihr entspricht die Proskynese des der Erscheinung Gewürdigten (V. 3a). Dass der anschließende Hauptteil demgegenüber mit וידבר אֱלֹהִים eingeleitet wird (V. 3b), verweist auf dessen „dialogisches Moment“, das in V. 15–21 zur Geltung kommt.¹⁰³ Die dadurch angezeigte Sonderstellung des Prologs wird unterstrichen durch seine Formulierung mit Modusformen, die ihn von dem in *wʿ=qāṭal* gehaltenen Folgekontext abhebt. Dazu passt schließlich das handlungslogische Verhältnis: Was Jhwh hier ankündigt (Kohortativ in V. 2), führt er dort aus (Deixis zur Markierung eines performativen Sprechaktes in V. 4).¹⁰⁴

Das Programm dieser vorangestellten Summe wird im folgenden Hauptteil konsequent entfaltet. Zwei Redeeinheiten, in denen Jhwh seine Verheißung konkretisiert und spezifiziert (V. 3b–8 und 15–21), umgreifen die Mitteilung des Gebotes, durch dessen Praxis Abrahams Wandel Gestalt gewinnen soll (V. 9–14).¹⁰⁶ Dabei sticht vor

zierung seiner Zusage (V. 19–21). Die Bedeutung dieser Wendung erhellt schon aus der einleitenden Binnenzäsur in V. 17a, die auf V. 3a rekurriert. Letzterer Befund illustriert zugleich, dass McEvenue richtig lag mit der Rekonstruktion *mehrerer* miteinander verschränkter Aufbaustrategien.

¹⁰² So von KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart*, 80. A. a. O., 79, bezeichnet Köckert die Einheit, wie vor ihm schon WESTERMANN, *Genesis 17* und die Bedeutung von *berit*, 162, auch als „Proömium“ des Kapitels.

¹⁰³ So mit KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 5.

¹⁰⁴ Zu dieser Deutung s. GROSS, *Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift*, 111–112. Sie bestätigt sich im Blick auf die Umbenennung Abrahams. Hier wird der Koinzidenzfall nicht nur syntaktisch angezeigt (vgl. a. a. O., 112 mit Anm. 30), der Erzähler stellt die Performativität der sprachlichen Handlung gleichsam dar: Ab dem Augenblick der Erzählung, an dem Jhwh Abraham mit seinem neuen Namen nennt, tut es auch der Erzähler (s. GROSS, *Zukunft für Israel*, 56, unter Verweis auf GUNKEL, *Genesis*, 268).

¹⁰⁵ Zwar sieht Köckert in diesem Verhältnis nun ein Gegenargument, aufgrund dessen er seine frühere Auffassung von V. 1b–2 revozieren möchte (KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 5). Aber gerade der Zusammenhang von Ankündigung und Ausführung spricht zusätzlich für die Deutung als einleitende Grundsatzzerklärung. Überhaupt leuchtet mir Köckerts neuerdings geltend gemachtes Bedenken, man solle die Verse nicht als vorangestellte Summe vom Folgekontext absetzen, sondern mit diesem zusammen auslegen (a. a. O., 5, Anm. 20), nicht recht ein. Das eine schließt das andere ja nicht aus, im Gegenteil.

¹⁰⁶ GROSS, *Zukunft für Israel*, 54–59, zählt in Gen 17 *zwei* Bundesschlüsse, einen mit Abraham allein (V. 2–6) und einen mit Abraham und seinen Nachkommen (V. 7 ff.; vgl. DERS., *Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift*, 111, wo hier noch weiter differenziert und der Bund mit

allem die sorgfältig gestaltete Entsprechung von V. 3b–8 (*Ich ...*) und 9–14 (*Du aber ...*) ins Auge.¹⁰⁷ Den unüberhörbaren Ton setzt jeweils der Auftakt. Beide Redeeinheiten heben mit im *Casus pendens* exponiertem Personalpronomen an: ואתה – אני, beide betonen so die Spitzenaussage: *Sieh' hier, mein Bund mit dir – Meinen Bund sollst du bewahren*. Die dadurch markierte Korrespondenz von Ich (Verheißung) und Du (Gebot) lässt sich in den jeweils folgenden Ausführungen bereits an der Textoberfläche ablesen: Die handlungstragenden Verben stehen zunächst in der ersten, dann in der zweiten Person, und sie regieren eindeutig voneinander abgehobene Wortfelder: Mehrung, Land und Gottsein Jhwhs für Israel stehen Gehorsam (שמר V. 9.10) und Beschneidung gegenüber.

Ist diese Strukturgliederung einmal erkannt, liegt auch die intendierte Aussage auf der Hand. Dem Bund *zwischen mir und dir* (בריתי ביני ובינך), der Gen 17,2a angekündigt wurde, „entspricht auf seiten Gottes das Erfüllen der Verheißung, auf seiten Abrahams das Befolgen des Gebotes.“¹⁰⁸ Doch sind die beiden Worte Gottes dadurch

Isaak als eigenständige dritte Größe gezählt wird). „Berit 1“ verheißt Mehrung, „Berit 2“ Land und Gottesverhältnis; erstere werde *gegeben* (נתן Qal V. 2), letztere *aufgerichtet* (קום Hif. V. 7). Die lexikalisch mögliche (und von MILGROM, Leviticus 23–27, 2343–2346, vehement als *einzig* Verwendungsweise der priesterlichen Tradenten vertretene) Auffassung von קום Hif. + ברית im Sinne von *aufrecht erhalten; erfüllen* bezogen auf einen bereits gestifteten Bund, mit der diese Trennung ihre Grundlage verlore, sei abzulehnen, sekundiert KÖCKERT, Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 7. Doch bietet die von DAY, *Why Does God ‚Establish‘ rather than ‚Cut‘ Covenants in the Priestly Source*, beigebrachte Begründung für die auffällige Vermeidung des Idiom כרת ברית in der priesterlichen Überlieferung, auf die sich Köckert beruft, keinen Anhalt zur Entscheidung der Frage, ob קום Hif. wie נתן Qal nur als striktes Äquivalent oder aber semantisch variabel verwendet werden kann (vgl. dazu auch SCHMID, Gibt es eine ‚abrahamitische Ökumene‘ im Alten Testament, 75, Anm. 47, sowie 79). Von daher vermag die von Köckert abgewiesene Deutung bei NAUMANN, *The Common Basis of the Covenant*, 101, nach dem V. 19.21 als „a particular affirmation of the recent covenantal act (v. 4–8)“ aufzufassen seien, durchaus anzusprechen (unabhängig von dem Honig, den Naumann daraus für seine inklusivistische Deutung des Abrahambundes saugen möchte). Für sie spricht ferner, dass gerade dort die Bestimmung לברית עולם aus V. 7 (und 13) wieder aufgegriffen wird. – Für die in der vorliegenden Arbeit verfolgte Fragestellung hat die These zweier Bundeschlüsse in Gen 17 keinen unmittelbaren Belang und kann auf sich beruhen. Von den sich aufdrängenden Rückfragen sei daher nur die am nächsten liegende notiert: Ein Bund mit Abraham allein, ist dies angesichts des Inhalts (Mehrungsverheißung) nicht eine *contradictio in adiecto*? Anders gewendet, wird hier nicht außer Acht gelassen, in welcher Funktion Abraham von Jhwh des Bundes gewürdigt wird, nämlich als Israel in *statu nascendi*? Gewiss ist gerade in dieser Hinsicht sorgfältig zu unterscheiden zwischen der Mehrungsverheißung in V. 4–6, die auf *alle* Nachkommen Abrahams zielt (so mit Recht BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, 421), und den Isaak vorbehaltenen Verheißungen von Land und besonderer Gottesbeziehung. Aber trennen lässt sich das eine vom anderen eben auch nicht. So behalten Groß' differenzierte Textbeobachtungen ihr Recht, sind aber bei der *Binnendifferenzierung* der *einen*, facettenreichen Bundesverheißung in Anschlag zu bringen; vgl. dazu unten, S. 74–75, zur traditionsgeschichtlichen Frage nach der Rezeption und bundestheologischen Reformulierung der vor-priesterlichen Väterverheißungen in Gen 17. In diesem Sinne relativiert letztlich auch Groß selbst: „Die erste *Berit* mit Abraham holt die Segensverheißungen *Berit*-theologisch ein, aber sie schafft nur die Voraussetzung für die zweite *Berit*, sie ist lediglich das *Berit*-theologische Vorwort.“ (GROSS, *Zukunft für Israel*, 57).

¹⁰⁷ Dazu zuletzt ARNOLD, *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant*, 58.

¹⁰⁸ WESTERMANN, *Genesis*, Bd. 2, 308.

gerade nicht „gleichgeordnet“.¹⁰⁹ Denn „das Gebot ergeht an den, der die Verheißung empfangen hat; das Gebot ruht auf der Verheißung.“¹¹⁰ „So wird das Gebot deutlich als zweites Wort laut; und damit sind alle Aktivitäten Israels entsprechendes oder widersprechendes, in keinem Falle aber begründendes, sondern allein antwortendes Tun.“¹¹¹ Präzise paraphrasiert Benno Jacob die durch das „Korrelat“ von Ich und Du angezeigte Gedankenfolge in V. 4 ff.: „ich sage dir (entsprechend v. 2) zweierlei zu: 1. meinen Bund, 2. Vermehrung, und tue meinerseits, was an mir ist, es zu erfüllen [...]. Ich werde ferner diesen Bund in den folgenden Geschlechtern *aufrechterhalten*, so daß er nicht nur ein Bund zwischen uns beiden, sondern für alle Geschlechter ein ewiger Bund sei, indem ich ihnen das Land Kanaan gebe und ihnen Gott bin. Dies ist, was *ich* tun kann und werde. An euch (und in erster Linie an dir) ist es, diesen Bund nach *eurem* Können in acht zu haben, indem ihr etwas dazu tut, was euch überlassen werden muß, das ist die Beschneidung.“¹¹²

Verheißung und Gebot – dass die beiden einander korrespondierenden Aspekte in der Tat integral zusammengehören, sozusagen zwei Seiten einer Medaille sind, wird schließlich aufs Nachdrücklichste bekräftigt durch ihre begriffliche Profilierung. Denn beide werden mit ein und demselben Ausdruck bezeichnet: *ברית* *mein Bund*. Als Leitwort par excellence¹¹³ durchzieht er die unterschiedlichen Teile des Textes und verbindet sie so miteinander. Dabei wird der Ausdruck nicht nur durchgängig, im Gebots- ebenso wie im Verheißungsteil, ganz konstant in dieser Form – *mein Bund* – gebraucht.¹¹⁴ Beide Teile kulminieren auch in der genau gleichlautend formulierten, augenscheinlich in absichtsvoller Parallelität gestalteten Bestimmung *לברית עולם*. Kurz und klar kann Matthias Köckert daher zusammenfassen: Verheißung und Gebot sind „*sub voce* *ברית* aufeinander bezogen“.¹¹⁵

Aber sind sie das ursprünglich schon gewesen? Oder verdankt sich der Zusammenhang literarischem Wachstum? Darüber besteht, wie eingangs erwähnt, ein Dissens in der neueren Diskussion. Bevor die eben erarbeitete Struktur von Gen 17 auf ihre theologischen Implikationen befragt werden kann, ist daher eine Prüfung der literarischen Einheitlichkeit des Kapitels angezeigt.

Dabei müssen und können wir uns auf den Bereich des Beschneidungsgebots konzentrieren. Auch für den vorangehenden Verheißungsteil gab es zwar verschiedent-

¹⁰⁹ WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von *berit*, 162.

¹¹⁰ WESTERMANN, Genesis, Bd. 2, 306.

¹¹¹ KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart, 82; s. auch DERS., Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 15.

¹¹² JACOB, Das Buch Genesis, 422 (Hervorhebungen im Original).

¹¹³ Vgl. WESTERMANN, Genesis, Bd. 2, 307.

¹¹⁴ Von daher empfiehlt es sich nicht, die beiden Aspekte gegeneinander auszuspielen, wie KÖCKERT, Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 19, Anm. 84, mit Recht gegen KUTSCH, Ich will euer Gott sein, 388, festhält. In diesem Sinne etwa auch WEIMAR, Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte, 208, und DERS., Zwischen Verheißung und Verpflichtung, 265: Der Bund, den Jhwh stiftet, „ist der nämliche Bund, den die Adressaten bewahren sollen“.

¹¹⁵ KÖCKERT, Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 6.

lich literarkritische Versuche,¹¹⁶ sie bezogen sich vornehmlich auf die beim Thema Mehrung wahrgenommene Überfüllung.¹¹⁷ So argumentierte etwa Ernst Kutsch, die vermeintliche Doppelung von V. 4 mit V. 2 spreche dafür, V. 3–5 als nachträgliche Zutat auszuschneiden.¹¹⁸ Dem widerspricht aber nicht allein die Funktion von V. 1b–2 als vorangestellte Summe. Gegen die Scheidung spricht vor allem, wie Walter Groß zwingend gezeigt hat, dass Jhwh in V. 4 mit einem performativen Sprechakt ausführt, was er in der einleitenden Grundsatzzerklärung angekündigt hat.¹¹⁹ Dementsprechend ist es in jüngerer Zeit ruhig geworden um literarkritische Versuche im Verheißungsteil.¹²⁰ Virulenter und wichtiger ist ohnehin die Diskussion um das Beschneidungsgebot in V. 9–14 und in der Konsequenz auch, jedenfalls bei den konsequenten Kritikern, dessen erste Erfüllung in V. 23–27.

Trotz gelegentlicher Anfragen¹²¹ herrschte hier ein stabiler Konsens in der älteren Forschung. Julius Wellhausen wusste zur Literarkritik von Gen 17 „nichts zu bemerken“,¹²² was freilich zu seiner generellen Sicht der priesterlichen Überlieferung (Priestertkodex, Kultgesetz) passt. Umso signifikanter erscheint im Rückblick, dass auch Martin Noth, der P⁸ so entschieden als rein erzählende Quelle profiliert und dementsprechend für die literarkritische Ausschaltung legislativen Materials votiert hatte, keinen Anlass sah, das Beschneidungsgebot auszuschneiden.¹²³ In der neueren Forschung hat sich das gründlich geändert. Namentlich Jakob Wöhrle,¹²⁴ Mark Brett¹²⁵ und Joseph Blenkinsopp¹²⁶ plädieren nun mit Verve für eben diese Ausscheidung. Den Weg hat Klaus Grünwaldt gewiesen mit seiner erklärten Radikalisierung des

¹¹⁶ Zusammengefasst und zurückgewiesen bei KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart*, 80–82.

¹¹⁷ Gegen dieses ästhetische Argument vgl. schon McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 167: „the unit [sc. Gen 17,3b–8] is stiffly stylised, marked with parallel and echo, and marked principally by repetition“ (keine Hervorhebung im Original).

¹¹⁸ KUTSCH, *Ich will euer Gott sein*, 371–373. WEIMAR, Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte, 188–203, hingegen rekonstruierte in V. 1–4a+6 eine von P⁸ rezipierte und in V. 4b+5.7–8* ausgebaute Tradition.

¹¹⁹ S. GROSS, *Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift*, 111–112; DERS., *Zukunft für Israel*, 56, und bereits oben, S. 63. Der Sache nach urteilte so schon GUNKEL, *Genesis*, 264: „2a darf als Thema des Ganzen nicht fehlen, 4a ist dazu nicht parallel, sondern die Ausführung davon“.

¹²⁰ Einen ganz anderen Zugang, freilich auch ohne Bezug auf die sonst diskutierten Beobachtungen und Argumente, hat neuerdings GAINES, *The Poetic Priestly Source*, mit seiner Rekonstruktion einer poetischen priesterlichen Quelle („Poetic-P“) zur Diskussion gestellt. Im hier fraglichen Bereich schreibt er ihr V. 1*–2.5–6.8* zu.

¹²¹ Zum Beispiel von SMEND SEN., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 9, der V. 12b–13a als Einschub und, damit zusammenhängend, Erweiterungen in V. 23–27 identifiziert.

¹²² WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 25.

¹²³ Vgl. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 17.

¹²⁴ WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 45–50; DERS., *The Integrative Function of the Law of Circumcision*, 74–78; DERS., *Abraham amidst the Nations*, 26.

¹²⁵ BRETT, *The Priestly Dissemination of Abraham*, 90.

¹²⁶ BLENKINSOPP, *The „Covenant of Circumcision“ in the Context of the Abraham Cycle*, 148–153.

Noth'schen Postulats;¹²⁷ bei ihm finden sich auch schon alle wesentlichen Argumente.¹²⁸ Zu klären ist also: Gehörte das Beschneidungsgebot bereits zum Grundbestand von Gen 17, und wenn ja, in welcher Mindestgestalt?

Das Hauptargument, das für die Ausscheidung von V. 9–14 ins Feld geführt wird, fasst Wöhrle wie folgt zusammen: Während die Darstellung im vorangehenden Verheißungsteil „ohne jegliche Bedingung“ oder „Voraussetzung“ auskomme,¹²⁹ mithin von einem reinen Gnadenbund handle, gebe das Beschneidungsgebot „dann aber doch eine Bedingung für den mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bund an. Nach diesen Versen werden sie des Bundes nur unter der Voraussetzung, dass sie sich beschneiden lassen, teilhaftig.“¹³⁰ So werde in V. 9–14 eine „nachträgliche Konditionierung des zuvor unkonditioniert vorgebrachten Abrahambundes“ eingeführt.¹³¹ Zu diesem theologischen kommen zwei literarische Argumente. Das eine ergibt sich aus dem Vergleich mit Gen 9 (P). Ebenso wenig wie zum Vorkontext in Gen 17 passe die mit dem Beschneidungsgebot eingeführte Kondition nämlich zu dem unkonditionierten Noah-Bund in Gen 9, wie bereits die unterschiedliche Funktion des Zeichens (Gen 17,11 neben 9,12.13.17) belege.¹³² Das andere hebt auf das markante sprachliche Profil und den präskriptiven Stil von Gen 17,9–14 ab. Schon der „stilistische[...] Bruch“, als der die Ansprache an eine zweite Person Plural in V. 10–12a.13b gewertet wird, spreche für einen Nachtrag.¹³³ Zu diesem Urteil zwingt aber vor allem „the legal idiom“ (Blenkinsopp),¹³⁴ das Grünwaldt an den Wendungen *שמר ברית* (V. 9a.10a), *הפר ברית* (V. 14b) sowie der so genannten *karet*-Formel (V. 14a) festmacht und auf deuteronomistischen Einfluss beziehungsweise (für die *karet*-Formel) redaktionelle Überarbeitung im Zusammenhang mit der Einfügung des Heiligkeitgesetzes in den Pentateuch zurückführt.¹³⁵

¹²⁷ GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 3, unter zustimmendem Zitat von LOHFINK, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, 217, Anm. 16: „[V]ielleicht muß man sogar noch radikaler als Noth sein, vor allem für den Bereich zwischen Gen. i und Ex. xiv.“ Vgl. auch das von GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 25, aus der Forschungsgeschichte gezogene Fazit, bei bisherigen Analysen sei „entweder der Aspekte der Zusage Gottes oder der Aspekt des Gebotes Gottes in Gen 17 nicht ernst genug genommen worden“, es müsse daher versucht werden, „die Zusage als Zusage und das Gebot als Gebot stehenzulassen“ – mit anderen Worten, sie diachron voneinander zu isolieren. A. a. O., 26, wird der für dieses Programm maßgebliche theologische Einfluss Ernst Kutschs benannt; zu Walther Zimmerli vgl. a. a. O., 22.

¹²⁸ S. im Folgenden. Aufgenommen ist Grünwaldts Literarkritik auch im Kommentar seines Lehrers: SEEBASS, *Genesis II*, 111.

¹²⁹ WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 47.

¹³⁰ WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 48.

¹³¹ WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 48. Ebenso schon GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 42–62, und jetzt auch BLENKINSOPP, *The 'Covenant of Circumcision' in the Context of the Abraham Cycle*, 149.

¹³² GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 58–59; WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 48–49.

¹³³ So GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 35–36, unter Verweis auf GUNKEL, *Genesis*, 270, der aus dieser Beobachtung freilich keineswegs die gleiche Konsequenz zog, vgl. ebd.: „von 10 an fällt der Verfasser in den Stil des ‚Gesetzes‘“ (keine Hervorhebung im Original).

¹³⁴ BLENKINSOPP, *The 'Covenant of Circumcision' in the Context of the Abraham Cycle*, 149.

¹³⁵ GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 27–35. Bei WÖHRLE, *The Integrative Function of the Law of*

Doch die Gründe gegen diese Analyse wiegen schwerer. Gegen die tragende Argumentation mit der nachträglichen Konditionierung eines ursprünglich unkonditionierten Gnadenbundes hat bereits Walter Groß ebenso spitz wie treffend eingewandt: „Das AT bietet [...] keine Grundlage für das von christlichen Theologumenen inspirierte Bemühen, Verheißung und Verpflichtung, Zusage und Gebot gegeneinander auszuspielen.“¹³⁶ Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen. Gleichwohl kann die Kritik an diesem Argument auch nüchterner und zugleich noch grundsätzlicher angelegt werden. Denn in methodischer Hinsicht erscheint es generell nicht ratsam, ein derartiges theologisches Urteil als literarkritischen Hebel einzusetzen, droht hier doch die ungeschützte Eintragung von spezifischen, insbesondere konfessionellen Vorverständnissen (pointiert: die Spannung entsteht erst im Auge des christlichen Betrachters). Angesichts dieser methodischen Problematik, die so oder so – auch ein jüdisches Vorverständnis müsste hier nicht *eo ipso* näher an die ursprüngliche Aussageabsicht führen! – besteht, empfiehlt es sich umgekehrt, die Frage nach dem Zusammenhang von Verheißung und Gebot an den literarkritisch geklärten Text zu richten – mit anderen Worten, vorgängig aufgrund anderer, vorzugsweise literarischer Argumente zu einem Urteil über die Zugehörigkeit des Beschneidungsgebotes zum Grundbestand von Gen 17 zu kommen.

Das versuchen die genannten Vertreter ja auch. Wir sind damit an ihre weiteren Argumente gewiesen. Der Vergleich mit Gen 9 ist dabei schnell erledigt, denn er hinkt. Dass bei Jhwhs Bund mit allem Fleisch, also mit den Tieren ebenso wie mit den Menschen, kein Korrespondenzverhalten im Blick ist und es auch nicht sein kann, liegt in der Natur der Sache.¹³⁷ Sie spiegelt sich auch in der jeweiligen Funktion des Zeichens. So ist es denn kein Zufall, dass die von Grünwaldt, Wöhrle und anderen bemühten Unterschiede zwischen Gen 9 und Gen 17 zwar altbekannt sind, bislang aber nicht literarkritisch ausgewertet wurden.¹³⁸ Was Sprache und Stil betrifft, so ist zunächst festzustellen, dass der Numeruswechsel innerhalb (!) der Einheit augenscheinlich vom Kontext induziert, mithin literarkritisch irrelevant ist.¹³⁹ Dass ab

Circumcision, 81–84, und, in Aufnahme und Weiterführung seiner Überlegungen, bei BRETT, *The Priestly Dissemination of Abraham*, 90, kehrt die Grundbeobachtung der relativen sprachlich-stilistischen Eigenständigkeit von Gen 17,9–14 unter veränderten literarhistorischen Vorzeichen wieder; vgl. dazu unten, S. 72.

¹³⁶ GROSS, *Zukunft für Israel*, 59, Anm. 31, gerichtet an Grünwaldt und seinen Gewährsmann Kutsch. Vgl. ferner OTTO, *Forschungen zur Priesterschrift*, 37–38, der zudem ausdrücklich auf die zirkuläre Anlage der Argumentation hinweist. Im Blick auf die angeführten Untersuchungen von Jakob Wöhrle ist freilich festzuhalten, dass sie nicht von dem kritisierten „Bemühen“ geleitet sind, sondern im Rahmen einer anders gelagerten Fragestellung mit dem hier strittigen Sachverhalt argumentieren. Vgl. dazu oben, S. 11, Anm. 58.

¹³⁷ So mit Recht auch NEEF, *Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie*, 18. Vgl. die systematisch-theologischen Klärungen zum Begriff der Beziehung bei MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER/BÜHRER, *Relationale Erkenntnishorizonte als hermeneutischer Schlüssel*, 191 mit Anm. 37.

¹³⁸ Dies gibt KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 16, zu bedenken. Zuletzt hat sich auch HECKL, *Die Beschneidung in Genesis 17, Abschnitt I*, dagegen ausgesprochen, literarkritische Schlüsse aus dem Vergleich zu ziehen.

¹³⁹ S. vor allem GROSS, *Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift*, 113, Anm. 34,

V. 10a eine zweite Person Plural angesprochen wird, ergibt sich mit intuitiver Folgerichtigkeit aus der in V. 9b vorliegenden Ausweitung *Du und deine Nachkommen nach dir*, und die wiederholt formulierte unabsehbare Geltungsdauer der Forderung (לדרתם V. 9b.12a, לברית עולם V. 13b) drängt geradezu darauf.¹⁴⁰ Darüber hinaus ist zu beachten, dass der Text durch die Adressierung einer zweiten Person Plural unversehens zu einer Ansprache an die Hörer beziehungsweise Leser wird¹⁴¹ – kaum zufällig gerade dort, wo sein lebensweltlicher Belang zur Sprache kommt.¹⁴² Sodann ist auch die Argumentation mit deuteronomisch-deuteronomistisch geprägten Wendungen „nicht so stark, wie sie klingt“.¹⁴³ Zwar trifft es zu, dass die Rede vom Bewahren (שמר) beziehungsweise Brechen (פרר Hif.) des Bundes durch menschliche Subjekte typisch für jenen Traditionskreis ist, während sie in der priesterlichen Überlieferung Seltenheitswert genießt. Aber ein literarkritisches Argument wird daraus erst unter der Voraussetzung, die Aufnahme derartiger Wendungen, die die priesterlichen Tradenten ohne Zweifel kannten,¹⁴⁴ sei a limine auszuschließen. Dafür spricht nichts,¹⁴⁵ und deshalb „zwingt [...] nichts dazu, die Wendungen der Priesterschrift rundheraus abzusprechen.“¹⁴⁶ Aber auch (und gerade), wenn sich einzelne (!) Bestandteile in Gen 17,9–14 als sekundär erweisen sollten (wofür im Einzelfall, vor allem in V. 12b–13a, durchaus manches zu sprechen scheint),¹⁴⁷ böte dies keine Grund-

und DERS., Zukunft für Israel, 59, Anm. 33, aber auch WÖHRLE, Fremdlinge im eigenen Land, 46–47, Anm. 70.

¹⁴⁰ So schon Fox, *The Sign of the Covenant*, 587, Anm. 58, gegen von RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 20–25.

¹⁴¹ Vgl. GUNKEL, *Genesis*, 270.

¹⁴² Dazu passt die plausible Vermutung (vgl. WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 47, Anm. 70, mit Lit.) der Aufnahme präskriptiven, auf eine bestehende Praxis gemünzten Materials in V. 9–14.

¹⁴³ So mit KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 15.

¹⁴⁴ Sie stammen ja, woran STIPP, *Meinen Bund hat er gebrochen*, 129, und KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 15, mit Recht erinnern, aus dem klassischen Vertragsrecht; vgl. nur Ez 17,14–15.

¹⁴⁵ STIPP, *Meinen Bund hat er gebrochen*, 135, kann darin im Gegenteil geradezu eine literarische Strategie erkennen: „Wenn die Bundestheologie effektiv neu konzipiert werden sollte“ – nämlich durch die von Stipp in Gen 17,14 wahrgenommene gezielte Individualisierung des Bundesbruchs (s. o., S. 54) –, „war es nur zweckdienlich, traditionelle Schlüsselbegriffe aufzugreifen, um sie durch die Art ihrer Verwendung mit neuem Sinn zu füllen.“

¹⁴⁶ KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 15.

¹⁴⁷ Zu V. 12b–13a und den dort vorliegenden engen terminologischen und thematischen Entsprechungen mit Ex 12,43 ff. (P*) s. WÖHRLE, *The Integrative Function of the Law of Circumcision*, 83–84, und vgl. unten, S. 72. Wenig sachgemäß erscheint hingegen die ‚nomistische‘ Begründung einer solchen Analyse mit der Deutung auf ein „von der Verheißung gelöste[s] Gesetz“, das „immer umfassender in seinem Geltungsbereich“ werde und zu einem „entleerten Ritualismus“ führe, wie sie von KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart*, 86–87 (die Zitate a. a. O., 87), vorgetragen wurde (in der Sache ähnlich auch WEIMAR, *Zwischen Verheißung und Verpflichtung*, 266, unter Wiederaufnahme von DERS., *Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte*, 212–213); s. jetzt aber KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, mit deutlich veränderten Akzenten.

lage zur Ausscheidung der gesamten Einheit.¹⁴⁸ Das Beschneidungsgebot ist und bleibt integraler Bestandteil von Gen 17.

Eben dies ist ja die in diachroner Hinsicht wesentliche Erkenntnis – von den vorgestellten Analysen wird sie nicht in Betracht gezogen –, zu der Sean McEvenue gelangt ist.¹⁴⁹ Wie gesehen, wies er in Gen 17 drei je eigenständige Gliederungen auf, und alle drei sind auf den Skopus der Beschneidung angelegt.¹⁵⁰ Sein Ergebnis spricht mit Nachdruck dagegen, just die V. 9–14 aus dem ursprünglichen Bestand des sorgfältig gestalteten Kapitels auszuschneiden. Dies gilt umso mehr, als ohne das Beschneidungsgebot der Bericht von dessen erster Erfüllung in der Luft hänge. Grünwaldts gewundene Argumentation zu diesem Problem spricht für sich.¹⁵¹ Wöhrle und Blenkinsopp scheiden die V. 23–27 daher gleich ganz aus.¹⁵² Aber auch dem widerspricht die Strukturanalyse McEvenues, und dass er jedenfalls einen Kern in V. 24–25 nicht vom

¹⁴⁸ So schon OTTO, *Forschungen zur Priesterschrift*, 37, und unlängst noch einmal KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 14.16.

¹⁴⁹ S. o., S. 62.

¹⁵⁰ „It follows that the subject of Gen 17 is circumcision. All the literary structures underline this.“ (McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 159).

¹⁵¹ Anders als für das Beschneidungsgebot V. 9–14 sowie die den Ausführungsbericht rahmenden V. 23 und 27 sieht Grünwaldt für V. 24–25 keinen Anhalt, sie dem Grundbestand des Kapitels beziehungsweise P^a abzusprechen (GRÜNWALDT, *Exil und Identität*, 37–38). Da diese Verse aber eine Notiz über die Beschneidung Abrahams und Isaels voraussetzen und V. 23 nach seiner Analyse dafür nicht infrage kommt, nimmt er V. 26 und stellt ihn so um, dass der ursprüngliche Schluss aus V. 26.24–25 bestand (a. a. O., 38). Wie aber ist dieser solenne Schluss durch den Akt der Beschneidung in seinem literarischen Kontext – der nach der Analyse kein entsprechendes Gebot enthielt – zu verstehen? Nach Grünwaldt durchaus als „Antwort auf die großartige Anrede Gottes“ (ebd.), die aber „aus freien Stücken“ (a. a. O., 69) ergehe: Abraham „initiiert“ die Beschneidung (a. a. O., 38), und zwar „eigenmächtig“ (ebd. und passim), wie mehrfach betont wird. Diese ad-hoc-Erklärung mit der *Eigenmächtigkeit* Abrahams – zu P will sie noch weniger passen als zu allen übrigen biblischen Überlieferungen – ist also der Preis, der für die literarkritische Reinigung der Geschichte von dem Gebot zu zahlen ist. Warum aber besteht die eigenmächtige Antwort Abrahams ausgerechnet in der Beschneidung? Hier bringt Grünwaldt die vor-priesterlich eingeschätzte Beschneidungsepisode Jos 5,2–9 (angegebener Umfang: V. 2–3+8–9) in Anschlag: „Möglicherweise hat die Priesterschrift diese Verbindung von Land und Beschneidung gekannt und in ihre Darstellung modifiziert aufgenommen.“ (a. a. O., 40). Nach der neueren Diskussion dürfte aber nicht allein die vorausgesetzte literarhistorische Einordnung von Jos 5,2–9 unhaltbar geworden sein (vgl. KRAUSE, *Exodus und Eisodus*, 297–316, und die dort verzeichnete Literatur). Überhaupt ist eine spezifisch religiöse Bedeutung des hergebrachten Brauchs der Beschneidung in der vor-priesterlichen Überlieferung nirgendwo belegt – weil sie erst mit Gen 17 eingeführt wird (so a. a. O., 319–323, in Auseinandersetzung mit Grünwaldts gegenläufiger Annahme). Kurzum: Ohne vorangehendes Beschneidungsgebot ist weder Abrahams Antwort selbst noch ihre konkrete Gestalt nachvollziehbar. Warum als „direkte Konsequenz aus dem zuvor dargestellten Bundesschluss“ ausgerechnet die Beschneidung folgen sollte, ist unter dieser Voraussetzung „schlechterdings nicht erklärbar“ (so mit WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 50, Anm. 78, der seinerseits auf OTTO, *Forschungen zur Priesterschrift*, 37, verweist).

¹⁵² WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 45–50; DERS., *The Integrative Function of the Law of Circumcision*, 74–78; DERS., *Abraham amidst the Nations*, 26; BLENKINSOPP, *The ‚Covenant of Circumcision‘ in the Context of the Abraham Cycle*, 148–153.

Grundbestand des Kapitels abzutrennen vermochte, nötigte Grünwaldt ja erst zu besagten Windungen.¹⁵³

In diesem Licht ist schließlich die oben herausgearbeitete Korrespondenz zwischen V. 3b–8 und V. 9–14 zu werten: als Bestätigung und Bekräftigung, dass das Beschneidungsgebot von Anfang an zum Abrahambund gehört hat. Eingeleitet durch die geradezu ostentative Entsprechung von אני ואתה (V. 4 par. 9)¹⁵⁴ ist durchgängig von בריתי *mein Bund* die Rede, jeweils näher bestimmt durch die Angabe *zwischen mir und dir/euch* (V. 7a par. 10a.11b und schon 2a),¹⁵⁵ die ihrerseits jeweils durch den Einbezug der Nachkommen (ורעך אחריו V. 7a.7b.8a.9b.10a) erweitert, als dauerhaft (לדורם V. 7a.9b, auch 12a) beschrieben und, sprechender Ausdruck dieser Dauerhaftigkeit, als ברית עולם *ewiger Bund* (V. 7a par. 13b) qualifiziert wird.¹⁵⁶ Angesichts dieser augenscheinlich mit Sorgfalt angelegten Wechselbezüge liegt die (erhebliche) Beweislast bei dem, der die Entsprechung von Verheißungs- und Gebotsteil als Ergebnis redaktioneller Bearbeitung (Bearbeitungen) erklären möchte.¹⁵⁷

Fazit: Wenigstens ein Grundbestand des Beschneidungsgebotes gehört zum Grundbestand von Gen 17. Den Ausschlag dafür geben literarische, nicht theologische Gesichtspunkte. Welchen genauen Umfang dieser Grundbestand hatte, daran hängt für unsere Fragestellung nichts. Daher soll hier offen bleiben, was offen bleiben kann.¹⁵⁸ Zwei Details müssen aber noch geklärt werden, insofern sie es durch die obigen Hinweise zur literarischen Gestalt der Einheit noch nicht sind: die Bestimmung der Beschneidung zum *Zeichen des Bundes* (אות ברית) in V. 11 und die Sanktion ihrer Unterlassung in V. 14. Für die Ursprünglichkeit ersterer Passage spricht die unverkennbare Parallele mit Gen 9,12.13.17 (P).¹⁵⁹ Für letztere kann, unbeschadet des

¹⁵³ Vgl. GRÜNWALDT, Exil und Identität, 38.

¹⁵⁴ „Lässt sich aber jenes ‚Ich ...‘ (V 4) nicht herausbrechen, fällt es zu glauben schwer, daß das strukturell korrespondierende ‚Aber du ...‘ (V 9) erst einer zweiten Hand zu verdanken sei.“ (KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart, 82; wiederholt und bekräftigt in DERS., Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 16).

¹⁵⁵ Diese Beobachtung ist mit KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart, 82, gegen DERS., Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 14, festzuhalten. S. ferner WEIMAR, Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte, 208.

¹⁵⁶ KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart, 85, bemerkt treffend, dass die „Interpretation“ der Beschneidung, die deren Bezeichnung als ברית עולם in V. 13b bietet, „der Sache nach“ schon in V. 9b.12a angelegt war, „wie überhaupt mit dem Gebot natürlich schon von vornherein niemals nur eine temporär begrenzte, sondern bleibende Institution begründet werden sollte.“ Dass er dennoch – gegen seine eigene Textbeobachtung – für eine sekundäre Ansetzung dieses Belegs der Bezeichnung (im Unterschied zu dem im Verheißungsteil) plädiert, ist einer theologischen (näherhin ‚nomistischen‘) Auslegung verpflichtet, vgl. a. a. O., 85–86. In DERS., Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels, 14, wird die Entscheidung revoziert.

¹⁵⁷ Vgl. noch einmal GRÜNWALDT, Exil und Identität, 61, der dem angenommenen Bearbeiter des nachgetragenen Beschneidungsgebots – nach seiner Analyse also der dritten in Gen 17 tätigen Hand – bescheinigt, es sei ihm „exzellent“ gelungen, das Gebot an den Vorkontext anzuschließen.

¹⁵⁸ Grundsätzlich gilt mit GROSS, Zukunft für Israel, 53, Anm. 16: „Retuschen, vor allem innerhalb der Bestimmungen zur Beschneidung, sind nicht ausgeschlossen, aber besonders schwierig zu beurteilen, da gerade hier vorformuliertes gesetzliches Material verarbeitet sein könnte.“

¹⁵⁹ So mit Recht GROSS, Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift, 113. Die un-

neueren Vorschlags, den Vers H zuzuschreiben,¹⁶⁰ daran erinnert werden, dass auch schon McEvenue die *karet*-Formel am liebsten losgeworden wäre, weil sie sich nicht recht in sein theologisches Gesamtbild von P⁸ fügen wollte,¹⁶¹ davon aber Abstand nahm: mangels literarischen Anhalts.¹⁶²

In Aufnahme und Weiterführung von Vorarbeiten Jakob Wöhrles, der auf terminologische Gemeinsamkeiten von Gen 17,9–14 (sie finden sich allerdings ausschließlich in V. 12b–13a!) mit Ex 12,43 ff. (P⁸) und beider Abschnitte mit Lev 17–26 hingewiesen hat,¹⁶³ stellt Mark Brett die relative sprachlich-stilistische Eigenständigkeit des Abschnitts neuerdings einer H-Redaktion in Rechnung.¹⁶⁴ Ihrer Eigenlogik entsprechend kann diese Hypothese erst im Gesamtzusammenhang der priesterlichen Überlieferung beurteilt werden,¹⁶⁵ auch sie muss daher und kann an dieser Stelle auf sich beruhen. Der methodische Zugang gemahnt indes an die kontroverse Einschätzung zweier Altmeister, die angesichts der gegenwärtigen Diskussion zu denken geben sollte – weil sie deutlich macht, dass auch der klarste Textbefund seine Erklärung noch nicht in sich trägt. John Skinner hegte aufgrund der heute für H in Anschlag gebrachten Beobachtung schon vor reichlich einem Jahrhundert Zweifel, ob der Abschnitt V. 9–14 tatsächlich als ursprünglicher Bestandteil von Gen 17 angesprochen werden könne: „The legal style of the section is so pronounced that it reads like a stray leaf from the book of Leviticus.“¹⁶⁶ Aber bereits Theodor Nöldeke hatte, noch einmal ein halbes Jahrhundert früher, den in der Tat erklärungsbedürftigen Befund ganz anders erklärt. „Unzweifelhaft“ gehört für ihn das ganze Kapitel zur Grundschrift, behandelt es doch „mehrere für das Werk höchst wichtige Gegenstände“, „besonders die Einsetzung der Beschneidung.“¹⁶⁷ Dass diese gerade hier platziert wird, hat nach Nöldeke einen erzähllogischen Grund: Der Brauch soll an Isaak, dessen Geburt ins Haus steht, nach speziell israelitischem Ritus vollzogen werden (Gen 21,4). Er fährt fort: „Somit war der Zeitpunkt der Einführung dieses wichtigen Gesetzes für den Verfasser gegeben. Mit gro-

terschiedliche Funktion des Zeichens steht dem, wie oben gesehen, nicht entgegen. Sie wird eher zum Problem, wenn man, wie WÖHRLE, Fremdlinge im eigenen Land, 49, annimmt, die Redeweise sei nachträglich aus Gen 9 nach Gen 17 übernommen worden (warum nicht in genauerer Entsprechung?).

¹⁶⁰ S. im Folgenden.

¹⁶¹ Letzteres wird anschaulich illustriert durch die Rede von „the grimness of the law“, die hier gerade nicht begehre (McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 169, Anm. 39).

¹⁶² McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 170, Anm. 40: „Attractive as this possibility [sc. eines Nachtrags von V. 14a] is, I do not see any way of proving it satisfactorily.“

¹⁶³ Wöhrle, *The Integrative Function of the Law of Circumcision*, 81–84.

¹⁶⁴ Brett, *The Priestly Dissemination of Abraham*, 90. Diesen Schluss hat Wöhrle, wiewohl er ihn nahelegt, noch nicht gezogen, vgl. Wöhrle, *The Integrative Function of the Law of Circumcision*, 83, Anm. 33. Sehr viel vorsichtiger als Brett – und dies mit guten methodologischen Gründen – bleibt Nišan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 570: „No trace of H is to be found in Genesis, except possibly in Gen 17:14.“ Zu besagten Gründen vgl. a. a. O., 564, für eine Erklärung, die auch in Gen 17,14 ohne H auskommt, ders., *The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of P⁸*, 102 mit Anm. 54. Dagegen hat Arnold, *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant*, gefolgt von Tucker, *The Holiness Composition in the Book of Exodus*, 41–42 mit Anm. 21, zuletzt versucht, den Knoten zu durchschlagen, indem er Gen 17 insgesamt (!) auf eine H-Redaktion zurückführt.

¹⁶⁵ S. u., Kap. III.5. Eine forschungsgeschichtliche Spurensuche zur Frage nach H in der Genesis unternimmt Warner, *The Holiness School in Genesis*, 156–158.

¹⁶⁶ Skinner, *Genesis*, 293.

¹⁶⁷ Nöldeke, *Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs*, 19.

ßer Ausführlichkeit wird das Beschneidungsgesetz vorgetragen; wir haben hier vollständig die Sprache, welche wir unten bei den Ritualgesetzen wiederfinden und die uns auch in der Genesis öfter begegnen würde, wenn diese eben ehr [sic] Veranlassung hätte, Gesetze zu geben. Die Einsetzung der Beschneidung ist hier nothwendig, ihre Stellung durch die Oekonomie der Grundschrift gegeben; wir werden daher von vorn herein bedenklich gegen das Bestreben, die ganz gleichartig formulierten Ritualgesetze der späteren Bücher aus anderen Quellen herzuleiten.¹⁶⁸

Auf dieser Grundlage können nun die Befunde in Gen 17, die für eine konditionale Struktur des Bundes nach der priesterlichen Konzeption sprechen, ausgewertet werden. Einige Aspekte sind schon in den Blick gekommen, insgesamt sind fünf Gesichtspunkte anzusprechen.

Der erste und schlechterdings grundlegende betrifft den Prolog in V. 1b–2. Hier wird der Bund zwischen Jhwh und Abraham-Israel im Ganzen und grundsätzlich vorgestellt – und zwar als ein *beidseitiges* Verhältnis. Darauf weist schon die (im Folgekontext gezielt wieder aufgegriffene) Formel *zwischen mir und dir* בני ובינך (V. 2a, vgl. 7a.10a.11b) unmissverständlich hin,¹⁶⁹ und es ist auch gar nicht anders zu erwarten, geht es doch um die Begründung der besonderen Gottesbeziehung Abraham-Israels,¹⁷⁰ die als solche auf einer „antwortenden Partnerschaft“¹⁷¹ beruht.¹⁷² Dieses beidseitige Verhältnis bringt Verpflichtungen für beide Seiten mit sich, neben der Verheißung V. 2 steht die auf das Gebot vorausweisende Paränese V. 1bß.¹⁷³ Aber es ist einseitig und vorgängig von Jhwh *begründet* worden, eine „von Gott allein eingerichtete Institution zwischen ihm und seinem Volk“,¹⁷⁴ eben *sein* Bund: בריתי.¹⁷⁵

Daher gibt es auch keine Grundlage für die verschiedentlich vertretene Auffassung, die Forderung von V. 1bß gebe die Vorbedingung des Bundesschlusses an.¹⁷⁶ So könnte man zwar das Gefälle der programmatischen Gottesrede im Prolog auszulegen versuchen, nach der auf zwei Imperative, die Abrahams Wandel betreffen

¹⁶⁸ NÖLDEKE, Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs, 20.

¹⁶⁹ So mit Recht schon WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von berit, 164, besonders nachdrücklich dann KNOHL, The Sanctuary of Silence, 141 (in Auseinandersetzung mit VALETON, Bedeutung und Stellung des Wortes ברית im Priestercodex, und BEGRICH, Berit).

¹⁷⁰ S. u., zweiter Gesichtspunkt.

¹⁷¹ So mit einem Ausdruck von BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch, 328. Vgl. ferner VON RAD, Das erste Buch Mose, 155.

¹⁷² Dies im Unterschied – er liegt, wie bereits erläutert, in der Natur der Sache – zu Jhwhs Bund mit allem Fleisch nach Gen 9.

¹⁷³ Vgl. etwa JEREMIAS, Theologie des Alten Testaments, 250; FREEDMAN/MIANO, People of the New Covenant, 9; BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch, 328; auch SEEBASS, Genesis II, 101, der im Anschluss an Benno Jacob darauf hinweist, „daß die Berit anders als bei Noah zweiseitig ist, also gegenseitig verpflichtet.“

¹⁷⁴ WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von berit, 166.

¹⁷⁵ Zur einseitigen Begründung eines beidseitigen Verhältnisses s. o., S. 58–59, im Anschluss an KNOPPERS, Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant.

¹⁷⁶ So vor allem KNOHL, The Sanctuary of Silence, 138.141, gefolgt von JOOSTEN, People and Land in the Holiness Code, 111–112, und MILGROM, Leviticus 23–27, 2340, aber auch schon GUNKEL, Genesis, 267 („die Grundvoraussetzung für die Bundesschließung“).

(V. 1b β),¹⁷⁷ die Verheißung Jhwhs folgt (V. 2), zumal diese Syntax eine finale Deutung der Kohortative nahelegen mag.¹⁷⁸ Durchgeführt wird dieses Programm aber in der genau umgekehrten Reihenfolge: Zuerst erfolgt die angekündigte Selbstverpflichtung Jhwhs (V. 3b–8), und zwar in Form eines performativen Sprechaktes,¹⁷⁹ dann erst die Verpflichtung Abrahams (V. 9–14). Mit anderen Worten: Jhwh beginnt seine Verheißung zu erfüllen, *bevor* überhaupt das Gebot an Abraham ergeht, geschweige denn dieser Gelegenheit gehabt hätte, ihm zu gehorchen. Gegen die Deutung von V. 1b β als „moral demands“ „made on Abraham as preconditions for the ברית“¹⁸⁰ spricht schließlich auch die Semantik: zu *התהלך לפני* in Verbindung mit Jhwh vergleiche Gen 5,22.24; 6,9,¹⁸¹ zu *תמים* wiederum Gen 6,9.¹⁸² Die symbolische Konkretion dieses Wandels in der Beschneidung und deren Abraham beziehungsweise Israel obliegende Praxis („etwas [...], was euch überlassen werden muß“¹⁸³), stellt dann in der Tat eine Bedingung dar – aber nicht für die Etablierung des Bundes.¹⁸⁴

Inhalt und Ziel des Bundes – damit sind wir beim zweiten Gesichtspunkt – besteht, spezifisch priesterlich, im Gottsein Jhwhs für Abraham beziehungsweise Israel (Gen 17,7b.8b). Jhwh verspricht sich selbst dem Ahnvater und dessen Nachkommen: *Ich werde ihr Gott sein* (V. 8b). Dieser Selbstverspruch ist indes nicht zu trennen vom vorangehenden Kontext der Verheißungsrede in V. 4–8. Hier bekundet Jhwh, was er für seinen Bundespartner tun will und in dem Wort, das er spricht, bereits zu tun beginnt: *Sieh' hier, mein Bund mit dir* (V. 4a). Dies wird sogleich näher ausgeführt. Im Vergleich mit der Vätergeschichte der Genesis¹⁸⁵ fällt dabei auf, dass mit Mehrung (V. 4b–6) und Land (V. 8a) die in der vor-priesterlichen Überlieferung wesentlichen Verheißungen aufgenommen sind.¹⁸⁶ Sie stehen dort aber nirgends im Zusammenhang mit dem Theologumenon Bund.¹⁸⁷ Hier in Gen 17 sind sie dagegen pointiert als Bundeszusagen gefasst; und vor allem, sie sind um eine weitere Zusage ergänzt, die

¹⁷⁷ Für sich genommen, trägt die Form des Imperativs nichts für die Fragestellung aus: „Imperative bezeichnen [...] in P, wie auch sonst, nicht nur Befehle, sondern auch durch Segen geschenkte Ermächtigungen“, wie GROSS, Zukunft für Israel, 54, Anm. 17, unter Verweis auf Gen 1,28 in Erinnerung ruft.

¹⁷⁸ GROSS, Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift, 111, Anm. 27, aufgenommen bei WEIMAR, Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte, 204.

¹⁷⁹ S. o., S. 63 mit Anm. 104.

¹⁸⁰ KNOHL, The Sanctuary of Silence, 138 und 141 mit Anm. 66 (hier auch die Zitate), ebenso JOOSTEN, People and Land in the Holiness Code, 111–112, bes. Anm. 74, und MILGROM, Leviticus 23–27, 2340.

¹⁸¹ Und dazu BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch, 291.

¹⁸² Hierzu auch NIHAN, The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of P, 99.

¹⁸³ Um noch einmal JACOB, Das Buch Genesis, 422, zu bemühen.

¹⁸⁴ S. u., dritter und vierter Gesichtspunkt.

¹⁸⁵ Eingehend zur Transformation der vor-priesterlichen Väterverheißungen durch P vgl. LEU-ENBERGER, Segen und Segenstheologien im alten Israel, 392 ff.

¹⁸⁶ Vgl. zum Beispiel Gen 13,15–16 oder 28,14.

¹⁸⁷ Mit der neueren Forschung setze ich voraus, dass Gen 15 bereits auf Gen 17 reagiert; vgl. nur Gen 15,6 mit 17,17.

wir in der vor-priesterlichen Überlieferung vergebens suchen, die des Gottseins Jhwhs für die Angesprochenen. Mit Achtergewicht eingeführt und zweimal ausgesprochen (V. 7b.8b), ist sie deutlich ins Zentrum gerückt. Ja, die beiden älteren Verheißung sind in die neue aufgenommen und integriert: Das Gottsein Jhwhs für Israel ist nach der priesterlichen Konzeption *die* Verheißung des Bundes,¹⁸⁸ die Zusagen von Mehrung und Land gehören zur Konkretion dieser einen, grundlegenden Zusage Jhwhs.¹⁸⁹

Traditionsgeschichtlich betrachtet, nimmt P also eine doppelte Innovation vor. Die traditionellen Zusagen an die Väter, Mehrung und Land, werden aufgenommen und bundestheologisch reformuliert; zugleich werden sie ergänzt um eine weitere Zusage, die nun gleichsam den Grund aller Verheißungen angibt und diese so in sich aufnimmt: das Gottsein Jhwhs für Abraham und dessen Nachkommen.¹⁹⁰ So ist der Selbstverspruch Jhwhs als das theologische Proprium der priesterlichen Konzeption des Bundes profiliert – und damit der Bund in seinem Wesen als Beziehungsgeschehen.¹⁹¹ Die Stiftung des Bundes durch Jhwh konstituiert die besondere Beziehung, die er eingeht: mit Abraham und dem Volk, das in Person des Ahnvaters schon vor ihm steht, sozusagen Israel in seiner Kindheit.¹⁹² Darin ist alles angelegt, was P in der folgenden Darstellung entfaltet;¹⁹³ wir werden darauf zurückkommen.¹⁹⁴

Der dritte Gesichtspunkt ist im Rahmen der literarkritischen Prüfung bereits wiederholt in den Blick gekommen, sodass wir uns hier kürzer fassen können. Ergebnis besagter Prüfung: Gen 17 enthält mit dem Beschneidungsgebot in V. 9–14 eine dezidierte Gehorsamsforderung an den menschlichen Bundespartner, und ihr kommt wesentliche Bedeutung für die Bundesbeziehung zu. Unübersehbar weist darauf schon die Zentralstellung des Gebotes in *allen* erkennbaren Strukturgliederungen hin, und die abschließende Sanktion bekräftigt es mit Nachdruck.¹⁹⁵ Wenn aber das Beschneidungsgebot von Anfang an zum Abrahambund gehörte, dann *ist* er konditional strukturiert. Das belegen die oben zurückgewiesenen Versuche, V. 9–14 literarkritisch auszuscheiden, insofern sie durch eben diese Ausscheidung einen vermeintlich unkonditionierten Gnadenbund rekonstruieren, der durch die Einfügung

¹⁸⁸ Vgl. RENDTORFF, Die ‚Bundesformel‘, 20.52 und passim.

¹⁸⁹ Zur syntaktischen Plausibilisierung dieser Zuordnung s. GROSS, Zukunft für Israel, 57–58, der gegen die verbreitete finite Wiedergabe der Landzusage von V. 8a zu bedenken gibt, dass Infinitive im Status constructus in der Regel nicht durch einen weiteren Infinitiv, sondern durch ein finites Verb weitergeführt werden.

¹⁹⁰ Genauer gesagt, wie Jhwh selbst in Gen 17,19–21 präzisiert, für die Nachkommen der mit Isaak weitergeführten Linie; zur Diskussion s. o., S. 62, Anm. 101.

¹⁹¹ „Die Verheißung des Gottseins *kann* sich [...] nur in einem wechselseitigen Geschehen vollziehen“ (WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von berit, 165; Hervorhebung im Original).

¹⁹² Grundlegend hierzu BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch, 294. S. auch BERNAT, Sign of the Covenant, 41.

¹⁹³ Vgl. VON RAD, Das erste Buch Mose, 156, der die Verheißung des Gottseins für Abraham und seine Nachkommen als „Vordatierung des Sinaibundesinhaltes“ bezeichnet.

¹⁹⁴ S. u., Kap. III.5.

¹⁹⁵ Zu Letzterem s. u., vierter Gesichtspunkt.

des Beschneidungsgebotes nachträglich unter eine Bedingung gestellt worden sei.¹⁹⁶ Bemühungen, bei einheitlicher Lesung des Textes diesen Schluss zu vermeiden, mußten künstlich an.¹⁹⁷

Zu fragen bleibt freilich, was dieses Ergebnis eigentlich besagt, mit anderen Worten, welche Bedeutung dem geforderten Gehorsam zukommt. Der bloße Begriff ‚Bedingung‘ läßt die entscheidende Frage ja noch unbeantwortet: „Bedingung wofür?“¹⁹⁸ Also: In welchem Verhältnis stehen Verheißung und Gebot? Wenn man die Frage so stellt, liegt die Antwort nach der oben erarbeiteten Strukturgliederung auf der Hand. Wie gesehen, wird das *Du aber* des Gebotes in Entsprechung – erst in Entsprechung – zu dem vorgängigen und voraussetzungslosen *Ich* der Verheißung laut. Daraus folgt: Gefordert wird ein der Gabe und dem Geber korrespondierendes Verhalten¹⁹⁹ und damit zugleich eine Stellungnahme des durch die Stiftung des Bundes Begünstigten. Eben in diesem Sinne ist denn auch die Bestimmung der Beschneidung zum *Zeichen des Bundes* (V. 11b) zu deuten: Sie weist die Erfüllung des Gebots als „Akt [...] des Bekenntnisses zu der Heilsoffenbarung Gottes und das Zeichen

¹⁹⁶ Zu dieser namentlich von Klaus Grünwaldt angebahnten Sicht s. o., S. 66–67, mit Zitat der dankenswert klaren Darstellung von WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land*, 47–48. Treffend zusammengefasst ist die theologische Konsequenz dieser Analyse in der von STIPP, *Meinen Bund hat er gebrochen*, 129, formulierten Rückfrage, ob der Charakter des priesterlichen Abraham Bundes dann also erst diachron zu erfassen sei: „ein Gnadenbund in der ursprünglichen Priesterschrift, ein bedingter Bund im vorliegenden Endtext?“

¹⁹⁷ Einen verschiedentlich aufgegriffenen Ansatz in diese Richtung hat GROSS, *Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift*, vgl. DERS., *Zukunft für Israel*, ins Spiel gebracht. Mit der Verpflichtung auf das Beschneidungsgebot erscheine der Abraham Bund „ebenso konditioniert, an menschlichen Gehorsam gebunden zu sein wie in den dtn-dtr Texten, lediglich wurden der Dekalog bzw. des Bundesbuch gegen das Beschneidungsgesetz ausgetauscht“, führt er zunächst aus (a. a. O., 60, unter Aufnahme von DERS., *Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift*, 102). Doch werde die Beschneidung nur metonymisch als ברית bezeichnet, wie Groß unter Verweis auf ihre Bestimmung zum *Zeichen des Bundes* in V. 11b wahrscheinlich machen möchte (a. a. O., 113; aufgegriffen zuletzt etwa bei KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 20, Anm. 86; anders und überzeugender aber schon CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 271 mit Anm. 224 und 297; zur Bedeutung der Beschneidung als *Zeichen des Bundes* s. ferner im Folgenden). Wohl haben Abraham beziehungsweise die Adressaten von Gen 17 Jhwhs Bund zu bewahren, führt Gross, *Zukunft für Israel*, 60, den Gedanken weiter. „Bewahren“ geschieht jedoch, so sein Votum (ebd.; zustimmend aufgenommen bei WEIMAR, *Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte*, 209, und DERS., *Zwischen Verheißung und Verpflichtung*, 266), „nicht durch gehorsame Ausführung irgendwelcher Gebote religiösen oder sozialen Inhalts“, sondern allein durch den Vollzug der Beschneidung. Aber wo liegt, bei Licht betrachtet, der Unterschied zwischen „irgendwelchen“ religiösen Geboten und dem Gebot der Beschneidung? Inwiefern verleiht P dem aus der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur „als Ausdruck für Gebotsgehorsam“ vertrauten Verb שָׁמַר „eine neue [welche?] Bedeutung“? (so GROSS, *Zukunft für Israel*, 59; vgl. dagegen nur LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 90–93, der Gen 17,9 als einwandfreie Bezeugung des von ihm rekonstruierten paränetischen Schemas ausweist). Ist nicht WESTERMANN, *Genesis*, Bd. 2, 318–319, von dem GROSS, *Zukunft für Israel*, 60, Anm. 36, sich ausdrücklich abgrenzt, Recht zu geben, wenn er den Vollzug der Beschneidung als Erfüllung des Gebots auffasst?

¹⁹⁸ So mit Recht KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 15.

¹⁹⁹ Vgl. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, 21; BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 328; KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart*, 82.

ihrer Annahme“ aus.²⁰⁰ Es geht hier um nicht mehr, aber auch um nicht weniger als die Antwort Israels und seinen Wandel vor, das „Bleiben bei Jahwe“.²⁰¹ Gestalt gewinnt dieser Wandel im Gehorsam gegenüber dem Beschneidungsgebot.²⁰²

Diese Einsicht bezüglich der Bedeutung des geforderten Gehorsams wird bestätigt und mit Nachdruck bekräftigt durch die abschließende Sanktion in V. 14, ihr gilt der vierte Gesichtspunkt. Wenn hier die Nichtbeachtung des Beschneidungsgebotes als Bundesbruch bezeichnet wird, ist damit vollends augenscheinlich, was auf dem Spiel respektive unter der Bedingung steht: das *Bleiben* im Bund. Begründet ist die Gottesbeziehung von Gott allein, in ihr zu leben aber die Freiheit seines Gegenübers – mit den entsprechenden Konsequenzen.²⁰³

Formuliert wird die Sanktion unter Verwendung der so genannten *karet*-Formel: וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמִּיּה, mithin unter Bezug auf den Einzelnen. Das deutet aber gerade nicht darauf hin, die Verletzung der Bundesverpflichtung werde hier gezielt individualisiert, um kollektive Katastrophen des Gottesverhältnisses künftig auszuschließen.²⁰⁴ Im Gegenteil, wie ich unter Aufnahme von Beobachtungen Rolf Rendtorffs²⁰⁵ an anderer Stelle gezeigt zu haben hoffe, wird die Formel durchgängig gerade dort eingesetzt, wo ein Einzelner durch ein Verhalten, das in seinen individuellen Verantwortungsbereich fällt, die Gemeinschaft als Ganze gefährdet.²⁰⁶

Als fünfter Gesichtspunkt, an dem sich die konditionale Struktur des priesterlichen Abrahambundes ablesen lässt, ist schließlich auch seine solenne Qualifizierung als ברית עולם ins Feld zu führen. Das mag erstaunen, wird diese priesterliche Spitzenformulierung sonst doch als Beleg für das genaue Gegenteil gewertet, die herkömm-

²⁰⁰ So mit VON RAD, Das erste Buch Mose, 157. S. ferner DERS., Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, 148, vgl. jüngst etwa auch JEREMIAS, Theologie des Alten Testaments, 250 und 314 („Bekenntniszeichen“ beziehungsweise „Bekenntnisakt“). – Es ist dies, um es mit anderen Worten noch einmal zu sagen, ein Bekenntnis derjenigen, die bereits im Bund stehen. Das erhellt auch aus der Anweisung, die Beschneidung am achten Tag vorzunehmen (V. 12a; nach der Textkritik von THIESSEN, The Text of Genesis 17:14, außerdem auch in V. 14a). Ihr zufolge kommt der Beschneidung der Söhne eine Bedeutung als Bekenntniszeichen für die Väter zu; vgl. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, 422.

²⁰¹ Mit WESTERMANN, Genesis, Bd. 2, 328. Für eine ganz anders gelagerte Interpretation des Zeichens s. WÉNIN, L'alliance de la circoncision.

²⁰² Man könnte versucht sein, das an den Ahnvater ergangene Gebot als pars pro toto, „sozusagen als Vorläufer und Angeld“ der später gegebenen priesterlichen Tora aufzufassen; in diesem Sinne RENDTORFF, Die „Bundesformel“, 85 (hier auch das Zitat), und ähnlich FOX, The Sign of the Covenant, 587–588, konsequent ausgearbeitet bei BERNAT, Sign of the Covenant, 38–40 und passim. Treffender erscheint es indes, die Beschneidung als den Teil der Tora zu deuten, der in der erzählten Situation von Gen 17 bereits einschlägig ist beziehungsweise sein kann (ebenso wie die Passabestimmungen in Ex 12); so schon NÖLDEKE, Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs, 20, in seiner oben, S. 72–73, angeführten Erläuterung.

²⁰³ Deutlich dazu etwa schon FOX, The Sign of the Covenant.

²⁰⁴ So die zur Absicherung der These eines reinen Gnadenbundes in Stellung gebrachte Deutung; s. o., S. 54.

²⁰⁵ RENDTORFF, Die sündige néfæš.

²⁰⁶ KRAUSE, Individualisierung des Bundesbruchs (unter ausführlicher Diskussion der Vergleichsbelege).

liche Deutung auf ein gänzlich bedingungsloses Bundesverhältnis. Die priesterlichen Tradenten lehnen, so nimmt man für gewöhnlich an, „eine konditionierte *Berit*, die an menschlichen Gehorsam als Bedingung gebunden ist“, ab – und bringen dies zum Ausdruck, indem sie ihren Gegenentwurf *ewigen Bund* nennen.²⁰⁷ „Wie könnte er ‚ewig‘ heißen, wenn [sein] Bestand vom Gehorsam Israels abhängig wäre?“²⁰⁸ So wird das „Anliegen der Vergewisserung“ in der Rede von einer „unauflöslichen, auf Dauer abzielenden Selbstbindung Gottes“²⁰⁹ gleichsam auf ein „Stichwort“²¹⁰ gebracht.

Dieses Stichwort wird in Gen 17 nun aber in *beiden* Teilen, unter Bezug auf die Verheißung (Jhwhs Selbstverpflichtung) und ebenso auch das Gebot (die Verpflichtung Abraham-Israels), gebraucht. Jhwhs Selbstverspruch, Abraham und seinen Nachkommen Gott zu sein (V. 7), und die Antwort der so Erwählten im Bekenntnisakt der Beschneidung (V. 13), beides wird, genau gleichlautend und augenscheinlich in absichtsvollem Wechselbezug, als ברית עולם qualifiziert. Ja, wenn V. 13b mit dem durchlaufenden Leitwort formuliert: *So soll mein Bund (ברית) an eurem Fleisch ein ewiger Bund sein*, sind damit die beiden Seiten dieser Beziehung in *einen* integralen Zusammenhang gebracht.

Dieser Sachverhalt wird in der Regel geflissentlich ignoriert, zuweilen auch literarkritisch eliminiert.²¹¹ Aber dagegen spricht nicht nur die Sorgfalt der literarischen Gestaltung, sondern auch der Konkordanzbefund. Nimmt man die Belege für ברית עולם gemeinsam in den Blick und vergleicht ihre Verwendung, fördert dies einen ge-

²⁰⁷ So mit der Zusammenfassung bei GROSS, *Zukunft für Israel*, 45.

²⁰⁸ KÖCKERT, *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, 19. In diesem Sinne etwa auch – die Beispiele ließen sich nahezu beliebig vermehren – LOHFINK, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, 251; STIPP, *Meinen Bund hat er gebrochen*, 130; JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments*, 250, Anm. 12, oder BLENKINSOPP, *The ‚Covenant of Circumcision‘ in the Context of the Abraham Cycle*, 148. NIHAN, *The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of P*, 99–101, wertet diese Überlegung ausdrücklich als Bestätigung der grundlegenden These Zimmerlis: „[T]he tradition of a Sinaitic covenant, with its emphasis on the people's obedience as the condition *sine qua non* for the perpetuation of Yahweh's relationship with Israel, could not be fitted into P's notion of an ‚everlasting covenant.‘ In this respect, Zimmerli's original insight remains [...] the best explanation.“ (a. a. O., 101).

²⁰⁹ Beide Zitate aus JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments*, 486.

²¹⁰ GROSS, *Zukunft für Israel*, 45.

²¹¹ So der Versuch von KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart*, 85–86, den er mit der Auslegung begründet, das Gebot sei hier „auf dem Wege, Selbstzweck zu werden“, Anlass „menschlicher Gehorsamstat“ im „gesetzlich[en]“ Sinne – ein „Werk, dessen rituell korrekter Vollzug die heilvolle Wirklichkeit des ‚dein Gott‘ verbürgt“ (a. a. O., 86). Anstelle einer ausführlichen theologischen Auseinandersetzung mit dieser eminent christlich-theologischen Interpretation – in dem neueren Beitrag DERS., *Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels*, ist sie übrigens, ebenso wie die literarkritische Eliminierung von V. 13b aus dem Grundbestand von Gen 17, revoziert – sei hier nur auf ein Detail der Darstellung hingewiesen, das in bezeichnender Weise für sich beziehungsweise gegen die insinuierte Deutung der Beschneidung als einem dem Menschen zu Gebote stehenden Heilsweg spricht: Obwohl Köckert zuvor treffend auf den konstanten Gebrauch des Leitworts ברית und dessen theologische Bedeutung eingegangen ist, unterschlägt er den Beleg in V. 13b bei seiner eben referierten Auslegung vollständig; er fehlt in seiner Übersetzung des Verses (DERS., *Leben in Gottes Gegenwart*, 85) und sogar in der Wiedergabe des hebräischen Textes (a. a. O., 86).

messen am herkömmlichen Verständnis verblüffenden, gleichwohl eindeutigen Sachverhalt zutage: dass es nämlich geradezu die *differentia specifica* der priesterlichen Überlieferung ist, diese Spitzenformulierung auch zur Qualifizierung von *Verpflichtungen* einzusetzen.

Die Belege außerhalb der priesterlichen Überlieferung, mithin außerhalb des Pentateuchs, begegnen schwerpunktmäßig in prophetischen Diskursen der frühnach-exilischen Zeit.²¹² Wenn sie so etwas wie einen gemeinsamen Nenner aufweisen, dann den Umstand, dass der Ausdruck *ברית עולם* angesichts zurückliegender katastrophischer Erfahrungen gezielt aufgegriffen und als Element der Vergewisserung profiliert wird.²¹³ Dieses Anliegen teilen die priesterlichen Tradenten, wenn sie Jhwhs Versprechen, nicht noch einmal eine Flut kommen zu lassen (Gen 9,16), sowie seine Selbstverpflichtung gegenüber Abraham und seinen Nachkommen (Gen 17,7.19) als *ewigen Bund* apostrophieren.²¹⁴ Zugleich aber setzen sie – und dies, wie zu zeigen sein wird, ohne damit besagtem Anliegen zu widersprechen – denselben Begriff auch für zentrale Verpflichtungen der menschlichen Bundespartner ein: Außer der Beschneidung (Gen 17,13) werden auch der Sabbat (Ex 31,16) und die Zurichtung der Schaubrote (Lev 24,8) feierlich als *ברית עולם* bezeichnet.²¹⁵ So trifft, was Andreas

²¹² Sämtliche Belege: Jes 55,3; 61,8; 24,5; Jer 32,40; 50,5; Ez 16,60; 37,26; 2 Sam 23,5; 1 Chr 16,17 par. Ps 105,10. Die Auflistung weiterer, teilweise eng verwandter Formulierungen (vgl. nur Ps 89,29) erscheint im Zeitalter elektronischer Konkordanzen entbehrlich. Hinzu kommt aber, was in aller Regel übersehen wird, die Beschwörung des ersten der beiden phönizischen Amulette aus Arslan Tash (s. o., S. 2, sowie CONKLIN, Arslan Tash I), sofern dort, wofür aus meiner Sicht nach wie vor die besten Gründe sprechen, *ʾlt ʾlm* (Verso Z. 9–10) tatsächlich einen dauerhaften, *„ewigen“* Bund meint und nicht einen Bund mit der Unterwelt, wie NIEHR, Zur Semantik von nordwestsemitsch *ʾlm*, 298, nahegelegt hat.

²¹³ Auch wenn früher datierbare biblische Belege fehlen, muss dies nicht heißen, dass der Ausdruck zu diesem Zweck erst geprägt wurde. Einem solch allzu schnellen Schluss widerrät als Zufallsfund, der es ist, schon das eben (Anm. 212) angeführte Amulett aus Arslan Tash (siebtes Jahrhundert). Zugleich warnt dieser Beleg auch vor theologischen Überinterpretationen, zu denen der für biblisch geschulte Ohren klangvolle Ausdruck leicht verführt. Das gilt zunächst für die dauerhafte Beständigkeit, die *„Ewigkeit“*, die dem jeweiligen Verhältnis durch die Qualifizierung als *ברית עולם* zugeschrieben wird. Bei Licht betrachtet ist sie kaum verwunderlich, nur das Gegenteil wäre es. S. dazu BARR, Some Semantic Notes on the Covenant, 33, der darauf hinweist, dass *עולם* die *einzig* bekannte Angabe bezüglich der Geltungsdauer eines als Bund bezeichneten Verhältnisses ist: „no one, it seems, ever made a *bʾrit* for a limited period“; vgl. dazu auch WEINFELD, Art. *בְּרִית*, 793. Erst recht keine Grundlage hat der verbreitete Schluss von einem *„ewigen“* auf einen unbedingten Bund. Hinsichtlich des Davidbundes haben darauf TSEVAT, Studies in the Book of Samuel III, 76–77, und AVROZ, The Davidic Covenant in 2 Samuel 7, 46, mit Recht hingewiesen. Für P stellt sich die Sachlage sogar noch deutlicher dar, s. im Folgenden.

²¹⁴ Vgl. ferner Num 25,13.

²¹⁵ Vgl. ferner Num 18,19. Zu Gen 17,13 s. JACOB, Das Buch Genesis, 432: „indem jedes Geschlecht die Beschneidung vollzieht, wird sie zu einem [sic] *בְּרִית עולם*“. In Ex 31,16 und Lev 24,8 kann man fragen, wie die Syntax funktioniert. Während Fox, The Sign of the Covenant, 588, *ברית עולם* als adverbialen Akkusativ bestimmt, der die Art und Weise beschreibt, wie die Gebote zu halten sind, plädiert SCHÜLE, The *„Eternal Covenant“* in the Priestly Pentateuch and the Major Prophets, 56, Anm. 29, im Blick auf Ex 31,16 für eine Apposition. So oder so ist aber eindeutig, dass der Ausdruck hier *„not a perpetual promise [...] but a perpetual obligation“* näher bestimmt, wie STACKERT, Distin-

Schüle für Ex 31 ausspricht, die priesterlicher Konzeption des Bundes insgesamt: „This ‚eternal covenant‘ imposes a condition on Israel“ – „which means that the covenant, in spite of its eternal nature, could be broken.“²¹⁶ Festzuhalten ist also: Verheißung und Gebot, in P wird beides – und beides gemeinsam – als ברית עולם qualifiziert,²¹⁷ wobei der Gebrauch für Verpflichtungen die priesterlichen Belege markant von der sonstigen Verwendung des Begriffs unterscheidet. Vor diesem Hintergrund ist Gen 17,13 keine Ausnahme, sondern die typisch priesterliche Regel. Keinesfalls kann der Beleg als auffällig oder gar literarkritisch anstößig gelten. Im Gegenteil, im Zusammenspiel mit Gen 17,7 und 17,19 zeigt er in aller Deutlichkeit: Verheißung und Gebot, beides gehört, wie im Begriff ברית selbst, so auch in der priesterlichen Konzeption des Bundes, integral zusammen.

Mit alledem soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass P besonders daran gelegen ist, die Adressaten der Unverbrüchlichkeit des Bundes zu versichern. Ebenso richtig ist und bleibt, dass bei diesem Anliegen der sprechende Ausdruck ברית עולם eine zentrale Rolle spielt. Dafür spricht ja schon die plötzliche Popularität des Begriffs in einschlägigen Diskursen der Zeit.²¹⁸ Die eben gewonnene Einsicht zu dessen Verwendung bei P wirft nun aber die Frage auf, *wodurch* der ewige Bund seine dauerhafte Unverbrüchlichkeit gewinnt.²¹⁹ Denn dass es die Ausschaltung der Gehorsamsforderung sei, dank derer der menschliche Partner den Bund gar nicht mehr brechen könne, wie für gewöhnlich angenommen wird,²²⁰ erscheint in diesem Licht ganz unwahrscheinlich. Im Gegenteil, die gezielte Verwendung des Ausdrucks für zentrale Bundesverpflichtungen belegt: ‚Ewig‘ unverbrüchlich ist der Bund nach priesterlicher Lesart *nicht* deshalb, weil sein Bruch durch den menschlichen Partner ausgeschlossen wäre.

Weshalb aber dann? Warum ist der ewige Bund ewig? Die Frage muss uns noch beschäftigen.²²¹ Nicht zuletzt zeigt sie auch, dass man nach der Untersuchung von Gen 17 noch nicht am Ende ist mit der priesterlichen Bundestheologie – sondern erst

guishing Innerbiblical Exegesis from Pentateuchal Redaction, 378 (Hervorhebungen im Original), zu Ex 31,16 festhält.

²¹⁶ SCHÜLE, The ‚Eternal Covenant‘ in the Priestly Pentateuch and the Major Prophets, 43.

²¹⁷ Zu diesem Ergebnis kommt auch die neuere monographische Untersuchung von MASON, ‚Eternal Covenant‘ in the Pentateuch. Kann Mason das herkömmliche, forschungsgeschichtlich erhobene Verständnis von ברית עולם im Pentateuch (also in der priesterlichen Überlieferung) zusammenfassen als „an unbreakable, unconditional, and unilateral covenant which primarily reflects the gracious promises of God“, so steht dem seine eigene, exegetisch erarbeitete Sicht entgegen: „a bilateral, conditional, and breakable covenant involving the obligations of God and humans“ (a. a. O., 226; Hervorhebungen im Original). Vgl. ferner ARNOLD, Genesis, 171, und BEN ZVI, A Balancing Act, 117 mit Anm. 21.

²¹⁸ Dazu zuletzt auch SCHÜLE, The ‚Eternal Covenant‘ in the Priestly Pentateuch and the Major Prophets, 48–53.

²¹⁹ Oder mit SCHÜLE, The ‚Eternal Covenant‘ in the Priestly Pentateuch and the Major Prophets, 53: „what it is according to P that gives the covenant the potential of being eternally valid.“ Vgl. oben, S. 55 mit Anm. 41.

²²⁰ Dazu ausführlich in der forschungsgeschichtlichen Problemexposition in Kap. III.2.

²²¹ S. u., S. 105 ff.

am Anfang. Denn, mit Christoph Kochs treffender Formulierung, „the Moses narrative is the place where the Abrahamic covenant is realized.“²²²

4. Die Paränese in Leviticus

Wenn die Mose-Erzählung der Weg ist, die Abraham gegebene Bundesverheißung zu verwirklichen,²²³ so kommt dieser Weg in Leviticus an sein Ziel. Hier erfüllt sich dem aus Abrahams Same erwachsenen Volk (Gen 17ff. mit Ex 1* P) die schlechterdings zentrale Zusage Jhwhs: sein Gott zu sein. Die spezifisch priesterliche Verheißung des Bundes²²⁴ wird, wie wir sehen werden, in spezifisch priesterlicher Art und Weise Wirklichkeit.

Jhwh führt sein Volk aus der Fron Ägyptens heraus (Ex 1–14), um ihm am Sinai²²⁵ Struktur und Einrichtung des Heiligtums zu offenbaren. Kaum ist es errichtet (Ex 25–40), hält die Herrlichkeit Jhwhs (כבוד יהוה) Einzug (Ex 40,34–35). Es folgt die Offenbarung der Gottesdienstordnung (Lev 1–7). Als dann auch die Priester geweiht sind (Lev 8) und das erste Opfer dargebracht (Lev 9), erscheint Jhwhs Herrlichkeit dem ganzen Volk (Lev 9,23–24). Nun, da Jhwh mitten unter den Israeliten (!) wohnt (vgl. Ex 29,45–46), können und müssen diese schließlich auch instruiert werden, was es zu beachten gilt und wie es sich auswirkt, wenn der heilige Gott gegenwärtig ist. In diesem Sinne erläutert Jhwh zunächst, wie Unreinheit zu vermeiden und wie mit ihr umzugehen ist (Lev 11–15, abgeschlossen in Lev 16 durch das Institut einer jährlichen Generalrestitution), bevor ebenso detaillierte wie grundsätzliche, Kult und Ethos gleichermaßen betreffende Gebote ergehen (Lev 17–26, abgeschlossen durch eine in der geprägten Form von Segensverheißung und Fluchdrohung gehaltene Darlegung der Konsequenzen, die Gottes Gegenwart in Israel mit sich bringt). *Ihr sollt heilig sein, denn ich, Jhwh, euer Gott, bin heilig* (Lev 19,2), so Logik und Tenor der Instruktion.

Fragt man nun in diesem Zusammenhang nach Paränese – also etwas, das es in P nach der herkömmlichen Auffassung von einem bedingungsfreien Gnadenbund eigentlich gar nicht geben dürfte –, fällt der Blick in erster Linie auf die zuletzt angesprochene Sammlung in Lev 17–26, das so genannte Heiligkeitsgesetz. Sie ist regelrecht strukturiert durch ein „Fachwerk paränetischer Rahmenstücke“, ²²⁶ dem Inhalt einer alle Lebensbereiche umfassenden Gehorsamsforderung entspricht die Form der eindringlichen rhetorischen Vermittlung. Schon einem flüchtigen Leser sind die

²²² KOCH, Art. Covenant: II. Hebrew Bible/Old Testament, 905.

²²³ S. o., bei Anm. 222.

²²⁴ S. o., S. 75, zu Gen 17,7b.8b.

²²⁵ Zur Diskussion s. SCHMID, Der Sinai und die Priesterschaft.

²²⁶ OTTO, Theologische Ethik des Alten Testaments, 237. S. ferner RUWE, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“, 66–68, und vgl. schon LOHFINK, Das Hauptgebot, 92–93 (das paränetische Schema außerhalb von Dtn 5–28).