

BUND IM ALTEN TESTAMENT: GABE UND AUFGABE

B^erīt, ein Bedeutungsfeld

Wer es bei dem heutigen Stand der Dinge unternimmt, über den Begriff *b^erīt* zu sprechen, wird wissen, dass er sich nur mit Behutsamkeit der Sache nähern kann, was aber nicht bedeutet, dass er auf weiteres Fragen verzichten sollte. So könnte das Aufnehmen eines bisher zu wenig beachteten Ansatzes einen Beitrag zur weiteren Forschung liefern.

I

Einer der Gründe, weshalb man nicht zu einem präzisen Erfassen mancher biblischer Begriffe vorgestossen ist, dürfte die Tatsache sein, dass man z.B. auf Grund etymologischer oder phraseologischer Wahrnehmungen versucht, eine sog. Grundbedeutung eines Begriffes herauszuarbeiten¹, welche dann für alle Verwendungsfälle gelten muss. Dieses Verfahren kann leicht zu Fehlinterpretationen führen. Vielmehr als mit einer sog. Grundbedeutung wird damit zu rechnen sein, dass ein hebräisches Wort ein *Bedeutungsfeld* hat, das verschiedene Bedeutungsnuancen, die mit einander in Zusammenhang stehen, in sich birgt. Welche Nuance des Bedeutungsspektrums eines Begriffes in einem bestimmten Text gemeint ist, geht nur aus dem jeweiligen Kontext hervor. Vom Treffen oder Nicht-Treffen der geforderten Nuance kann die Interpretation einer ganzen Texteinheit abhängen, vor allem dann, wenn der zu erklärende Begriff in der Texteinheit eine Schlüsselstellung innehat.

¹ Zur Kritik am etymologischen Verfahren vgl. vor allem J. Barr, *Some Semantic Notes on the Covenant*, in: Festschrift für W. Zimmerli, Göttingen 1977, pp. 23-38.

Aus einer Untersuchung über Ps 26 z.B.² erhellte, dass die Bedeutung der Eingangsbitte *šoftēni* in der allgemeinen Bestimmung « ein Handeln durch das die gestörte Ordnung einer (Rechts-) Gemeinschaft wiederhergestellt wird »³ — was von den Objekten des *špt* aus betrachtet « verurteilen » oder « Recht verschaffen » bedeutet — nicht eingefangen werden kann. « Verurteilen » und « Recht verschaffen » — mit letzterem Ausdruck wird *šoftēni* in Ps 26, 1 meist übersetzt — sind nur zwei Nuancen des *špt*. Daneben, wie aus oben gemeinter Untersuchung folgt, birgt das Bedeutungsfeld dieses Begriffes auch die Nuance « unterscheiden », « beurteilen » in sich⁴. Letztere ist die für die Interpretation des *šoftēni* in Ps 26, 1 gewünschte Nuance. Damit stellt sich heraus, dass die geläufige Interpretation des Psalms als « Klagelied » oder als « Lied eines bedrängten Unschuldigen » unmöglich beibehalten werden kann⁵.

Wenn die vorliegende Untersuchung über den Begriff *b'rit* handelt, so stellt sie sich nicht zur Aufgabe, alle bisherigen Äusserungen Revue passieren zu lassen und sie einer Diskussion zu unterwerfen. Sie will vielmehr aufzeigen, dass damit zu rechnen ist, dass auch *berit* ein Bedeutungsfeld hat, das mindestens zwei Nuancen in sich birgt, nämlich 1. *der Akt, wodurch die berit ins Dasein kommt* und 2. *die berit als Status — Gemeinschaft*⁶. An Hand von Texteinheiten, die von der theologischen *berit* reden, soll dies herausgearbeitet werden. Vollständigkeit kann im Rahmen eines Artikels wie diesem nicht beansprucht werden. Es wird hier eine Wahl getroffen, nämlich Gen 15, 7-21; Gen 17; Gen 9, 1-17; 2 Sam 7 (mit verwandten Texten) und Ex 24, 1-11. Es ist damit zu rechnen, dass bei einer grösseren Auswahl von Texten über die beiden genannten Nuancen hinaus noch weitere auftauchen würden. Das soll für eine weitere Studie aufgehoben bleiben.

Eine Überlegung grundsätzlicher Art ist den folgenden Ausführungen vorzuschicken. Bei aller Ähnlichkeit der Formen, die zwischen profaner und theologischer *berit* bestehen kann, wird man sich damit zufriedengeben müssen, dass die *theologische berit* letzten Endes *analogielos* ist. Das AT sagt verschiedene Male expressis verbis, dass

² G. Habets, Wandeln in Liebe, und Wahrheit. Ps 26 kein Klagelied, in: Ephemerides Carmeliticae XXX, 1979, pp. 3-22.

³ G. Liedke, *špt*, in: E. Jenni — C. Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (= THAT) II, München 1976, Sp. 999-1009, 1001.

⁴ G. Habets, a.a.O. p. 8.

⁵ G. Habets, a.a.O. p. 22.

⁶ Der Verfasser dieses Artikels nahm eine Anregung auf von W. Zimmerli, Erwägungen zum « Bund ». Die Aussagen über die Jahwe-*berit* in Ex 19-34, in: Festschrift für W. Eichrodt, Göttingen 1970, pp. 171-190, 173.

Gott nicht einer unter anderen ist. Die *differentia specifica*, wodurch Gott sich von all dem, was nicht Gott ist, unterscheidet, drückt Hos 11, 9 treffend aus mit den Worten: «Denn Gott bin Ich, und nicht Mensch; in deiner Mitte heilig». Wenn im AT von Gottes Güte, Treue usw. die Rede ist, so handelt es sich dabei immer um Termini, die ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch implizieren, also um korrelative Aussagen. Die Heiligkeit Gottes jedoch ist Gottes ureigene Identität, wodurch Er sich von jedem anderen Wesen unterscheidet und die keine vorhergehende Relation benötigt. Sie meint zunächst Gottes *ontische* Heiligkeit, d.h. seine schlechthinnige Unabhängigkeit, die in nichts verglichen werden kann mit dem Kreatürlichen und so von diesem getrennt ist. Indem Gott «heilig» ist, ist Er der «Ganz Andere». Die Unmöglichkeit einen Vergleich anzustellen kommt besonders prägnant zum Ausdruck in der deuterocesajanischen Polemik gegen die Götzenbilder. Die Frage des heiligen Gottes: «Mit wem wollt ihr mich vergleichen?» im Disputationswort Jes 40, 18-26, V. 25, ist dahin zu beantworten, dass Jahwe der Heilige *kat' exochen* ist⁷. Von der äussersten Antithese zwischen Gott und Mensch weiss auch der Passus Ez 28, 1-10, das Gerichtswort über den Fürsten von Tyrus, dessen überhebliche Anmassung göttlicher Würde eine Verkehrung von Gott und Mensch ist. Was der Mensch, wenn er mit dem allein wirklich heiligen Gott konfrontiert wird, erfährt, besagt der Ausruf 1 Sam 6, 20 — die älteste Stelle im AT, welche Jahwe das Prädikat «heilig» beilegt —: «Wer vermag vor dem Angesicht Jahwes, dieses heiligen Gottes, standzuhalten?». Mit diesen Worten ist die Reaktion des menschlichen Empfindens in der Begegnung mit dem unnahbaren heiligen Gott programmatisch formuliert. Von dieser Gegensatzentsprechung von göttlicher Majestät und nichtiger Kreatürlichkeit zeugen dann in späterer Zeit eine Reihe von anderen Stellen. Wenn Jesaja in seiner Berufungsstunde (Jes 6) den heiligen Gott inmitten seines Hofstaats mit eigenen Augen sieht, lässt diese Erfahrung ihn in ohnmächtiger Hilflosigkeit ausrufen: «Weh mir, ich bin verloren!». Wenn Gott sich in der Theophanie als der Heilige offenbart, erfährt Ezechiel seine kreatürliche Geringheit und sinkt zu Boden (Ez 1, 28). Wenn Gott vom Sinai Israel entgegentritt, zittert das Volk (Ex 19; Num 17, 10; 20, 6). Elias verbirgt sein Gesicht in seinem Mantel als Reaktion auf die Präsenz des Heiligen (1 Kö 19, 13; vgl. Ex 33, 20-23). Die Wirkung, die das Visionserlebnis auf Daniel hat, ist, dass er von Angst erfüllt wird (Dan 7, 15) und zusammenbricht (Dan 10, 15). Die Heiligkeit Gottes, der gegenüber

⁷ Vgl. K. Elliger, Deuterocesaja (Jes 40, 145, 7) (BKAT XI/1), Neukirchen 1978, p. 87.

der Mensch seine Nichtigkeit bis zur äussersten Grenze erleidet, ist die innere Realität, vor dem Hintergrund derer alles andere, was im AT von Gott ausgesagt wird, zu sehen ist. Das gilt somit auch in Bezug auf seine Aktionen dem Menschen gegenüber, somit auch für die theologische berit.

II

A. Im Kapitel Gen 15⁸ begegnet der Terminus berit in der Redewendung *krt b'rit*, welche den Akt meint, durch den die berit zustandekommt, V. 18. Für die Deutung des Begriffes berit in diesem Kapitel ist es unerlässlich, den Kontext von V. 18 zu berücksichtigen.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man Gen 15 aus zwei ehemals selbständigen Erzählungen zusammengesetzt sieht, die erst nachträglich miteinander verbunden wurden: VV. 1-6 und VV. 7-21⁹. Zum Zwecke dieser Kombination wurde V. 7 einer geringfügigen Änderung unterzogen: aus « Und Jahwe sprach zu Abram » wurde « Und Er sprach zu ihm ». Der Grund, weswegen beide Erzählungen miteinander kombiniert wurden, war offensichtlich die Tatsache, dass es sich inhaltlich in beiden Fällen um eine Verheissung handelt, wobei die zweite Verheissung an das Objekt der ersteren ergeht. Die erste Erzählung umfasst die VV. 1-6 und hat die Verheissung eines Sohnes und einer zahlreichen Nachkommenschaft zum Thema; die zweite, ab V. 7 bis zum Ende des Kapitels, garantiert die Zusage des Landes, und zwar an eben die in den VV. 1-6 dem Abram verheissene Nachkommenschaft. In dieser zweiten Erzählung begegnet der Ausdruck berit und so bietet sie den unmittelbaren Kontext, innerhalb dessen sich der Begriff erklären lässt.

Die VV. 7-21 bilden keine ursprüngliche Einheit. Die VV. 13-16 fallen aus dem Kontext heraus. Sie sind zwischen V. 12 und V. 17ff. — welche gut zusammenpassen¹⁰ — nachträglich eingeschoben¹¹. Für

⁸ Eine sehr ausführliche Bibliographie findet sich bei C. Westermann, Genesis (Kap. 12-36) (BKAT I/2), Neukirchen 1981, pp. 247-250; Ders. Genesis (Kap. 37-50) (BKAT I/3), 1982, pp. 291-293. Zur Forschungsgeschichte vgl. H. Lohfink, Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen 15 (SBS 28), Stuttgart 1967, pp. 24-30 und C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), pp. 253-255. Zur Kontroverse betreffs der Frage der Entstehungszeit und der Quellenzugehörigkeit vgl. vor allem L. Peritt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen 1969, pp. 68-77 und C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), pp. 254-256.

⁹ So mit der Mehrzahl der Forscher seit J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1963⁴ (= 1899³), p. 21. J. Hoftijzer, Die Verheissungen an die drei Erzväter, Leiden 1956, p. 23 betrachtet Gen 15 als eine Einheit.

¹⁰ So auch H.D. Preuss, *js'*, in: G.J. Botterweck — H. Ringgren, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (= ThWAT) III, Stuttgart 1982, Sp.

das Verständnis von *berit* in V. 18 können sie hier unberücksichtigt bleiben. Sie bilden lediglich ein Summarium, das eine geschichtstheologische Reflexion in der Form einer Gottesrede enthält, welche sich nicht auf die Verheissung des Landes, sondern vielmehr auf deren *Erfüllung* bezieht. Dieses Zwischenstück will verständlich machen, weshalb die Erfüllung der Verheissung so lange auf sich warten liess¹². So verbleiben als Kontext für den zu erklärenden Begriff die VV. 7-12 und 17-21. Von daher erhält der Begriff *berit* seine Deutung, sowohl was die Form, als was den Inhalt anbelangt. Die Verbindung zwischen dem Ausdruck *krt berit* (V. 18a) und dem was im Kontext folgt, wird hergestellt durch *lēmōr*, inf. constr. + 1^e. Diese Konstruktion hat den Wert eines Doppelpunktes mit explikativer Funktion. Damit bezieht sich *krt berit* syntaktisch also auf den Satz: «deinen Nachkommen *nātattī* dieses Land». Der Inhalt der *berit* ist die Zusage des Landes. In Bezug auf den Kontext, der dem Ausdruck *krt berit* vorangeht, ist die Schlüsselstellung des Terminus *bajjōm hahū* zu beachten. Dieser hat den Wert eines temporalen Adverbs¹³, mit der Funktion, das gleichzeitige Eintreffen zweier Begebenheiten anzudeuten. Bekanntlich indiziert der Begriff *jōm* nicht nur das *oppositum* zur Nacht und hat nicht nur die spezifische Bedeutung von «Tag» im Sinne einer Kalendereinheit von 24 Stunden, sondern steht auch, wie *ēt*, für ein Ereignis, das in einem bestimmten Zeitabschnitt geschieht, ja mit diesem zusammenfällt. *bajjōm hahū* hat so den Wert von: «bei jener Gelegenheit». Welche sind nun die beiden Gegebenheiten, die durch *bajjōm hahū* koinzident werden? Der Terminus schafft die Verbindung zwischen der Aktion *krt berit* (V. 18a), jenem Ausdruck für das Zustandekommen der *berit*, und der in V. 17 beschriebenen Handlung, und erklärt diese als identisch. So wird in V. 18a nachträglich festgestellt, dass mit der in V. 17 vollzogenen Aktion die *berit* ins Leben gerufen ist. Bei dem, was in V. 17 berichtet wird, geht es um die Form, in der die *berit* zustandekommt. Es handelt sich um einen Ritus, der eine Analogiehandlung darstellt und aus dem zwischenmenschlichen Bereich stammt. Im ausserbiblischen Schrifttum findet

795-822, 804. Vgl. auch R.E. Clements, 'abrāhām, in: ThWAT I, 1972, Sp. 53-62, 59. Gegen C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), p. 265.

¹¹ So auch W. Zimmerli, 1 Mose 12-25, Abraham, Zürcher Bibelkommentare AT 1, 2, Zürich 1976, pp. 48 und 56-57.

¹² In etwa auch G. von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis (ATD 2-4), Göttingen 1972⁹, p. 145. Vgl. auch J. Van Seters, Abraham in History and Tradition, New York 1975, p. 266.

¹³ Vgl. P.A. Munch, The Expression *bajjōm hāhū*. Is it an Eschatological Terminus Technicus?, Oslo 1936, p. 6.

er einen Beleg in einem Staatsvertrag zwischen den Königen Bar-ga'ja von KTK und Mati^c'el von Arpad (8. Jh.)¹⁴. Im AT ist er gesichert durch Jer 34, 18-20. Nachdem einige Tiere zerstückelt wurden, geht der sich verpflichtende Vertragspartner durch das so entstandene Spalier hindurch. Es handelt sich dabei um eine hypothetische Selbstverfluchung. Der Sich-Verpflichtende ruft das Schicksal der Tiere auf sich herab, für den Fall, dass er die Abmachungen nicht einhalten wird. In einem gewagten und einmaligen Anthropomorphismus ist dieser Ritus der hypothetischen Selbstverfluchung¹⁵ zuhilfegenommen und appliziert, um die berit-Gabe Gottes an Abram zum Ausdruck zu bringen. Nachdem auf Geheiss Gottes — welches die Antwort ist auf Abrams Bitte um ein die Verheissung (V. 7) bestätigendes Zeichen (V. 8) — die Zubereitungen von Abram gemacht sind (VV. 9-10), versetzt das geheimnisvolle nächtliche Nahen des Ganz Andern den Abram in Grauen und Schrecken. Während Abram angesichts der sich manifestierenden Gegenwart Gottes in einen Tiefschlaf sinkt, fährt Gott wie « ein rauchender Ofen und lodernde Flamme », d.h. in einer Art Feuertheophanie, durch die gehäufteten Tiere hindurch. In dem Augenblick, da Gott den Ritus vollzieht, ist das Land rechtlich im Besitz der Nachkommen Abrams. Das Zustandekommen der berit erhält seine ganze Bedeutung nur von Gottes Handeln her und geschieht nur auf dessen ureigene Initiative hin. Es werden dem Abram keine Konditionen gestellt; von etwaigen vorhergehenden Leistungen, die Abram hätte erbringen müssen, verlautet nichts. Der Kontext lässt also berit als eine Setzung Gottes verstehen, welche die Gabe des Landes zum Inhalt hat, das Abrams Nachkommen zufällt in dem Moment, da Gott den Ritus des Durchschreitens der zerstückelten Tieren vollzieht. Es sei hier noch darauf hingewiesen, dass die mittels *bajjōm hahū* durchgeführte Identifikation des Ausdrucks *krt berit* und der in den VV. 9-10.17 beschriebenen Handlung nicht am Verb *krt* hängt. Für das Zerschneiden der Tiere und das « Schneiden » der berit wird zwar in Jer 34, 18 das gleiche Verb *krt* gebraucht, Gen 15, 17 verwendet aber *btr*. Das *krt* in der Redewendung *krt berit* ist allgemein gebraucht im Sinne von « eine berit machen, herstellen ».

¹⁴ Vgl. H. Donner — W. Röllig, Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Bd. I: Texte, Wiesbaden 1966, Nr. 222A, pp. 41-42 und Bd. II: Kommentare, 1964, p. 240.

¹⁵ Gen 15, 17-18 unterscheidet sich stark von jenen Stellen, die besagen, dass Jahwe das Land den Vätern eidlich zugeschworen habe. In Gen 15, 7-21 taucht der Terminus *šbc* (ni.) nicht auf. Vgl. auch G. Giesen, Die Wurzel *šbc* « schwören ». Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament (BBB 56), Bonn 1981, p. 251.

Es lässt sich zum Schluss noch eine Beobachtung machen, welche in Bezug auf die Landgabe das Gewicht der berit-Setzung im Unterschied zu einem einfachen Versprechen herausstellt. In der Genesis ist mehrmals von der Zusage des Landes die Rede, aber nur in Gen 15, 18 (und Gen 17, 8) ist diese Inhalt einer berit-Gabe. Diesbezüglich ist auf den Modus des Verbes, womit die Gabe ergeht, zu achten. Gen 12, 7 z.B. lautet: « Deinen Nachkommen 'ettēn dieses Land ». Das imperfectum bezeichnet die Handlung als noch nicht vollendet. Es handelt sich um eine Verheissung, welche zu einem nicht näher bestimmten Moment in der Zukunft ihre Erfüllung finden wird. Gen 15, 18 jedoch lautet: « Deinen Nachkommen nātattī dieses Land ». Das perfectum deutet die Handlung als abgeschlossen. Näherhin handelt es sich um ein perfectum declarativum: mit der berit-Setzung ist den Nachkommen Abrams das Land schon rechtlich, und zwar mit unmittelbarer Wirkung, zuteil geworden¹⁶.

Bis jetzt wurde die berit als momentaner Akt ins Auge gefasst, als eine Handlung, welche von Gott in einem bestimmten Augenblick gesetzt wird. Dass der Bedeutungsumfang des Begriffes sich jedoch darin nicht erschöpft, ergibt sich aus dem gleichen Kontext. Wenn Gen 15,18 als Adressat der berit-Gabe « deine Nachkommen » nennt, ist damit angegeben, dass berit sich nicht auf die in V. 17 beschriebene Zeremonie beschränkt. Berit hat ebenso den Aspekt des Status; sie bleibt dauernde Wirklichkeit in der Folge der Geschlechter.

B. Die priesterschriftliche Version der berit an Abraham findet sich in Gen 17, dem wichtigsten Kapitel der Abrahamsüberlieferung des P¹⁷. Dieses Kapitel bildet eine literarische Komposition, die verschiedene Teilstücke enthält, welche die wichtigsten der der Priesterschrift überkommenen Elemente der Abrahamsüberlieferung verarbeiten¹⁸. Dabei ist mit einem « sukzessiven Zusammenschluss verschiedener priesterlicher Traditionen »¹⁹ zu rechnen. Was P hier zu sagen hat, ist jedoch nicht nur die Summe der ihm vorliegenden Überlieferungen. P hat dem ihm überkommenen Stoff sein eigenes Gepräge gegeben, Eigenes zugefügt und das Ganze unter dem beherrschenden Leitbegriff berit zusammengestellt.

¹⁶ H. Gunkel, Genesis (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I, 1), Göttingen 1910, p. 182 spricht von « Kontrakt-Stil ».

¹⁷ Eine ausführliche Bibliographie bei C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), pp. 136-138 und 301-303. Was die Zugehörigkeit des Kapitels zur Priesterschrift betrifft, besteht in der Forschung Einstimmigkeit.

¹⁸ Vgl. vor allem S.E. McEvenue, The Narrative Style of the Priestly Writer (AB 50), Roma 1971, pp. 145-178.

¹⁹ G. von Rad, Genesis (ATD 2-4), p. 154.

Der Redaktionsprozess bewirkt, dass die Teilstücke VV. 1-3a, VV. 3b-8, VV. 9-14, V. 22 und VV. 23-27 in ihrer Abfolge eine ausgewogene literarische Komposition bilden. Diese lag als abgeschlossene Einheit vor, als der Abschnitt VV. 15-21 eingefügt wurde²⁰ (s.u.).

Ein doppelter Rahmen grenzt das Kapitel deutlich von seiner Umgebung ab. Ein erster Rahmen ist gegeben durch die Altersangabe in V. 1aA: « Abram war 99 Jahre alt... » und die im Ausgang des Textes: « Abraham war 99 Jahre alt, als... » (VV. 24 ff.)²¹. Innerhalb dieses genealogischen Rahmens findet sich ein zweiter, und zwar erzählender Rahmen, der geformt wird durch V. 1aB: « Da erschien Jahwe dem Abram » und dem korrespondierenden V. 22: « (Als Er seine Rede beendet hatte) fuhr Gott auf und verschwand vor Abraham ».

Eine erste Teileinheit lässt sich unterscheiden in den VV. 1b-3a. Dieses Stück setzt sich zusammen aus einer kurzen Rede Gottes und der Reaktion Abrams darauf. Die Rede Gottes umfasst die feierliche Selbstvorstellungsformel « Ich bin El Schaddai » und ein Wort, mit dem Gott sich direkt an Abram wendet. Dieses Wort an Abram zergliedert sich in der Aufforderung: « Wandle vor mir, so dass Du ganz bist » und der Verheissung einer berit-Gabe, welche eine überaus reiche Nachkommenschaft zum Inhalt hat (vgl. Gen 15, 1-6). Mit einer Proskynese bringt Abram zum Ausdruck, dass er Verheissung und Weisung anzunehmen willig ist. Mit dieser Reaktion Abrams kommt der erste Passus zum Abschluss. Die Kombination der Elemente, aus denen die VV. 1a-3 aufgebaut sind — Weisung, Verheissung und nachfolgende Reaktion —, ist schon beim Jahwisten in anderer Formulierung zu finden (vgl. Gen 12, 1-4a)²². Mit der Redeeröffnung V. 3b erfolgt ein neues Teilstück, welches sich bis V. 8 erstreckt. Der Abschnitt ist eine Rede Gottes. Sie enthält die Verheissung einer berit, dieses Mal mit dreifachem Inhalt: Mehrheitsverheissung (VV. 4-6), Verheissung des Landes (V. 8a) und Verheissung des Gottseins (V. 7 und V. 8b). In beiden ersteren hat P die Tradition von Gen 15, 1-6 resp. Gen 15, 7-21 aufgenommen; letztere ist P's eigene Prägung. Eine neue Eröffnung, V. 9, leitet eine weitere Gottesrede

²⁰ Gegen S.E. McEvenue, a.a.O., pp. 145-178; S.R. Külling, Zur Datierung der « Genesis-P.-Stücke », namentlich des Kapitels Genesis XVII, Kampen 1964, pp. 250-262; C. Westermann, Genesis 17 und die Bedeutung von berit, in: ThLZ 101 (1976), Sp. 161-170; Ders., Genesis (BKAT I/2), pp. 303-328.

²¹ Nach R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs (BZAW 147), Berlin 1976, p. 133 ist die Altersangabe auf eine spätere Redaktion zurückzuführen.

²² Vgl. W. Zimmerli, 1 Mose 12-25, p. 69. Auch C. Westermann, ThLZ 101, Sp. 161-163.

ein, welche die Weisung der Beschneidung als Zeichen der berit zum Inhalt hat, VV. 9-14. Die Umdeutung der Beschneidung und deren Verbindung mit berit geht nicht auf eine vorherige Tradition zurück, sondern ist P's eigene Schöpfung. Die Komposition der Abschnitte VV. 1b-3a, VV. 3b-8 und VV. 9-14 ist in klarer Weise durchgeführt. Durch die Hervorhebung der Personalpronomina am Eingang « Ich » (V. 4) und « Du » (V. 9b) sind die Redeeinheiten VV. 3b-8 und VV. 9-14 deutlich aufeinander bezogen. Weiter ist zu beachten, dass die Komposition derart angelegt ist, dass V. 1b korrespondiert mit VV. 9-14 (Weisung) und V. 2 mit VV. 3b-8 (Verheissung), so dass sich als thematische Reihenfolge herausstellt: Weisung — Verheissung, Verheissung — Weisung. Die *chiastische Konstruktion* will die *gedankliche Zusammengehörigkeit* der korrespondierenden Glieder unterstreichen²³. Das Verhältnis der unterschiedlichen Abschnitte ist so, dass die VV. 1b-3a das Anliegen des Kapitels sowohl nach Form als auch nach Inhalt in nuce enthalten²⁴. Was in VV. 1b-3a programmatisch zusammengeballt ist, wird in VV. 3b-8 und VV. 9-14 inhaltlich näher spezifiziert. An V. 14a schliesst V. 22 direkt an: mit der Anordnung der Beschneidung ist das, was Gott dem Abraham zu sagen hat, beendet und « Er fuhr auf ». Die Ausführung der in den VV. 9-14 angeordneten Beschneidung folgt konsequenterweise unmittelbar in den VV. 23ff. Diese Verse korrespondieren mit der Reaktion Abrams in V. 3a. Die VV. 15-21 sind als Einfügung zu bewerten (s.u.).

Es ist jetzt der Frage nachzugehen, was mit dem Leitwort berit in diesen Abschnitten gemeint ist.

In dem für die Hauptteile VV. 3b-8, VV. 9-14 und VV. 23ff. programmatischen Abschnitt VV. 1b-3a ist berit zunächst eine unilaterale und unkonditionale Gabe Gottes. Darauf weist das für P — in Kombination mit berit — typische Verb *ntn* hin, wie auch das dem Begriff berit angehängte Possessivsuffix der 1. Person; Gott gibt *seine* berit. Inhaltlich bezieht sich die Gabe auf eine grosse Nachkommenschaft. Indem jedoch berit näher gekennzeichnet ist, als etwas, was « zwischen » Gott und Abram ist, wird in dieser programmatischen Einleitung thematisch vorweggenommen, dass in dem Begriff über den momentanen Akt des Verleihens hinaus auch der Aspekt des Status enthalten ist (s.u. VV. 3b-8 und VV. 9-14).

In dem ersten Hauptteil, VV. 3b-8, begegnet der Begriff berit dreimal, und zwar in den VV. 4a. 7a. 7b. Wenn auch in V. 4 die für

²³ Anders C. Westermann, ThLZ 101, Sp. 161-163.

²⁴ Vgl. W. Zimmerli, 1 Mose 12-25, p. 67. Auch C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), p. 306.

P typischen Verben, welche das ins Dasein bringen der berit ausdrücken, fehlen, so lassen das herausgestellte 'ani am Anfang — noch betont durch den diesem Personalpronomen zugesellten Aufmerksamkeitserreger *hinnē* — und das Possessivsuffix « meine » keinen Zweifel daran bestehen, dass es sich um eine berit-Gabe handelt, welche auf göttliche Initiative zurückgeht. Die Gabe ergeht zunächst an Abram und konkretisiert sich darin, dass dieser zum Vater einer Menge von Völkern wird. Mit dieser Mehrheitsverheissung ist die Umbenennung « Abram » in « Abraham » verbunden, V. 5. Das Versprechen, dass Könige von Abraham abstammen werden (V. 6b), setzt die Verheissung fort und schmückt sie weiter aus. Konditionen werden an Abraham nicht gestellt. Hatte in V. 4 die berit Abram als Adressaten, so sind es in den VV. 7-8 auch dessen Nachkommen. Der Inhalt ist zunächst die Verheissung des Gottseins: Gott wird für Abraham und dessen Nachkommen Gott sein (V. 7b). Diese Verheissung wird in V. 8b wiederholt. Durch diese Wiederholung ist erreicht, dass beide Sätze den V. 8a, welche die Übertragung des palästinensischen Kulturlandes zum Inhalt hat, umrahmen. Somit gehört die Landgabe mit zum Inhalt der berit. Die berit-Gabe des Gottseins wird « ewige » berit genannt. Entsprechend wird über die Landgabe als über einen « immerwährenden Besitz » verfügt. In den VV. 7-8 ist berit nicht auf die aktuelle Übereignung beschränkt, sondern meint darüber hinaus einen Status, der sich in die Zeit erstreckt. Die einmal aufgerichtete berit bleibt bestehen als eine berit zwischen Gott und Abraham, zwischen Gott und Abrahams Nachkommen, durch die Generationen hindurch als eine immerwährende berit²⁵. Mit dieser Bedeutung von berit ist der Boden bereitet für die Interpretation des nun folgenden Abschnittes VV. 9-14.

Mit einer Redeeröffnung wird eine weitere Gottesrede eingeleitet, welche die VV. 9-14 umfasst. Sie führt die Beschneidung als Zeichen der berit Gottes ein. Der Abschnitt VV. 9-14 erscheint als Komplement zum vorigen Teilstück. Sprachen die VV. 3b-8 vom Tun Gottes (« Ich », V. 4), so ist jetzt vom Tun Abrahams die Rede (« Du », V. 9). Gott « setzt » seine berit, der Mensch soll sie « bewahren ». Wie Abraham und seine Nachkommen die berit bewahren sollen, geben die VV. 10-11 an: sie sollen die Beschneidung vollziehen. Im Vollzug der Beschneidung bejahen Abraham und seine Nachkommen die Gabe Gottes, bekennen sie sich zu Gottes berit, drücken sie aus, dass sie Gottes berit annehmen und bewahren wollen. Der Ursprung der

²⁵ Vgl. W. Zimmerli, 1 Mose 12-25, p. 69. Auch C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), p. 315.

Beschneidung braucht in diesem Kontext nicht zu interessieren. Wichtig ist hier, dass P diesen schon seit ältester Zeit geübten Brauch (vgl. Ri 14, 3; 1 Sam 14, 6) in der Vätergeschichte verankert, ihn als göttliche Einsetzung präsentiert und ihm einen neuen Sinngehalt und eine neue Funktion gibt, nämlich Zeichen der berit zu sein, V. 11b. Indem die Beschneidung von Generation zu Generation vollzogen wird, bleibt die berit ständige Wirklichkeit, ist sie ein Status zwischen Gott und Abraham und dessen Nachkommen. Hier klingt der Gemeinschaftsaspekt des Begriffes berit klar an. Wer die Beschneidung vollzieht und damit die berit-Gabe annimmt, gehört der durch die berit-Gabe initiierten berit-Gemeinschaft mit Gott an. Bei aller Gegenseitigkeit drückt der Text jedoch das Bewusstsein aus, dass Gott der Initiator und der erste Partner der berit ist, sprechen doch die VV. 9-14 von «*meine berit bewahren*», «*mein Bund an eurem Fleisch*». Nach dem Vorhergehenden ist es vielleicht überflüssig zu bemerken, dass mit berit in V. 10 nicht das Beschneidungsgebot gemeint ist, wie es also auch nicht angeht «*meine berit*» zu interpretieren als eine von Gott auferlegte Verpflichtung, wie E. Kutsch²⁶ meint. Berit ist deutlich ein Status, welcher fortbesteht, indem die Beschneidung vollzogen wird. Jetzt ist auch die inhaltliche Deutung gefunden für die in der thematischen Einführung (VV. 1b-3a) enthaltene allgemeine Weisung: «*Wandle vor mir, so dass du ganz bist*». Indem Abraham die Beschneidung vollzieht, konkretisiert sich sein Wandeln vor Gott. Indem er das Zeichen der berit als ein Siegel am Lieb trägt, bleibt er «*ganz*»²⁷. In den VV. 12-13 — wobei V. 13a eine fast wörtliche Wiederholung von V. 12b ist — hat P zu seiner Zeit schon existierende Bestimmungen für die Ausführung der Beschneidung übernommen²⁸ und in die Gottesrede inseriert. Sie betreffen Termin und Personenbestand. Die Beschneidung soll — wie Lev 12, 3 es vorschreibt — am achten Tag nach der Geburt durchgeführt werden. Der Personenbestand setzt sich aus allen männlichen Personen der Hausgemeinschaft zusammen, Sklaven und Andersstämmigen inklusive. Der Abschnitt schliesst mit einer Strafankündigung in der Form eines Rechtssatzes (V. 14a). Es handelt sich um

²⁶ E. Kutsch, Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten «*Bund*» im Alten Testament (BZAW 131), Berlin 1973, pp. 25, 74 (Anm. 127), 112-113, 134-135. Ders., *prir.* (hi.), brechen, in: THAT II, Sp. 486-488, 487.

²⁷ Vgl. C. Westermann, ThLZ 101, Sp. 167.

²⁸ Vgl. die Diskussion bei W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, Göttingen 1962⁷, p. 83 (Anm. 190); H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult (WMANT 19), Neukirchen 1965, pp. 64-76; C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), pp. 318-321; W.H. Schmidt, Exodus (BKAT II, 3. Lf.), Neukirchen 1983, pp. 226-229.

eine häufig begegnende, ritualrechtliche Bannformel (vgl. Lev 7, 20. 21. 25. 27; 19, 8; 23, 29 u.ö.). Die Einzelperson, die im Gegenüber zur Sippengemeinschaft den Vollzug der Beschneidung missachtet, soll aus dem Sippenkultuskreis ausgeschlossen werden. Kurz und bündig folgt in V. 14b als Konklusion des Vordersatzes V. 14aA die Feststellung, dass derjenige, der die Beschneidung nicht vollzieht: *'ət-beriti hefar*. Diese Redewendung wird aus Mangel an Besserem meistens mit « er hat meine berit gebrochen » wiedergegeben. Bei der Interpretation dieser Redewendung innerhalb des vorliegenden Kontextes ist zu bedenken, dass es zumindest unwahrscheinlich ist, dass berit in V. 14b etwas anderes meint, als was das Wort sonst in der Redeenheit VV. 9-14 bedeutet. Dann kann also « meine berit » in V. 14b nicht interpretiert werden als « eine von mir auferlegte Verpflichtung »²⁹. Diese Bedeutung hat berit weder in V. 9, V. 10 und V. 11 noch in V. 13. Wie oben festgestellt wurde, heisst berit in diesen Versen zunächst berit-Gabe. Wenn diese Gabe mittels des Vollzugs der Beschneidung angenommen wird und so bewahrt bleibt, tritt die Gemeinschaftsnuance des Begriffes hervor. An dieser Gemeinschaft kann jedes Individuum eben durch den Vollzug der Beschneidung partizipieren. Der Ausdruck *pr* (hi.) *berit* kann in diesem Zusammenhang dann auch nicht meinen, dass derjenige, der die Beschneidung nicht vollzieht, mit der berit-Gemeinschaft bricht, aus ihr ausbricht³⁰, denn der Gemeinschaft würde er ja erst angehören, wenn er die Beschneidung hätte vollziehen lassen. Die Redewendung kann in diesem Kontext nur heissen, dass das Individuum, das die Beschneidung nicht vollzieht, die berit-Gabe nicht annimmt und so das Partizipieren an der durch die berit-Gabe intendierten berit-Gemeinschaft für sich selbst nicht zustandekommen lässt.

Mit V. 14 ist das, was Gott zu sagen hat, beendet. An die Redeeinheit VV. 9-14 schliesst V. 22 sofort an. In straffem, gedrängtem Stil wird berichtet, dass Gott, nachdem Er seine Rede an Abraham beendet hat, von ihm auffährt.

Es folgen die VV. 23-27, die in mehrfacher Weise mit den Abschnitten VV. 1b-3a, VV. 3b-8 und VV. 9-14 mühelos verbunden sind. In umständlichem Stil und mit juristischer Präzision wird berichtet, dass alle männlichen Personen im Hause Abrahams, d.h. Abraham selbst, sein Sohn Ismael, alle hausgeborenen und alle für Geld erworbenen Sklaven beschnitten werden. Konform mit V. 3a, wo Abram auf Gottes Wort mit einer Proskynese reagiert, berichten die VV. 23ff., dass Abraham unverzüglich — « an eben diesem Tag » —

²⁹ Gegen E. Kutsch, vgl. Anm. 26.

³⁰ Vgl. z.B. Lev 26, 15; Dt 31, 16; Jer 11, 10; 31, 32.

die ihm aufgetragene Beschneidung vollzieht. Damit bejaht er also die berit-Gabe und ist er mit seiner Hausgemeinschaft in die berit-Gemeinschaft aufgenommen.

Zum Schluss ist zu klären, was es mit berit in den VV. 15-21 auf sich hat. Es dürfte sich nach obigen Ausführungen ergeben haben, dass die Teilstücke VV. 1b-3a, VV. 3b-8, VV. 9-14, V. 22 und VV. 23-27 nach Aufbau und Gedankengang eine ausgewogene literarische Komposition bilden. Anzunehmen ist, dass diese Komposition bereits fertig vorlag, bevor der Abschnitt VV. 15-21 eingefügt wurde. Diese Komposition enthält die priesterschriftliche Bearbeitung aller P vorgelegenen Abrahamstraditionen bis auf den in Gen 18, 1-16a enthaltenen Stoff. Vom Wunsch angeleitet, die Abrahamstraditionen in einem Block vollständig zu haben, hat eine Redaktion den Abschnitt VV. 15-21 eingefügt. Dabei war ihr eine priesterschriftliche Bearbeitung des in Gen 18, 1-16a enthaltenen Materials schon vorgelegen, die sie unverändert übernommen und eingefügt hat. Nur so lässt sich die Unstimmigkeit, welche die VV. 15-21 in ihrem heutigen Kontext verursachen, erklären (s.u.). Das Thema des Abschnittes ist die Verheissung des Sohnes (V. 16). Mit der Sohnesverheissung ist die Namensänderung der Mutter verbunden (V. 15). Des fortgeschrittenen Alters der Eltern wegen zweifelt Abraham an der Verheissung und lenkt die Aufmerksamkeit auf Ismael (V. 18). In der Antwort Gottes (VV. 19-21) bahnen sich zwei Wege an. Ismael wird zwar gesegnet und erhält die Zusage, dass er zu einem grossen Volk werden wird, Gottes berit jedoch (V. 21: waw-adversativum) gilt nur dem Sohn der Verheissung, Isaak. Damit ist — im Gegensatz zu V. 2 und V. 4, wo die Mehrheitsverheissung Gegenstand der berit war — in dem Abschnitt VV. 15-21 die berit säuberlich von der Mehrheitsverheissung getrennt. Die Mehrheitsverheissung geht in beiden Söhnen weiter, das Weitergehen der berit ist jedoch beschränkt auf Isaak.

Wenn man nun den Text VV. 15-21 auf den Inhalt von berit befragt, muss man zunächst feststellen, dass TM ihn nicht angibt.

Mit der Einfügung von VV. 15-21 ist Kapitel Gen 17 ein theologisches Kompendium geworden, das die Abrahamstradition als ganze in sich enthält. Der Preis für die Vervollständigung jedoch sind Spannungen, welche durch den Abschnitt VV. 15-21 an seinem heutigen Ort im Textganzen verursacht werden. Es ist schon bemerkenswert, dass es sich hier, im Gegensatz zu den Teilstücken VV. 1b-3a, VV. 3b-8 und VV. 9-14, wo der Stoff der Abrahamserzählungen jeweils in der Form einer Gottesrede konzentriert ist, eindeutig um einen Dialog handelt³¹: Gott sprach zu Abraham (V. 15)..., Abraham

³¹ Gegen C. Westermann, Genesis (BKAT I/2), pp. 321-322.

dachte, lachte und sprach zu Gott (V. 17)... und Gott sprach (V. 19)... Weiter weckt es Verdacht, dass die alten aussermasoretischen Textformen nicht unwichtige abweichende Lesearten bieten. Besonders ist auf V. 19b zu achten. Einige mss LXX verzeichnen in V. 19b hinter « zur ewigen berit » die Zufügung *lih^ejōt lō lēlohim*, « ihm Gott zu sein ». 90 MSS, Sam, LXX und Syr bieten *ū^ezar^o*, « und seinem Samen », eine Leseart, welche das « ihm Gott zu sein » offensichtlich voraussetzt. Im Gegensatz zu den Abschnitten VV. 1b-3a, VV. 3b-8 und VV. 9-14, wo der Inhalt der berit Mehrung, Landgabe oder Gottsein betrifft, gibt TM in den VV. 15-21 keinen Inhalt an. Genannte Textformen haben mittels ihrer Zufügungen versucht, die VV. 15-21 den vorhergehenden Abschnitten anzugleichen. Dabei bot sich von den drei Verheissungen die des Gottseins als den für VV. 19-21 naheliegenden Inhalt der berit an. Wenn man nun, von den eng zusammengehörenden Abschnitten VV. 3b-8 und VV. 9-14 herkommend, den Abschnitt VV. 15-21 in seinem heutigen Kontext liest, so ist man genötigt, « meine berit » in V. 19 und V. 21 zu verstehen als die berit des Gottseins, deren Zeichen die Beschneidung ist, was sie aber ursprünglich nicht sein wollte. In dem heutigen Zusammenhang kann aber von der berit des Gottseins die Beschneidung nicht getrennt werden. Gerade im Vollzug der Beschneidung von Generation zu Generation, wodurch die berit-Gabe Gottes bewahrt bleibt und zu einem Gemeinschaftsverhältnis wird, bleibt Gott dem Abraham und seinen Nachkommen Gott. Und hier tritt die Unstimmigkeit klar hervor. In den VV. 9-14 hat die Beschneidung in ihrem Verhältnis zur berit eine *inklusive* Bedeutung. Alle Mitglieder der Hausgemeinschaft, die die Beschneidung vollziehen lassen, bewahren die berit-Gabe des Gottseins und gehören der berit-Gemeinschaft mit Gott an. Der Abschnitt VV. 15-21, gelesen im heutigen Kontext, besagt, dass die berit des Gottseins, deren Zeichen die Beschneidung ist, *exklusiv* der Linie Isaaks angehört; Ismael und seine Nachkommenschaft ist von vornherein davon ausgeschlossen. Wenn nun in VV. 23-27 Ismael unter den Beschnittenen erwähnt wird, so passt das vorzüglich in dem Ganzen VV. 1b-3a; 3b-8; 9-14; 22; 23-27: Abraham führt eben Gottes Weisung aus und er und seine Hausgemeinschaft gehören damit der berit-Gemeinschaft an. Aber es bedeutet einen Widerspruch nach den VV. 15-21.

C. Ausser von einer berit an Abraham weiss die Priesterschrift von einer berit an Noah. In der Fluterzählung nach der priesterschriftlichen Version taucht der Begriff in dem Anfangsabschnitt Gen 6, 9-22 und in dem Schlussteil Gen 9, 8-17 auf³². Obwohl Gott

³² Zur Literatur vgl. C. Westermann, Genesis (Kapitel 1-11) (BKAT I/1), Neukirchen 1976², pp. 615-632.

entschlossen ist, die Erde wegen der Pervertiertheit der Menschheit zu vernichten, will Er sie jedoch nicht ins Chaos zurückkehren lassen. Aus der korrumpierten Welt wählt Gott den Noah aus, um an ihn nach der Sintflut seinen Heilswillen erneut anknüpfen zu können.

Die Eingangverse präsentieren Noah in seinem Verhältnis zu Gott und in einem polarisierenden Gegensatz zu seinen Zeitgenossen: « Noah, ein gerechter Mann, war *tāmim* unter seinen Zeitgenossen; mit Gott wandelte Noah »³³. Noah wird in Apposition als « gerechter Mann » charakterisiert, d.h. er ist ein Mann, der sich der Verantwortlichkeit, welche sein Verhältnis zu Gott, zu den Mitmenschen und zum Leben im allgemeinen mit sich bringt, bewusst ist und die daraus hervorgehenden Forderungen loyal erfüllt³⁴. Der Hauptakzent in V. 9a liegt jedoch auf dem Begriff « tamim ». In der Priesterschrift gehört dieser Terminus der Sakralsprache an und kennzeichnet dort die Beschaffenheit eines Opfertieres als « vollkommen », d.h. als frei von Fehlern, Lev 22, 22-24a bietet eine Liste von negativen Eigenschaften, die ein Tier als Opfertier ungeeignet machen, wodurch es nicht tamim ist. Nur ein Tier, das tamim ist, ist geeignetes Material für ein Opfer. Die Priesterschrift appliziert das Adjektiv nur zweimal auf Menschen, und zwar auf Noah und Abram (Gen 17, 1). In Gen 6, 9 besagt tamim, dass Noahs Verhältnis zu Gott « ganz » ist, und dies im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen. Weil er tamim ist und sich eben dadurch von seinen Zeitgenossen unterscheidet, bildet er das geeignete « Material », woran Gott mit seinem Heilsplan wieder anknüpfen kann. Der Stichos 9b, « mit Gott wandelte Noah », charakterisiert Noah näher als einen Menschen, der einen gottgefälligen Lebenswandel führt und der darüber hinaus mit Gott in vertrautem Umgang lebt (vgl. Gen 5, 22)³⁵. Um seinen Plan zur Ausführung zu verhelfen, beauftragt Gott den Noah damit, eine Arche herzustellen und gibt präzise Anweisungen für den Bau (VV. 13-16). Nachdem in V. 17 angekündigt worden war, dass Gott dabei sei (futurum instans!), eine Flut über die Erde zu bringen, sagt V. 18, dass Gott jedoch für Noah eine berit aufrichten werde. Es ist darauf zu achten, dass das perfectum consecutivum *wah^aqimotoi* von V. 18 das futurum instans von V. 17 fortsetzt und damit futurische Bedeutung hat. Das heisst im Kontext der Sintflutgeschichte am ehesten, dass

³³ Zur Satzkonstruktion vgl. die masoretische Akzentsetzung und LXX.

³⁴ Vgl. A.A. Anderson, *The Book of Psalms I* (New Century Bible Commentary), London 1981, pp. 62-63.

³⁵ Mit H. Gunkel, *Genesis*, p. 141 und F. Helfmeyer, *hālak*, in: ThWAT II, Stuttgart 1977, Sp. 415-433, 422-423.

Gen 6, 18 den Passus Gen 9, 8-17 präludiert: was in Gen 6, 18 angekündigt wird, findet seine Ausführung in Gen 9, 8-17.

Im Kapitel Gen 9 lassen sich zwei Abschnitte unterscheiden, nämlich VV. 1-7 und VV. 8-17. Beide Teile sind mittels der Stilform der Inklusion gerahmt³⁶. Im Abschnitt VV. 1-7 wird die Bestimmung zur Fruchtbarkeit und Mehrung des V. 1 in V. 7 mit der fast gleichen Terminologie wiederholt; darüber hinaus übernimmt der Schlussvers mit der imperativischen Redewendung « und herrscht über sie »³⁷ den Inhalt der VV. 2-3 mitsamt deren Erweiterung in den VV. 4-6. In den VV. 8-17 verweist V. 17b mit einer Inklusion nach VV. 9-11, wo Gott ankündigt, dass Er eine berit aufrichten wird; gleichzeitig greift V. 17b die Rede vom berit-Zeichen, VV. 12-16, auf. Dass und wie beide gerahmte Abschnitte miteinander zusammenhängen, soll unten gezeigt werden.

Für die Auslegung des Terminus berit in diesem Kontext ist zunächst das Stück VV. 8-17 ins Auge zu fassen. Der Inhalt der berit ist die feierliche Zusage Gottes an Noah und in ihm an die gesamte von ihm abstammende Menschheit, dass niemals wieder eine Flut kommen wird um Erde und Menschheit zu vernichten. Damit hat Gott seine Schöpfungstat erneuert. Gott bekräftigt seine berit mittels eines Zeichens, als das Er den Regenbogen wählt. Die berit, die Gott zu setzen im Begriffe ist (V. 9), erscheint als eine reine Zusage. Von etwaigen im Voraus zu erfüllenden Konditionen auf Seiten des Empfängers verlautet nichts. Der Charakter der Gratuität der berit-Gabe wird noch bestätigt durch eine Reihe von Einzelbeobachtungen. Erstens sei auf die für P charakteristische Terminologie hingewiesen, mit Hilfe derer das Zustandekommen der berit zum Ausdruck gebracht wird: Gott « richtet » die berit « auf » (*qum hi.*), Er « gibt » sie (*ntn*). Diese Verben unterstreichen die freie Initiative Gottes. Eindeutig ist weiter das dem Nomen berit angehängte Suffix der 1. Person (« *meine* » berit), welches sich nur auf Gott beziehen kann. Auch der Modus der Verben ist zu beachten: die perfecta declarativa unterstreichen den unbedingten Gnadencharakter und schliessen etwaige zu erfüllende Konditionen aus (vgl. VV. 13 und 17). Der unilaterale Aspekt des göttlichen Aktes, welcher der berit das Dasein

³⁶ Vgl. E. Testa, *Genesi I (La Sacra Bibbia)*, Torino-Roma 1972, p. 385; C. Westermann, *Genesis (BKAT I/1)*, p. 617; W. Gross, *Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift*, in: *TrThZ* 87 (1978), pp. 98-115, 104; L. Stachowiak, *Der Sinn der noachitischen Gebote*, in: *VT Suppl* XXXII (1981), pp. 393-404, 400.

³⁷ Mit BHK, BHS und den meisten Exegeten ist *uredū* statt *urebū* zu lesen. Gegen J. Scharbert, *Genesis 1-11 (Die neue Echter Bibel)*, Würzburg 1983, p. 97.

verleiht, wird des weiteren betont durch das futurum instans (hinweisende Partikel *hinnē* + Partizip, V. 9), welches dem Angekündigten den Charakter eines völlig Unerwarteten gibt und unterstreicht, dass das Angekündigte sicherlich in Erfüllung gehen wird. Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass das Zeichen der berit, der Regenbogen, ein Naturzeichen ist, welches vom menschlichen Willen unabhängig und für den Menschen unerreichbar ist.

Erfassten diese Wahrnehmungen berit als den momentanen Akt ihres Zustandekommens, so lassen sich am gleichen Kontext andere Beobachtungen machen, welche zeigen, dass berit ebenso den Aspekt des Status hat. Die berit gilt nicht nur für Noah, sondern ebenso für dessen Nachkommen, gilt also für die Dauer, ja sie soll eine « ewige berit » (VV. 12b und 16b) sein. Was Gott aufgerichtet hat, bleibt aufgerichtet. Das der berit zugeordnete Zeichen ist ein permanent funktionierendes Zeichen, das den Willen Gottes, die Stabilität der kosmischen Ordnung zu garantieren, für alle Zeiten sichtbar macht. Das Zeichen hat die Funktion, in Gottes Erinnerung die berit-Gabe immer wieder wachzurufen; indem Gott der berit-Gabe gedenkt, handhabt Er die berit auf Dauer. Der Abschnitt Gen 9, 8-17 drückt also aus, dass die berit-Gabe Gottes eine Garantie für Schöpfungsbestand und Leben sein will. Indem Gott seine berit stabilisiert und für immer aufrecht erhält, zeigt Er, dass Er auch weiterhin mit der Schöpfung zu tun haben, weiterhin Leben spenden und erhalten will.

Obwohl die von Gott auf Dauer gegründete Wirklichkeit nicht vom menschlichen Willen abhängt, so wird doch nun innerhalb des berit-Status die Haltung des Adressaten der berit wichtig. Das Wirken Gottes ruft nach einem Wirken menschlicherseits. Auf letzteres beziehen sich die VV. 1-7. Wie oben gezeigt wurde, impliziert die berit-Gabe an Noah keine vorhergehenden konditionalen Forderungen und nicht als solche sind denn auch die in Gen 9, 1-7 enthaltenen sog. noachitischen Gebote zu verstehen. Man kann aber nicht sagen, dass diese Gebote « völlig abgelöst der Bundeszusage vorangeschickt »³⁸ seien, alsob sie nicht mit der Heilssicherung der berit in Zusammenhang zu bringen wären. Im Gegenteil, die Redaktion, welche die Stücke VV. 1-7 und VV. 8-17 zusammengestellt hat, wollte sie sehr wohl aufeinander bezogen wissen. Es wurde oben darauf aufmerksam gemacht, dass beide Abschnitte mittels der Stilform der Inklusion gerahmt sind. Es ist aber zu betonen, dass im Vergleich zu V. 1 der abschliessende V. 7 — abgesehen vom Verb *ūrēdū*, das

³⁸ Gegen W. Zimmerli, Grundriss der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972, p. 46.

den Inhalt der VV. 2-6 in sich hineinnimmt — noch eine Differenz aufweist, nämlich insofern hier der angeredete Noah und dessen Söhne durch das Personalpronomen *'attèm* (« ihr ») betont hervorgehoben, mittels *'anī* (« Ich ») betont vorangestellt ist. Also: *'anī* von V. 9 noch in den V. 7 vorangehenden Versen, findet aber ihre Rechtfertigung in dem nachfolgenden V. 9, wo das Subjekt der berit-Gabe, Gott, mittels *'anī* (« Ich ») betont vorangestellt ist. Also: *'anī* von V. 9 entspricht *'attèm* von V. 7. Durch das gleichermassen Hervorgehobensein der Personalpronomina sind beide Abschnitte in formaler Hinsicht aufeinander bezogen. Dann liegt es auf der Hand, dass sie auch inhaltlich miteinander zu tun haben.

V. 1 wiederholt fast wörtlich den Schöpfungssegens des Anfangs (Gen 1, 28a), der auch für die Menschheit der nachsintflutlichen Welt ein Auftrag ist, den sie weiterhin ausüben soll; d.h. die Menschheit soll sich nach dem Heilsratschluss Gottes weiterhin in Raum und Zeit ausdehnen. Wie der Schöpfungssegens, so wird für die Menschheit auch der Herrschaftsauftrag des Menschen über die Tiere erneuert, VV. 2-3. Jedoch ist in diesem Punkt die nachsintflutliche Zeit von der vorsintflutlichen zu unterscheiden. War die Herrschaft des Menschen über die Tiere in Gen 1, 28 eine friedliche, so soll sie in der nachsintflutlichen Welt in einem Kriegszustand ausgeübt werden³⁹, V. 2a. Neu ist in Gen 9, 3, dass, im Gegensatz zu Gen 1, 28-29, mit dem erneuten Segen und Herrschaftsauftrag dem Menschen das Recht eingeräumt wird, sich, nebst pflanzlicher Nahrung, auch der Tiere als Nahrung zu bedienen. Jetzt geht es darum, das von Gott dem Menschen übertragene Herrschaftsrecht in der richtigen Weise auszuüben. Nur dann kann der erneute Schöpfungssegens tatsächlich ein Segen bleiben⁴⁰. Gerade das ist der Sinn des V. 4, der nur richtig interpretiert werden kann, wenn er im Zusammenhang mit VV. 1-3 gesehen wird. An sich betrachtet sieht V. 4 wie ein Kultgesetz aus, das den Kultteilnehmern den materiellen Blutgenuss verbietet. Als solches kommt es im israelitischen Opferritual vor, gelegentlich verbunden mit dem Verbot irgendwelches Fett von Tieren zu essen, vgl. Lev 3, 17; 7, 25-26; 17, 12 und 19, 26. Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Lebenskraft des Tieres in dessen Blut ihren Sitz hat und dass das Leben Gott gehört⁴¹. Die Aufnahme des alten Verbotes in den Kontext von Gen 9, 1-7 intendiert jedoch

³⁹ Vgl. N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: VT Suppl XXIX (1978), pp. 189-225, 220-221.

⁴⁰ So auch C. Westermann, Genesis (BKAT I/1), p. 621.

⁴¹ Vgl. M. Noth, Das dritte Buch Mose, Leviticus (ATD 6), Göttingen 1966, p. 13, 52.

eine andere Aussage. Wenn V. 4 verbietet « Fleisch mit seinem Leben, (nämlich mit) seinem Blut zu essen », so enthält er V. 3 gegenüber eine Einschränkung, wie auch das 'ak am Satzanfang erkennen lässt. Der Mensch darf das Fleisch von Tieren essen (V. 3), jedoch mitsamt dem Fleisch darf er nicht das Leben, das Blut, des Tieres essen (V. 4). Schlüsselwort in V. 4 ist der Begriff « Leben », dem als Apposition das Wort « Blut » angefügt ist. « Blut » ist in diesem Kontext also zu interpretieren als Blut, « insofern und solange es das Leben eines Tieres ist »⁴²; m.a.W. das Leben eines Lebewesens ist mit dem lebendigen Pulsen seines Blutes identisch. Der Schutz des Lebens steht in V. 4 an zentraler Stelle. Den Sinn dieses feierlich formulierten Verbotes hat B. Jacob deutlich gesehen, wenn er schreibt: « Eating blood may express a secret joy in killing and be an education for murder »⁴³. Im Kontext von Gen 9, 1-7 bedeutet das: Blutdurst ist eine Gefahr für den Schöpfungssegen und für die richtige Ausübung des Schöpfungsauftrags. Jetzt ist auch der Zusammenhang von V. 4 und V. 5 gegeben. Der künstlich aufgebaute V. 5 ist offensichtlich anderer Herkunft als V. 4. Obwohl auch mit 'ak eingeführt, ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich, inwiefern er eine Einschränkung enthält. An sich betrachtet, drückt der Vers das Herrschaftsrecht Gottes über das Leben des Menschen aus. Bei Verletzung dessen wird Gott gegen den Täter einschreiten. Auch Tiere, die einen Menschen getötet haben, sind hier angesprochen. Nach Ex 21, 28-32 darf ihr Fleisch nicht verzehrt werden. Durch die Einführung des Verses mit 'ak ist erreicht, dass er in Zusammenhang mit V. 4 gelesen wird: durch Blutdurst könnte der Mensch dazu kommen, auch Menschenblut zu vergiessen, womit er erst recht seine Kompetenz überschreiten und dem Schöpfungssegen erst recht zuwiderhandeln würde. V. 6a unterstreicht das in V. 5 Gesagte. Dieser feierlich formulierte Talionsspruch besagt, dass Gott, wenn der Mensch das hinter V. 5 stehende Gebot « Du sollst nicht töten »⁴⁴ überschreitet, das vergossene Blut vom Täter zurückfordern wird; der Täter muss sein Blut hergeben. V. 6b sieht die Begründung für die in V. 6a gestellte Forderung in der Gottebenbildlichkeit. Beim Töten des Menschen, dessen Leben auch nach der Sintflut als unan-

⁴² Formulierung bei C. Westermann, Genesis (BKAT I/1), p. 622. So schon H. Junker, Genesis (Echter Bibel), Würzburg 1949, p. 34. Vgl. weiter H. Christ, Blutvergiessen im Alten Testament, Basel 1977, p. 140 und L. Stachowiak, a.a.O., p. 403.

⁴³ B. Jacob, The first book of the Bible, Genesis, abridged, edited and translated by E.J. Jacob and W. Jacob, New York 1974, p. 63. Vgl. auch J. Scharbert a.a.O., p. 95.

⁴⁴ Vgl. C. Westermann, Genesis (BKAT I/1), p. 624.

astbar gilt, wird das Urbild Gott in seinem Abbild getroffen; das bedeutet einen direkten Einbruch in Gottes Herrschaftsanspruch.

Wie oben gezeigt wurde, will Gott mit seiner berit-Gabe Sicherung und Fortbestand von Welt und Menschheit schenken (VV. 8-17). Schutz und Unverletzbarkeit des Lebens ist aber auch, wie sich ergab, der Gedanke, der hinter den VV. 1-7 steht. Damit sind die Abschnitte aufeinander bezogen; der Bezugspunkt der Aussagen ist die Unantastbarkeit und Erhaltung des Lebens. Dieser Gedanke wird in VV. 8-17 indikativisch formuliert, und in VV. 1-7 imperativisch. Das Wirken Gottes und das Wirken des Menschen verhalten sich wie Indikativ und Imperativ. Die Gabe Gottes (VV. 8-17) zieht eine entsprechende Aufgabe für die Menschheit nach sich (VV. 1-7). Wenn beide Stücke auch vielleicht verschiedener Herkunft sind, so will die Redaktion, welche sie zusammengestellt hat, sie auf jeden Fall aufeinander bezogen wissen. Mittels der Hervorhebung der Personalpronomina in V. 7 und V. 9 will also gesagt sein: « Ich meinerseits garantiere mittels des Aufrichtens meiner berit den Schöpfungsbestand, ihr, die ihr Stellvertreter meiner Herrschermacht in der Welt seid, herrscht euerseits über das euch Geschenkte in der richtigen Weise, so dass das Leben unbeschadet erhalten bleibt in der Folge der Geschlechter ».

D. In der sog. Natanweissagung (2 Sam 7), welche den Höhepunkt der gesamten Davidtradition bildet, begegnet der Begriff berit zwar nicht, aber wegen der inhaltlichen Kongruenz mit Ps 89, 4-5. 27-29. 35-37 ist die Deutung der von Jahwe an David gegebenen Zusagen als berit durchaus gerechtfertigt. Wenn auch die Verheissung in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr greifbar ist und der literarische Entwicklungsgang des Kapitels als ziemlich kompliziert erscheint⁴⁵, so ist doch auf jeden Fall deutlich, dass Jahwe dem David die Zusage macht, dass dessen Dynastie ewigen Bestand haben wird, indem der Thron dauernd von einem Erben besetzt sein wird, vgl. VV. 13.15.16. Das Verhältnis Jahwes zu dem jeweiligen Gesalbten wird mit Hilfe des Kindschaftsverhältnisses ausgedrückt: per adoptionem wird der Thronerbe Jahwe Sohn sein und Jahwe wird diesem Vater sein, V. 14.

Werden die Zusagen betreffs der Legitimation und der Festigung des Königshauses in 2 Sam 7 als *hèsèd* bezeichnet (V. 15), so erschei-

⁴⁵ Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962⁴, pp. 322-323; M. Noth, *David und Israel in 2 Sam 7*, in: *Theologische Bücherei* 6, München 1963, pp. 334-345; E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* Heidelberg 1969¹¹, p. 240; H.-P. Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (BZAW 109), Berlin 1969, p. 186 (Anm. 44).

nen sie in Ps 89 *expressis verbis* als *berit*, vgl. VV. 4-5. 35-37. Ebenso wird in den sog. « Letzten Worten Davids » (2 Sam 23, 1-5) die Zusage der ewigen Dauer des Königshauses als *berit* bezeichnet. Vgl. auch Jer 33, 20-21.

In den genannten Texten ist der Akt, wodurch die *berit* zustandekommt, auf die einseitig erwählende freie Initiative Gottes zurückzuführen, wie denn auch nach der in 2 Sam 7, 18-29 enthaltenen Tradition der staunende David sie als eine unverdiente Gnadengabe betrachtet. Von irgendeiner Verpflichtung auf Seiten Davids verlautet nichts. Vgl. das *perfectum declarativum* in Ps 89, 4. Der unilaterale Aspekt der *berit*-Gabe ist umsomehr betont, als die hinter 2 Sam 7, 14-15 stehende Überlieferung ausdrücklich besagt, dass auch im Falle der Untreue seitens der Thronnachfolger deren Stellung jedoch sichergestellt bleibt (vgl. Ps 89, 31-34).

Aus den gleichen Texten geht ebenso hervor, dass der Inhalt von *berit* sich nicht beschränkt auf den momentanen Akt der Setzung, sondern auch den Aspekt des Status in sich birgt. Indem die *berit* nicht nur für David festgelegt wird, sondern auch für seine Nachkommen gilt, ja, indem ihr von Gott garantierter ewiger Bestand zugesprochen wird (vgl. Ps 89, 37-38; 2 Sam 17, 16), ist sie ein Status, der dauernde Wirklichkeit bleibt in der Folge der Davididen.

Innerhalb des Status wird nun auch die Haltung der jeweiligen Thronerben wichtig. Wenn die Thronnachfolger innerhalb der *berit*-Gemeinschaft mit Jahwe bleiben wollen, so wird von ihnen Loyalität verlangt. Sie sollen vor Ihm wandeln, wie David vor Ihm gewandelt ist, vgl. 1 Kö 8, 25. Die Stelle 1 Kö 9, 4 spricht im gleichen Zusammenhang vom Halten der Gebote Gottes und seiner Rechtspromulgationen, welche die Loyalität spezifizieren, Vgl auch 1 Kö 2, 4 und 1 Chr 28, 6-7.

E. Ex 24, 1-11⁴⁶ erscheint als eine Komposition verschiedener Bestandteile, welche in einem verwickelten Prozess miteinander zu einem Ganzen verbunden sind. Dass es sich um eine redaktionelle Zusammenstellung handelt, ist in der Forschung fast *opinio communis*⁴⁷, obwohl die einzelnen Exegeten in der genaueren Abgrenzung der Bestandteile differieren.

In der Hauptsache lassen sich in diesem Ganzen zwei relativ einheitliche Abschnitte unterscheiden, nämlich VV. 4b-8⁴⁸ und VV.

⁴⁶ Zur Bibliographie vgl. B.S. Childs, *Exodus, A Commentary* (Old Testament Library), London 1974, pp. XXI-XXV, 337, 497.

⁴⁷ Eine Ausnahme scheint U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, pp. 310-315 zu sein.

⁴⁸ Nicht VV. 3-8, wie meist angenommen wird.

9-11; beide sind in ihrer Art im AT einmalig⁴⁹. Dass es sich um ursprünglich voneinander unabhängige Einheiten handelt, fällt schon sofort ins Auge, wenn man auf den Ort der geschilderten Szenen, auf den jeweiligen Personenkreis und auf die Position, die Moses darin einnimmt, achtet. In den VV. 9-11 ist der Ort der Handlung oben auf dem Berg, in den VV. 4b-8 am Fuss des Berges. In den VV. 9-11 bilden Moses, Aaron, Nadab, Abihu und die siebenzig Ältesten den Personenkreis; Moses, wenn auch in der Aufzählung als erster erwähnt, ist hier einfach einer unter vielen. In den VV. 4b-8 ist die Rede von Moses und dem Volk; dem Moses obliegt die Funktion, Mittler zwischen Gott und Volk zu sein.

Beide Abschnitte sind eigens eingeleitet. Dem Stück VV. 9-11 ist V. 1 zugeordnet. Dieser Vers gibt einige, wohl kaum zu lösende Rätsel auf⁵⁰. Während VV. 9-11 die Gottesbezeichnungen « Elohim » und 'ēlohē jīsrā'ēl verwenden, hat V. 1 den Gottesnamen « Jahwe ». Weiter redet V. 1 in der dritten Person von Jahwe, obwohl man es doch sicherlich mit einer Jahwerede zu tun hat; von wem würde sonst die Einladung, auf den Berg zu steigen, ausgehen? Der Kern des V. 1 mit seinem Befehl zum Aufstieg wird ursprünglich mit VV. 9-11 zusammengehört haben, schon deswegen, weil man sich die VV. 9-11 nicht ohne Einladung vorstellen kann. Der Vers ist an seinem heutigen Ort redaktionell abgeändert worden mit dem Ziel, etwas Vorhergehendes fortzusetzen oder einen Anschluss daran zu erreichen, wenn auch nicht sofort einsichtig ist, was fortgesetzt oder woran ein Anschluss erreicht werden soll. Wie dem auch sei, im Kontext ist V. 1 als Einleitung zu den VV. 9-11 gemeint: der Indikativ « und sie stiegen hinauf » (V. 9) nimmt den Imperativ « steigt hinauf » auf. Die genannten Personen in V. 1 sind dieselben wie in den VV. 9-11 und begegnen in der gleichen Position. Es liegt des-

⁴⁹ O. Eissfeld, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, schreibt die VV. 9-11 der Pentateuchquelle L zu und die VV. 3-8 dem Elohisten. Nach G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, p. 145, gehören die VV. 9-11 dem Jahwisten und die VV. 3-8 dem Elohisten an. M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus (ATD 5)*, Göttingen 1965, pp. 159, 161 weist die VV. 9-11 der Quelle E zu und die VV. 3-8 sich nach ihm literarisch mit dem Bundesbuch zu verbinden. Nach W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, pp. 20-45 sind sowohl die VV. 9-11 als auch die VV. 3-8 elohistisch. Bei diesem Dissensus empfiehlt es sich, vorläufig auf eine Quellenzuweisung der einzelnen Stücke zu verzichten.

⁵⁰ Zur Diskussion vgl. L. Perliß, a.a.O., pp. 182-184; E. Nicholson, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, in: VT XXIV (1974), pp. 77-97, 78-81; Ders., *The Antiquity of the Tradition of Exodus XXIV 9-11*, in: VT XXV (1975), pp. 69-79, 78; E. Ruprecht, *Exodus 24, 9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils*, in: *Festschrift für C. Westermann*, Göttingen 1980, pp. 138-173, 138-139; W. Zimmerli, *Erwägungen zum « Bund »*. Die Aussagen über die Jahwe-*b'ērit* in Ex 19-34, a.a.O., pp. 181-182.

halb kein Grund vor, nur V. 1a als Einleitung zu den VV. 9-11 zu betrachten⁵¹, denn das « werft *euch* von weitem in Anbetung nieder » (V. 1b) richtet sich an alle, die nach oben eingeladen sind, betrifft also auch Moses⁵². Wenn man V. 1b unbedingt einer Redaktion zuschreiben will, weil es ja befremdlich wirken könnte, dass in den VV. 9-11 kein Rekurs genommen wird auf die Mahnung, sich in Anbetung niederzuwerfen, etwa im Sinne einer an die vollzählige Delegation gerichteten Einladung näherzutreten, so gehört er aber keinesfalls der Redaktion von V. 2 an. Darauf weist schon die Tatsache hin, dass in V. 1 Moses in der Anredeform steht, während in V. 2 über ihn in der dritten Person verfügt wird; siehe weiter unten.

Die VV. 3-4a stehen zu VV. 4b-8 in — einer noch näher zu erläuternden — Beziehung; Moses erfüllt in beiden Abschnitten eine Mittlerfunktion und die VV. 3 und 7 sind dem Wortlaut nach fast identisch.

Die beiden völlig unabhängigen Abschnitte VV. 9-11 und VV. 4b-8 sind sekundär miteinander kombiniert worden, zunächst dadurch, dass die zusammengehörigen V. 1 und VV. 9-11 voneinander getrennt wurden und somit jetzt die dazwischengeschobenen VV. (3-4a) 4b-8 umrahmen. Des weiteren sind VV. 9-11 und VV. 4b-8 nach vorn miteinander in Beziehung gesetzt, indem ihre Einleitungen, bzw. V. 1 und VV. 3-4a, mittels der redaktionellen Überleitung V. 2 miteinander verbunden wurden. V. 2 schlägt die Verbindung mit VV. 3-4a 4b-8, indem er die Sonderposition Moses dem Volk gegenüber hervorhebt: nur Moses, nicht das Volk soll aufsteigen. Durch die Erwähnung der Ältesten (*wehem*) ist V. 2 mit VV. 1. 9-11 verbunden. Aus den Ältesten wird Moses herausgehoben — im Hinblick auf die Funktion, die er in VV. 3-4a. 4b-8 innehat —, indem nur er sich nähern darf, nicht aber die Ältesten. (Dies verbietet, V. 2 mit V. 1 zusammenzunehmen, denn in VV. 1.9-11 ist Moses einfach einer unter vielen). Damit will V. 2 gleichzeitig auf die Frage antworten, die man sich bei V. 3 stellt: « Woher kommt Moses? », indem er suggeriert, dass Moses in seiner Qualität als Mittler oben war, und nun mit einer von Gott empfangenen Mitteilung für das Volk herabgestiegen ist.

⁵¹ Gegen E. Ruprecht, a.a.O., p. 183 und E.W. Nicholson, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, a.a.O., p. 79.

⁵² Es erübrigt sich, von der TM-Leseart (2.p.pl.) abzuweichen und mit LXX 3.p.pl. zu lesen. Gegen W. Beyerlin, a.a.O., pp. 19, 33; W. Zimmerli, *Erwägungen zum « Bund »*, a.a.O., p. 181; E. Ruprecht, a.a.O., p. 155; E.W. Nicholson, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, a.a.O., p. 79 und W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Moses* (Erträge zur Forschung 191), Darmstadt 1983, p. 86.

Die Endredaktion des seiner Herkunft nach so verschiedenen Materials weist ein merkwürdiges Kompositionsganzes auf, in welchem die Anordnung der Teilstücke bewirkt, dass jeder Teil seine eigene Art nicht nur in sich selbst hat, sondern diese vor allem mit und durch die anderen Teile im Rahmen des Ganzen besitzt.

Das Stück VV. 9-11 ist seinem Inhalt nach einmalig. Wo sonst das AT davon weiss, dass der Mensch Gott nicht schauen und am Leben bleiben kann, stellt dieser Abschnitt mit Erstaunen fest, dass die « Vornehmen Israels » Gott schauen dürfen und dennoch am Leben sind. Gott streckt seine Hand nicht — im feindlichen Sinne⁵³ — gegen sie aus und sie werden den Tod nicht erleiden. Nachdem mittels dieser bildlichen Wendung ein Schutzverhältnis zum Ausdruck gebracht ist, folgt die Feststellung, dass die Ältesten in Gottes Gegenwart eine Mahlzeit halten dürfen. Der Abschnitt drückt in seiner feinsinnigen Formulierung eine Dialektik von Nähe und Distanz aus. Zwar wird zweimal betont, dass die Repräsentanten Israels Gott schauen dürfen, jedoch ist die Beschreibung dessen, was geschaut wird, auffallend zurückhaltend. Von der Gestalt Jahwes wird nichts gesagt, jede Veranschaulichung fehlt. Die Verse schildern nicht Gott selbst, reden vielmehr von dem, was « unter seinen Füßen » zu sehen ist. Man wird nicht fehlgehen, wenn man sich hier Gott als Thronenden vorstellt, unter dessen Füßen das Firmament als Fusschemel ausgebreitet ist (vgl. Jes 6)⁵⁴. Zu der in dieser Weise akzentuierten Transzendenz Gottes passt der Stichos 1b, wo der eingeladenen Delegation geboten wird, sich in gebührendem Abstand niederzuwerfen. Als Konsequenz der Heiligkeit des Ortes kann diese Mahnung nicht befremden. Wahrung der Distanz ist die Haltung, welche dem Menschen ansteht, wenn er sich auf Boden befindet, der durch die Präsenz Gottes geheiligt ist (vgl. Ex 3, 5)⁵⁵. Wenn die Repräsentanten sich trotzdem in der Nähe Gottes befinden dürfen und sogar Gott schauen, so kann diese Gottesbegegnung nur als besonderer Gunsterweis, ja als einmaliges göttliches Gnadengebot gedeutet werden. Dieses wird noch mehr akzentuiert, indem davon die Rede ist, dass die Ältesten vor Gott ein Mahl halten. Verschiedene Wahrnehmungen führen dazu, dieser Aussageinhalt als das Angebot einer berit zu deuten, obwohl das Wort als solches in den VV. 9-11 nicht auftaucht. Dabei kann der

⁵³ Vgl. E.W. Nicholson, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, a.a.O., p. 84.

⁵⁴ Mit E. Ruprecht, a.a.O., p. 184.

⁵⁵ Vgl. W.H. Schmidt, *Exodus (BKAT II, 2. Lf.)*, p. 158: « Heiligkeit gewinnt ein Ort durch Gottes Gegenwart, und weil die Stätte Gott vorbehalten ist, ist sie allgemeinen... Zutritt entzogen ».

Text an sich betrachtet werden, er soll aber vor allem als Komponente des Ganzen gesehen werden. Befragt man den Text an sich auf den berit-Gedanken, dann hilft eine Observation weiter, die McCarthy macht, wenn er über die Bedeutung des Mahles in der Beduinenkultur referiert: « It (d.h. das Mahl) is a sign that the weaker is taken into the family of the stronger... an authentic gesture of covenant making... »⁵⁶. Die Verbindung dieser Wahrnehmung mit Ex 24, 9-11 hat um so mehr Argumentationskraft, wenn dieser Passus Reminiszenzen aus einer nomadischen Tradition bewahrt, wie ausser McCarthy⁵⁷ auch Gese⁵⁸, Eisenbeis⁵⁹, de Vaux⁶⁰, Herrmann⁶¹ und Sellin — Fohrer⁶² meinen. Vor allem aber ist zu beachten, dass der Abschnitt VV. 9-11 Teil der Texteinheit Ex 24, 1-11 ist und damit dem Sinaiblock als Ganzem, für welchen der berit-Gedanke konstitutiv ist, angehört. Die Einladung Gottes zu seiner Präsenz, das Schauen, das Gewähren der Permanenz in seiner Gegenwart mit nachfolgendem Mahl sind in einen berit-Kontext geraten. Dann kann man den Inhalt von VV. 9-11 kaum anders als die Gabe einer berit, als den Akt, der ein berit-Verhältnis initiiert, interpretieren. So wird es jedenfalls die Redaktion verstanden haben, die die VV. 9-11 hier aufgenommen hat. Damit ist aber das letzte Wort zu VV. 9-11 im Zusammenhang der Texteinheit Ex 24, 1-11 noch nicht gesagt (s.u.). Jetzt aber zu den VV. 3-4a und VV. 4b-8.

Der V. 4b leitet einen Bericht ein, der sich bis V. 8 erstreckt und der von einem einmaligen, am Fuss des Berges stattfindenden Ritus und den dafür benötigten Vorbereitungen spricht. Mit V. 4b ist eindeutig ein Neueinsatz gegeben. Die Eingangsworte *wajjaškem babboqer* sind zu übersetzen als: « Er (d.h. Moses) machte sich am frühen Morgen auf ». Sie begeben des öfteren um einen neuen Erzählungsabschnitt einzuleiten, vgl. Gen 19, 27; 21, 14; 22, 3; 26, 31 u.ö. Viele Übersetzungen und Kommentare fügen « des anderen Tages » hinzu⁶³. Die Redewendung *škm* (hi.) *babboqer* drückt jedoch

⁵⁶ D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AB 21A), Roma 1978, p. 254.

⁵⁷ Ders., a.a.O., p. 265 und dort auch Anm. 42.

⁵⁸ H. Gese, *Bemerkungen zur Sinaitradition*, in: ZAW 79 (1967), pp. 137-154, 144 (Anm. 3).

⁵⁹ W. Eisenbeis, *Die Wurzel škm im Alten Testament* (BZAW 113), Berlin 1969, pp. 241, 295.

⁶⁰ R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, pp. 414, 416.

⁶¹ S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, p. 104.

⁶² E. Sellin — G. Fohrer, a.a.O., p. 177.

⁶³ So z.B. E. Ruprecht, a.a.O., p. 164; W. Zimmerli, *Erwägungen zum « Bund »*, a.a.O., p. 182; L. Peritt, a.a.O., p. 195; M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus* (ATD 5), p. 157.

nur aus, dass das Sich-Aufmachen des Moses « am frühen Morgen » stattfindet. Wenn dazu noch gemeint wäre, dass das Berichtete sich « am anderen Tag » ereignen würde, wäre das durch eine eigene zeitliche Bestimmung hinzugefügt worden (vgl. 1 Sam 5, 4)⁶⁴. Die Wiedergabe « am Morgen des anderen Tages » suggeriert die zeitliche Abfolge zweier Ereignisse. Das würde im vorliegenden Kontext bedeuten, dass es sich in den VV. 3-4a um ein Ereignis handle, welches am Tag vor der in den VV. 4b-8 berichteten Begebenheit stattgefunden habe⁶⁵, und somit die VV. 3-4a und VV. 4b-8 sich verhielten wie etwa Generalprobe und Uraufführung. Davon kann aber nicht die Rede sein. Mit der Redewendung « Er machte sich am frühen Morgen auf » wird nicht etwas fortgesetzt, sondern fängt etwas Neues an. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von VV. 3-4 und VV. 4b-8.

Losgelöst vom Kontext kann man die VV. 3-4a natürlich als Bericht eines Ereignisses lesen: Moses steigt vom Berg herunter, bekundet dem Volk alle « Worte » und « Satzungen » des Herrn, das Volk antwortet, diese befolgen zu wollen, wonach Moses sie aufschreibt. Wenn man aber darauf achtet, dass in der Sinaiüberlieferung regelmässig von Moses gesagt wird, dass er hinaufsteigt — in unserm Kontext wird durch V. 2 suggeriert, dass Moses hinaufgestiegen ist und oben war —, mit einer Mitteilung Gottes herunterkommt, worauf das Volk seine Zustimmung gibt (vgl. Ex 19, 7-8; 19, 20.24-25; 24, 12-13; 32, 7; 34, 2.29), dann bekommt man den Eindruck, dass die so von der Tradition geprägten VV. 3-4a im vorliegenden Kontext nicht von einem Ereignis berichten wollen, das unmittelbar vor dem einmaligen Ritus in VV. 4b-8 stattgefunden hat⁶⁶, sondern andere Zwecke verfolgt. Im vorliegenden Kontext beziehen sich die VV. 3-4a auf V. 7. Letzterer Vers berichtet von einer Aktion des Moses, nämlich von dem Verlesen des *sefèr habbèrit* (V. 7) und von dem Sich-Festlegen des Volkes darauf, beides integrierter Bestandteil der Abfolge des in den VV. 6-8 beschriebenen berit-Schlussritus. Der Inhalt des *sefèr habbèrit* ist in V. 7 jedoch nicht angegeben. Die VV. 3-4 nun wollen eine Erläuterung sein zu den Worten « Moses verlas den *sefèr habbèrit* » (V. 7), d.h. zu dem, worauf das versammelte Volk feierlich seine Willigkeitserklärung abgibt: was Moses nach V. 4 kodifiziert, ist das, was in V. 7 proklamiert wird.

⁶⁴ Ähnlich Ch. Barth, *boqer II-V*, in ThWAT I, Sp. 745-754, 750.

⁶⁵ Wohl deswegen spricht M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus (ATD 5)* pp. 160-161 bezüglich VV. 3-4a von einer « vorläufige(n) Verpflichtung » und bezüglich VV. 4b-8 von einer « endgültigen Verpflichtung ». Was aber soll denn eine « vorläufige Verpflichtung » sein?

⁶⁶ Vgl. L. Perlitt, a.a.O., p. 192.

Der Inhalt des in der Gestalt eines *sefer* Kodifizierten wird in V. 4 mit den Ausdrücken *dēbarim* und *mišpatim* angegeben. Der Ausdruck *dēbarim* kann sich in dem Kontext der Sinaiüberlieferung nur auf den vorangehenden Dekalog (Ex 20, 1ff.)⁶⁷, dem das sog. Bundesbuch als Ausarbeitung desselben (*mišpatim*) angeschlossen ist, beziehen. Die *dēbarim* bilden das Grundgesetz, welches im Rahmen der berit-Gemeinschaft Geltung hat und zu dem das Volk seine Zustimmung gibt (s.u. zu V. 7). Wahrscheinlich handelt es sich bei *mišpatim* in V. 4 um einen Nachtrag⁶⁸, weil der Terminus in VV. 7a. 8b nicht mehr auftaucht. Bei dieser Interpretation ist im Kontext die Willigkeitserklärung des Volkes in V. 3b eine Unstimmigkeit, die störend wirkt, die aber nicht durch irgendwelche Harmonisierungsversuche beseitigt werden sollte. Sie ist an die stereotype Tradition gebunden, welche will, dass nach der Kundgabe des von Gott Gebotenen durch Moses unmittelbar die Antwort des Volkes erfolgt. Eine Verbindung zwischen VV. 3-4a und VV. 4b-8 dürfte ausserdem darin gelegen sein, dass die VV. 3-4a den Moses, im Unterschied zu den VV. 1. 9-11, präsentieren und typisieren in seiner bevollmächtigten Mittlerfunktion, eine Rolle, die er in den VV. 4b-8 im vollsten Umfang ausübt.

Wenn auch der Abschnitt VV. 4b-8 den Eindruck macht, eine Kombination von zwei Szenen zu sein, nämlich von einer Opferszene und dem Ritus einer berit-Schliessung⁶⁹, welche mittels eines Redaktionsprozesses ineinander - und übereinandergeschichtet wurden, in seiner heutigen Gestalt jedoch will er als eine Einheit, als Bericht einer berit-Schliessung mit den dazu erforderlichen Vorbereitungen verstanden sein. Die Opferszene lässt sich zurückverfolgen in den VV. 4b-A, 5 und 6bB: Moses errichtet einen Altar unten am Berg, er beauftragt Kultdiener, Brandopfer darzubringen und Stiere als Gemeinschaftsopfer zu schlachten, wonach er das Blut auf den Altar vergiesst. Das Errichten der Stelen (V. 4bB) gehört nicht zur Opferszene, ebensowenig das in V. 6a Berichtete. Dass das Ausschütten des Blutes *auf* den Altar geschieht und nicht wie üblich bei Brandopfern (Lev 1, 11) und Gemeinschaftsopfern (Lev 3, 8.13) ringsum gegen den Altar, hängt mit der redaktionellen Verbindung der beiden Szenen

⁶⁷ Mit O. Eissfeldt, a.a.O., p. 283.

⁶⁸ Vgl. E. Ruprecht, a.a.O., p. 164 und L. Peritt, a.a.O., p. 194.

⁶⁹ Vgl. L. Peritt, a.a.O., pp. 190-203; E. Zenger, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (Forschung zur Bibel 3), Würzburg 1971, pp. 74-75; Ders., Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge 1982, p. 140; allerdings mit Abgrenzungen, die sich untereinander und von der hier vorgenommenen unterscheiden.

zusammen. Das Sprengen des Blutes passt sowohl zur einen wie zur anderen Szene. In der heutigen Gestalt des Abschnittes funktionieren die VV. 4b-5 jedoch nur als Vorbereitung zu der in VV. 6-8 berichteten berit-Schliessungsritus⁷⁰. D.h., dass im Zusammenhang von VV. 4b-8 die Opferdarbringung nur um des Blutes willen erwähnt wird, nämlich insofern Moses für den Ritus von VV. 6-8 Blut braucht. Gleichzeitig ist jedoch im Auge zu behalten, dass es sich um Opferblut handelt.

Im heutigen Kontext gehört zu den Vorbereitungen der berit-Schliessung der Bau des Altars. Dieser repräsentiert die Israel geschenkte Gnade der Gegenwart Gottes, vgl. Gen 12, 7; 26, 24-25 und vor allem Ex 20, 24. Weiter richtet Moses zwölf Mazzeben nach der Zahl der Stämmen Israels auf. Ihre Funktion wird nicht mit ausdrücklichen Worten erwähnt, aber von Stellen wie Gen 31, 51 und Jos 24, 27 her dürfte klar sein, dass sie in Bezug auf die nachfolgende berit-Schliessungsszene in die Zeugenfunktion erhoben sind. Der eigentliche Ritus ist in den VV. 6-8 enthalten. Die hier präsentierte Liturgie setzt sich aus drei Aktionen, die Moses in seiner Tätigkeit als Mittler in Namen Gottes und auf dessen Geheiss ausführt, und einer Stellungnahme des Volkes, welche Moses entgegennimmt, zusammen. Die erste Handlung steht in V. 6bB beschrieben: Moses sprengt die eine Hälfte des Blutes auf den Altar. Diese Aktion stellt eine Zeichenhandlung dar, die zum Ausdruck bringen will, was Jahwe zu realisieren beabsichtigt. Insofern das Blut auf den Altar gesprengt wird, ist das Gegenwärtigsein des ersten berit-Partners⁷¹ und dessen Einladung und Angebot zu einem Gemeinschaftsverhältnis mit Ihm ausgedrückt. Wenn in V. 6a berichtet wird, dass Moses die andere Hälfte des Blutes (zum Aufbewahren) in Schalen gegossen hat, so lässt sich daraus folgern, dass die in V. 6b beschriebene Aktion ein Komplement verlangt (vgl. V. 8). Als Zweites nimmt Moses den *sefer habberit* und liest es in feierlicher Proklamation vor. Das Verlesen der berit-Urkunde reisst mitnichten den Ritus auseinander⁷², sondern gehört wesentlich und innerlich zu der hier aufgeführten Liturgie. Diese Handlung macht klar, dass das Angebot Gottes annahmebedürftig ist, und expliziert, worauf das Volk sich einlässt, wenn es dieses Angebot annimmt. Mit seiner

⁷⁰ So auch E. Ruprecht, a.a.O., p. 167; S. Lyonnet, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico* (Studi Biblici Pastoralis 3), Brescia 1972, p. 70 und E.W. Nicholson, *The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8*, in: VT XXXII (1982), pp. 74-86, 81.

⁷¹ Vgl. R. de Vaux, *Histoire*, a.a.O., p. 416: « Le sang répandu sur l'autel exprime la participation de Dieu... ».

positiven Stellungnahme (V. 7b) bringt das Volk zum Ausdruck, dass es Gottes berit-Angebot annimmt und seine freie Zustimmung zu den daraus hervorgehenden Konsequenzen, dem Dekalog (s.o.), gibt. Darauf erst führt Moses die dritte Handlung des Rituals aus: Moses sprengt das Blut auf das Volk, V. 8. Die Korrespondenz mit V. 6 ist offensichtlich. Sie ist zunächst gegeben durch das zweimalige *zrq*, « besprengen ». Zwar spricht V. 8 nicht expressis Verbis von der « anderen » Hälfte des Blutes, aber « das Blut » in V. 8 kann sich nur auf die Hälfte des Blutes beziehen, von dem in V. 6a gesagt wurde, dass sie in Schalen aufbewahrt wird. Der Artikel weist darauf hin, dass es sich eben um das Blut handelt, von dem gerade zuvor die Rede war⁷³. Es ist zu beachten, dass Moses diese Handlung erst *nach* dem Verlesen der berit-Urkunde und der Zustimmung des Volkes zu dieser ausführt. Nachdem das Volk das berit-Angebot angenommen und die daraus hervorgehenden Konsequenzen akzeptiert hat, erhält die dritte Handlung einen bestätigenden Charakter. Sie bestätigt, dass wirklich eine berit-Gemeinschaft zwischen Gott und Volk existiert; vgl. das perfectum declarativum in V. 8b. Auf den Gemeinschaftsaspekt weist auch die Symbolik des Blutes hin. Blut ist Zeichen des Lebens, vgl. Lev 17, 14; Dt 12, 23. Wenn hier das gleiche Blut Gott und Volk verbindet, will damit gesagt sein, dass beide zu einem Leben in persönlicher Gemeinschaft miteinander verbunden sind. Des weiteren ist zu bedenken, dass es sich um Opferblut handelt, welches, weil Gott reserviert, normaliter vergossen wird. Wenn hier Israel damit besprengt wird, so heisst das, dass das Volk ausgesondert wird zum Eigentum Gottes, und zwar zu einem besonderen Dienst (analog Ex 29, 20-21 und Lev 8, 23-24)⁷⁴. Es ist hier auf die Parallele mit Ex 19, 3b-8 aufmerksam zu machen⁷⁵, wo Israel die Prädikate « Eigentum Gottes unter den Völkern », « Königtum von Priestern » und « heiliges Volk » beigelegt werden.

Zum Schluss ist abermals die Aufmerksamkeit auf VV. 9-11 zu lenken. Konnte oben das Raumgewähren von Seiten Gottes an die Delegation Israels, deren Gottschau mit nachfolgendem Mahl als das Angebot einer berit gedeutet werden, so fällt durch die Anordnung

⁷² Gegen H. Hensel, Die Sinaitheophanie und die Rechtstraditionen in Israel (Diss. theol.), Heidelberg 1971, p. 50. Vgl. E. Ruprecht, a.a.O., p. 165 (Anm. 60).

⁷³ Mit E. Zenger, Sinaitheophanie, a.a.O., p. 75.

⁷⁴ Vgl. auch K. Elliger, Leviticus, (Handbuch zum Alten Testament I, 4), Tübingen 1966, p. 119; G. Azou, Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo, Bologna 1975, pp. 208-209; J. Plasteras, Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo, Torino-Roma 1977, pp. 151-154; E.W. Nicholson, The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8, a.a.O., p. 83.

⁷⁵ So mit Recht E. Ruprecht, a.a.O., pp. 166-167.

der Teilstücke, aus denen Ex 24, 1-11 aufgebaut ist, noch ein anderes Licht auf die Szene VV. 9-11. Es wird dabei vollends deutlich, wie die ursprünglich so verschiedenartigen Traditionen zu einem Ganzen, innerhalb dessen die einzelnen Komponenten sich gegenseitig interpretieren, verbunden sind. Nicht zuletzt durch die Anordnung der VV. 1 und 9-11, welche im heutigen Kontext die berit-Schließungsszene umrahmen, wird dem von VV. 4b-8 herkommenden Leser suggeriert, dass das Mahl in VV. 9-11 — trotz Verschiedenheit des Ortes (hier oben, dort unten) und des Teilnehmerkreises (hier die Ältesten, dort das Volk) — ein Mahl ist, welches die berit-Schließungsszene als Höhepunkt abschliesst und befestigt. Man wird hier an Stellen wie Gen 26, 26-33 und Gen 31, 43-54 erinnert⁷⁶. Trotz der Ähnlichkeit mit diesen Stellen ist es selbstverständlich, dass Jahwe kein Teilnehmer am Mahl ist. Ausserdem ist dieser Charakter des Mahles vorbereitet durch die Erwähnung der Gemeinschaftsopfer (V. 5), im Rahmen derer ein Mahl, das von den Opfernden verzehrt wird, einen festen Platz hat und die Vereinigung von Gott und Opfernden bewirkt.

III

Aus den obigen Ausführungen hat sich ergeben, dass berit sowohl den Akt meint, wodurch die berit ins Dasein kommt, wie auch den Aspekt des Status-Gemeinschaft in sich birgt. Dabei kann je nach dem Kontext die eine oder die andere Nuance betont sein.

Der Akt, wodurch die berit ins Dasein kommt, kann nur von Gott gesetzt werden. Gott ist der Initiator der Gott-Mensch-berit. Ihr Prinzip und Anfang liegen immer in Jahwes freiem Handeln beschlossen. Gott schenkt seine berit demjenigen, den Er dazu erwählt hat. Mit dem Gewähren der berit-Gabe steht die Erwählung in Zusammenhang, d.h. in der berit-Gabe drückt sich die Erwählung aus, wird diese Wirklichkeit. Das Schenken der berit impliziert stets den Erwählungsgedanken, auch dann, wenn das nicht in den Texten ausdrücklich erwähnt ist. Wenn der Unverfügbare, der absolut Heilige, sich aus seiner Majestät heraus zum Menschen herablässt, so bedeutet das eine unbegreifliche Kondeszendenz Gottes, die der Mensch nicht für sich beanspruchen kann. Das Schenken der berit geschieht aus einem souveränen, rationalen Kategorien nicht zugänglichen Gesamtverhalten Gottes heraus, welches das AT mit ver-

⁷⁶ Vgl. W. Zimmerli, Grundriss der alttestamentlichen Theologie, a.a.O., p. 43.

schiedenen Begriffen zu umschreiben versucht (*hèsèd* u.s.w.), welches aber letzten Endes als Liebe zu deuten ist. Der Mensch hat kein Recht darauf, eine berit zu empfangen. Er kann keinen Verdienst aufweisen, auf Grund dessen Gott gleichsam genötigt wäre, die berit zu schenken. Auch ist die berit-Gabe nicht an vorhergehende Bedingungen oder zu erbringende Vorleistungen seitens des Menschen gebunden. Die berit-Gabe ist reine Gnade Gottes.

Dieser von Jahwe gesetzte Akt ist das Fundament für die berit als Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang nun wird die Haltung des Menschen wichtig. Der Mensch bleibt in Relation zu dem Geber der berit. Es entsteht eine Bezugssphäre, in der die beiden Komponenten Gott und Mensch aufeinander hingeordnet sind, und zwar in dem Sinne, dass das Wirken Gottes nach einem Wirken des Menschen ruft. In dieser Bezugssphäre ist der Mensch von Gott eingefordert, d.h. der Mensch muss antworten. Er muss in seinem eigenen Handeln das Wirken Gottes gleichsam zurückstrahlen. Innerhalb der berit-Gemeinschaft verlangt Gott vom Menschen eine dem Verhalten Gottes entsprechende Mentalität, d.h. ein Gesamtverhalten der Loyalität, der Treue. Der Mensch soll Gegenliebe erweisen. Damit wird innerhalb der berit-Gemeinschaft die Gabe für den Menschen eine Aufgabe, die er in Treue zu vollbringen hat. Diese Aufgabe soll er erfüllen, damit die mit der berit-Gabe geschenkte Gnade für ihn wirksam wird und bleibt.

Es taucht dann die Frage auf, in welcher Weise der Mensch innerhalb der berit-Gemeinschaft konkret seine Gegenliebe zeigen soll. Hier nun tritt das Gesetz auf den Plan. Das Gesetz, die Gebote regeln das konkrete, berit-gemässe Verhalten des Menschen innerhalb der berit-Gemeinschaft. Die vom menschlichen Partner geforderte Treue konkretisiert sich im Gesetz. Damit stellt sich die Ansicht, « die Ansätze zu einer Gesetzgebung können nicht aus dem berit-Begriff verständlich gemacht werden »⁷⁷ als unhaltbar heraus. Bezüglich des Verhältnisses zwischen berit und Gesetz gilt, dass das Gesetz die Konsequenz der berit-Gemeinschaft ist. M.a.W. die berit-Gemeinschaft ist primär, das Gesetz ist sekundär.

Innerhalb der berit-Gemeinschaft ist der Mensch aufgerufen, Gehorsam an die Gebote zu leisten. Durch diesen Gehorsam bleibt der Mensch innerhalb der mit der berit-Gabe geschenkten Gnade.

⁷⁷ J. Begrich, Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform, in: ZAW 60 (1944), pp. 1-11, 7. Ebenso abwegig erscheint E. Gerstenberger, Covenant and Commandment, in: JBL LXXXIV (1965), pp. 38-51, 51: « The covenant ideology cannot be made responsible for having created the commandments which we find in the OT ».

Damit ist die Wirksamkeit der berit-Gemeinschaft für den Menschen an den Gehorsam geknüpft. Wenn das AT Abraham und seine Nachkommen als Empfänger einer aus freier göttlicher Gnade geschenkten berit nennt, so weiss es aber auch darum, dass diese eine Aufgabe zu erfüllen haben. Obwohl in Gen 15, 7-21 und Gen 17 der Akzent auf der Nuance des bedingungslosen Geschenkcharakters der berit liegt, so vermerkt doch Gen 18, 19, dass Abraham von Gott eingefordert wird. Gotte hatte sich mit Abraham vertraut gemacht, damit dieser seine Nachkommen lehre, Jahwes Weg zu beobachten und durch Übung von Recht und Gerechtigkeit Loyalität zu erbringen, damit die Verheissung wirksam sein kann⁷⁸. Ebenso wird von den Davididen eine Haltung der Loyalität verlangt, welche sich konkretisiert im Gehorsam gegenüber Gottes Geboten und Satzungen, vgl. 1 Kö 8, 25 und 1 Kö 9, 4. Bei der Auslegung von Gen 9, 1-17 ergab sich, dass auch im Kontext der Noah-berit das Wirken Gottes (9, 8-17) eine entsprechende Aufgabe für die Menschheit nach sich zieht (9, 1-7). Die Menschheit muss unter Inachtnahme der in den VV. 4-6 erlassenen Gebote über das von Gott Geschenkte in der von Gott gewollten Weise herrschen, damit das Leben unbeschadet erhalten bleibt. Am klarsten tritt die Verbindung von berit-Gemeinschaft und Gebot hervor im Kontext der Sinai-berit, welche am vollsten zur Gestaltung kommt in dem Passus Ex 24, 1-11. Wie Israel seine Gegenliebe zeigen soll, besagt der alle menschlichen Lebensbereiche einschliessende Dekalog. Die zehn Worte drücken aus, was es für Israel heisst, das göttliche berit-Angebot anzunehmen und mit Jahwe in der Lebensgemeinschaft der berit zu leben. Der Ritus Ex 24, 6-8 bedeutet, dass Gott mit Israel eine einmalige Lebensgemeinschaft eingegangen ist und dass Er Israel nun in totaler Weise auffordert. Der in der Lebensgemeinschaft der berit auf Israel zukommende Dekalog nimmt die ganze Existenz des Gottesvolkes in Beschlag und fordert von ihm eine einzige Antwort, nämlich unbedingten Gehorsam. In dem Befolgen der Gebote begegnet Israel immer wieder seinem Gott. Es begegnet Ihm, wie dieser sein heiliges Wesen in seinem Personwillen offenbart. Damit ist Israels ganze Existenz von Gottes Heiligkeit affiziert. Die Theologie der Priesterschrift, die « dem Dekalog und das in ihm entborgene und entfaltete mosaische Erbe... als zentrale Gottesweisung... bis zuletzt verkündet und bezeugt »⁷⁹, hat diesen Gedanken ausgedrückt mit den Worten: « Ihr sollt heilig sein, denn Ich Jahwe, euer Gott, bin heilig » (Lev

⁷⁸ Vgl. A. Deissler, a.a.O., p. 65.

⁷⁹ Vgl. A. Deissler, a.a.O., p. 131.

19, 2). Dieser fundamentale Satz funktioniert in Lev 19 als Obersatz, der gefolgt wird von einer Sammlung dekalogähnlicher Gebotsreihen (VV. 3-4. 9-18), die den imperativischen Teil des Obersatzes inhaltlich konkretisieren. So wird das von Gott eigens ausgesonderte Volk innerhalb der berit-Gemeinschaft damit konfrontiert, dass das Ganz-Anders-Sein seines Gottes *auch* eine *moralische* Gegebenheit ist, die es nun mittels des Gehorsams in seinem sittlichen Handeln in entsprechender Weise artikulieren soll.

GOSWIN HABETS