

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 30 (1974)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?  
**Autor:** Eichrodt, Walther  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878581>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?

“Für das hebräische *bērīt* ist nach allem, was uns die Geschichte dieses Begriffs sehen lässt, die Übersetzung ‘Bund’ nur als Notbehelf anzusehen<sup>1</sup>.“ Dieser Satz, der sich dem Verfasser im Rückblick auf seine Beschreibung der Geschichte des Bundesgedankens aufdrängte, bekommt neuerdings von E. Kutsch auf Grund seiner eingehenden Untersuchung über den Wortgebrauch von *berit* im Alten Testament<sup>2</sup> nicht nur einen erweiterten Sinn, sondern lässt die Übersetzung des viel gebrauchten Wortes als “Bund” geradezu als einen Irrtum erscheinen, hinter dem ursprünglich eine ganz andere Grösse verborgen war.

Die Grundlage für diese überraschende Behauptung bildet eine klare linguistische Ableitung des mit so grosser Bedeutungsfülle gebrauchten *berit* von einem innerhebräischen Verbalstamm. Sie gewinnt dadurch gegenüber den wichtigsten früheren Erklärungen, die entweder in *berit* ein *Mahl* im Sinne einer Opfermahlzeit, wie sie bei gegenseitigen Verpflichtungen eine Rolle spielte, oder eine *Fessel*, durch die zwei Parteien fest aneinander gebunden werden, von vornherein eine stärkere Stellung. Indem das im Alten Testament nur einmal gebrauchte Verbum *bārāh* aus 1. Sam. 17,8 herangezogen wird, das dort “ersehen” oder “auswählen” bedeutet und in diesem Sinne auch im Akkadischen zu belegen ist, tritt die Substantivbildung *berit* in die Entwicklung anderer Verben der gleichen Art ein. Eine genaue Parallele bildet z.B. die Bildung des Substantivs *bēkīt* “das Weinen”, aus dem Verbalstamm *bākāh* “weinen”. Aber auch die Substantivbildung von *hāzūt* zeigt eine parallele Ableitung aus dem Verbum *hāzāh*, das als “sehen”, “schauen” sowohl die Abstraktbildung “Schauung”, “Vision” wie die der “Erwählung” oder “Bestimmung” haben kann. Das Ersehen oder Auswählen schliesst bereits ein Bestimmen in sich, und von einer “Bestimmung” ist es nur ein kleiner Schritt zur “Verpflichtung”. Eine gute Bestätigung dieser linguistischen Ableitung mag man in dem Drohspruch Jes. 28,14–22 finden, wo von den judäischen Diplomaten gesagt wird, sie rühmten sich, eine *berit* mit dem Tode und eine *hāzūt* mit der Unterwelt gemacht zu haben (V. 18). Dabei erscheint neben der Abstraktbildung mit-ūt das Substantiv *hōzaeh*, das sonst auch den Seher bezeichnen kann, im gleichen Sinne gebraucht (V. 15). Diese Verwendung des Stammes *hāzāh* “sehen, schauen” tritt also in bedeutsame Parallele zum Stamm *bārāh*. Ganz einwandfrei gebraucht z.B. Ex. 18,21 den erstgenannten Stamm im Sinne von “erwählen, bestimmen”.

Die häufige Verbindung von *berit* mit *kārat* “zerschneiden, abhauen” kann ebenfalls der meist angenommenen Verbindung mit einem Vertragsopfer entzogen werden, indem die Analogie zu anderen hebräischen Verben mit der Bedeutung “schneiden” wie *gāzar*, *hāraṣ*, *pāsaq* die Bedeutung “bestimmen, festsetzen, entscheiden” in Anspruch genommen

<sup>1</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1 (1968<sup>8</sup>), S. 30.

<sup>2</sup> E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten “Bund” im Alten Testament* (1973).

wird. Eine ernsthafte Bestreitung dieser Möglichkeit steht ausser Frage. Sie geht wohl auf die Fixierung durch einen Schnitt oder eine Kerbe zurück, wofür auch aus anderen semitischen Sprachen Beispiele herangezogen werden können. Für die Formel *kārat bērit* ergibt sich daraus die Bedeutung "eine Verpflichtung bestimmen".

1.

Von da aus ergeben sich für die Anwendung dieser Redensart verschiedene Möglichkeiten. Einmal lässt sich dabei an eine *Selbstverpflichtung* denken, die von dem Subjekt der Handlung übernommen wird, im allgemeinen von einem Mächtigeren gegenüber einem Schwächeren, z.B. von Josua gegenüber den Gibeoniten (Jos. 9,15). Aber auch der Schwächere kann eine solche Selbstverpflichtung übernehmen wie etwa Benhadad gegenüber Ahab nach 1. Kön. 20,34. Mit *berit* kann aber auch die Verpflichtung bezeichnet werden, die einem anderen von seinem Gegner auferlegt wird, so dem Zedekia von Juda von Nebukadnezar in Hes. 17,16ff. Seltener wird die Übernahme dieser Verpflichtung von zwei gleichstehenden Partnern im Sinne einer von beiden Seiten übernommenen Bindung ausgesagt. Dann erscheint die *berit* eher als eine gegenseitige Selbstverpflichtung auf Zeit und nicht als ein auf Dauer berechnetes Bündnis. Dies um so mehr, wenn sich die Abmachung zwischen zwei gleichstarken Königen oder Völkern aus einem in der Gegenwart entstandenen Bedürfnis erklärt, wie etwa die *berit* zwischen Salomo und Hiram von Tyrus in 1. Kön. 5,26, wozu auch Stellen wie 1. Kön. 15,19; 20,34; 2. Chron. 16,3 zu stellen wären. An diesen und vielen ähnlichen Stellen hat man denn auch aus einem richtigen Gefühl heraus längst der Übersetzung mit Abmachung, Vereinbarung, Verpflichtung u.ä. an die Stelle des gewichtigen Wortes Bund den Vorzug gegeben, wie die Lexika deutlich machen (Gesenius-Buhl, Baumgartner). Die neue linguistische Ableitung gibt diesem Verständnis einen festen Boden.

Nun ist es aber ein bekannter Vorgang in der Sprachgeschichte, dass eine zunächst beschränkte Wortbedeutung durch Übernahme verwandter Inhalte bereichert und so mit *umfassenderem* Bezugsinhalt gefüllt wird. So scheint auch *berit* aus der Beschränkung auf eine unilaterale Handlungsweise in die Sphäre der dadurch bewirkten Gesamtlage aufgestiegen zu sein. Wir finden bereits in den Vätergeschichten bei dem zwischen Laban und Jakob geschlossenen Vertrag, der in zwei selbständigen Quellenerzählungen überliefert ist (Gen. 31,44ff.), die *berit* zur Zusammenfassung bestimmter Einzelakte verwendet, durch welche ein auf die Dauer angelegtes Rechtsverhältnis seine Sicherung erhält. Zu der gütlichen Bereinigung des gespannten Verhältnisses zwischen Laban und Jakob ist eine Reihe von sakralen Handlungen nötig: Es bedarf eines heiligen Ortes als Zeugen (er wird von dem einen Bericht als Steinhäufen, von dem andern als Malstein geschildert), ferner eines Schwures zur Einhaltung bestimmter Bedingungen, weiter eines Opfers und eines heiligen Mahles. Erst durch Vornahme dieser Einzelakte verbürgt die *berit* die Herstellung eines neuen Rechtsverhältnisses, auf das von Anfang an alles ankommt. Es geht ja um die Sicherung des Ehrechtes der Töchter Labans (V. 43 u. 50), resp. um die Festsetzung einer bestimmten Grenze zwischen den Wohngebieten zweier Volksteile (V. 52). Die *berit* umfasst also die Vollziehung bestimmter heiliger Handlungen und erhält dadurch die ihr innewohnende Rechtskraft.

Auch die Erzählung von Davids enger Freundschaft mit Jonathan kennt noch die *berit* als Einzelverpflichtung Jonathans in 1. Sam. 18,3. Auf eine aus dieser Einzelzusage folgende Lebensgemeinschaft deutet dabei die Übergabe der eigenen Waffen und Kleidung

an den Freund in 18,4. Dass David angesichts der von Jonathans Vater drohenden tödlichen Feindschaft den *ḥaesaed*, wie er aus der unter Jahwes Schutz stehenden *berit* entsteht, erbittet, setzt diese Linie fort. Ganz anders die Aussage von 1. Sam. 23,18, die sich deutlich auf die gegenseitige *berit* der Freunde beruft, die vor Jahwe in Kraft gesetzt wurde und daher das enge Verhältnis der beiden auf die Höhe eines bei Jahwe beschworenen Freundschaftsbundes erhebt.

Diese Herstellung eines neuen gegenseitigen Verhältnisses wird auch mit der Bitte der Jabeschiten in 1. Sam. 11,1ff. um Festlegung einer *berit* und ebenso mit dem Vorschlag Abners an David in 2. Sam. 3,12 gemeint sein.

Noch deutlicher dürfte die in Jos. 24,25 erwähnte *berit* auf mehr als eine zwischenmenschliche Verpflichtung hinauslaufen. Berücksichtigt man den erzählenden Rahmen, der für die Bedeutung eines Wortes nie ausser acht gelassen werden darf, so umfasst die mündliche Inpflichtnahme des Volkes für Jahwe kaum den vollen Inhalt des Berichts. Die Erwähnung eines Buches der *tora* Gottes oder der göttlichen Weisungen enthält wohl einen Hinweis, dass es um mehr als nur eine zwischenmenschliche Verpflichtung geht. Darauf weist auch die Aufrichtung eines grossen Steines unter dem heiligen Baum des Jahwe-Heiligtums, der als Zeuge auf das Versprechen des Volkes zu ausschliesslichem Jahwedienst hinweisen soll. Das heisst aber, die hier vollzogene "Verpflichtung" schliesst die unveränderliche Dauer des hier begründeten Gottesverhältnisses ein, also eine unzerreissbare Verbindung des Volkes mit Gott. Es geht demnach nicht nur um den zwischenmenschlichen Bereich, der Nachdruck liegt durchaus auf der Verbindung des Volkes mit Jahwe, zu der sich das Volk nach V. 18 ausdrücklich bekannt hat, also um das, was bisher als ein Bund bezeichnet wurde.

Sehr eigenartig ist auch Jes. 28,15.18, wo *bērīt* und *ḥozaeh* (V. 15) oder *bērīt* und *ḥāzūt* (V. 18) als gewichtige Bestätigung der Auffassung von *berit* als Verpflichtung in gleicher Weise wie die beigefügten Parallelbegriffe gedient hat<sup>3</sup>. Wenn irgendwo, dann ist es hier wichtig, den ganzen Zusammenhang der Stelle zur Geltung kommen zu lassen. Sieht man die beiden Worte als verwandte Ausdrücke für eine auferlegte Bestimmung an, so sind die Schwierigkeiten des ganzen Textverständnisses deutlich spürbar: Die von Jesaja angegriffenen jüdischen Diplomaten stellen der prophetischen Bedrohung ihrer Existenz eine zuverlässige Sicherung gegenüber, für die sie gesorgt haben. Aber kann der Mensch dem Tod und der Unterwelt eine Verpflichtung auferlegen? Man hat versucht, die merkwürdige Behauptung der Gegner des Propheten als eine Bildrede zu verstehen, die das alles verschlingende Assyrierreich als Tod und Unterwelt charakterisiere und die von dort drohende Gefahr als ebenso sicher überwunden hinstellen soll, wie wenn dem irdischen Feind eine Verpflichtung auferlegt worden wäre. Mit dieser "Verpflichtung" sei aber nur die schlaue Irreführung des Gegners gemeint, die sich zwischen den rivalisierenden Weltmächten durchzuwinden erlaubte<sup>4</sup>. Noch mehr sucht O. Kaiser den handfesten Vorwurf Jesajas abzuschwächen, indem er ihn als rein subjektive Redeweise zu verstehen vorschlägt<sup>5</sup>: Der Prophet lasse seine Gegner so sprechen, als meinten sie "potentiell unsterblich zu sein"; in diesem Sinne lege er ihnen die Prahlerei in den Mund, sie hätten einen "Vertrag" mit Tod und Unterwelt abgeschlossen (beachte die hier unwillkürlich gewählte Übersetzung von *berit*). Dieser Abschwächung gegenüber dürfte es näher liegen, die realistische Ausdrucksweise Jesajas auf deutlich fassbare Handlungen seiner Gegner zu

<sup>3</sup> Kutsch (A. 2), S. 34ff.

<sup>4</sup> Vgl. H. Guthe bei Kautzsch-Bertholet, *Die heilige Schrift des Alten Testaments* (1922<sup>2</sup>), z. St.

<sup>5</sup> O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja* Kap. 13–39 (1973), S. 200f.



beziehen, wie es schon B. Duhm in seinem bekannten Kommentar vorgeschlagen hat, nämlich auf wirklich dargebrachte Opfer an ägyptische Gottheiten: die judäischen Unterhändler suchen deren Schutz zu erhalten und so etwaige ägyptische Versprechen verbindlich zu machen. Auf die intensive Tätigkeit dieser Diplomaten weist ja Jes. 30,1–5 deutlich hin. Nun scheint es aber ausgeschlossen, dass sie jenen göttlichen Mächten eine Verpflichtung glaubten auferlegen zu können. So muss man aus dem überlieferten Text wohl eher den Schluss ziehen, dass *bērīt* und *ḥozaeh* hier bereits den Vertrag oder *Pakt* in sich schliessen, der auch von einem schwächeren Partner mit einem stärkeren abgeschlossen werden kann.

In loserer Beziehung zu einem Bundesverhältnis stehen einige alttestamentliche Stellen, die von einer Festlegung der von Menschen übernommenen Selbstverpflichtung „vor Jahwe“ sprechen. Das gilt etwa von Jer. 34,15.18 und 2. Kön. 23,3. In beiden Fällen geht es um eine vom König dem in Jerusalem versammelten Volk auferlegte Verpflichtung, einmal um die von Zedekia gestellte Forderung, die hebräischen Sklaven und Sklavinnen zu entlassen, das andere Mal um Josias Aufforderung an das nach Jerusalem versammelte Volk, Jahwe nachzufolgen und seine Gebote, Bestimmungen und Satzungen auf Grund des wiedergefundenen Gesetzbuches mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu halten.

In Jer. 34 ist das Eigentümliche, dass die Jerusalemer, die den Vorschlag Zedekias annehmen und zur Ausführung bringen (V. 8ff.), die feierliche Zeremonie des Durchschreitens zwischen den Hälften eines zerlegten Kalbes vor Jahwe in seinem Tempel vornehmen. Damit schliessen sie natürlich keinen „Bund“ mit Jahwe, aber sie fühlen die Verpflichtung, eine so entscheidende Handlung gleichsam unter den Augen ihres Gottes durchzuführen, d.h. die *berit* wird als ein Stück des in Kraft stehenden Gottesverhältnisses angesehen. Dasselbe ist in 2. Kön. 23,3 in noch umfassenderem Masse der Fall: Zuerst nennt König Josia die Verpflichtung zum reinen Jahwedienst im kultischen wie im sozialen Leben; sodann bekennt sich das Volk, das er nach Jerusalem berufen hat, ebenfalls zu dieser Verpflichtung. Auch hier findet der Vorgang „vor Jahwe“ statt. Das Gemeinsame in beiden Begebenheiten besteht darin, dass Jahwes Gebot als eine das ganze Leben bestimmende Sache erscheint, in der das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Volk und Gott zum Ausdruck kommt. Die gleiche Sachlage finden wir in 2. Chron. 15,12. Was Kutsch zu 2. Kön. 23,3 bemerkt, dass „diese Selbstverpflichtung ihrer Intention nach einer Verpflichtung gegenüber Jahwe gleichkommt“<sup>6</sup>, wird auch für die anderen Stellen zutreffen.

Ganz ähnlich kann der Priester Jojada nach 2. Kön. 11,17 eine Selbstverpflichtung zwischen König, Volk und Jahwe in die Wege leiten, wobei wohl in zwei feierlichen Abkommen zuerst der König, dann das Volk sich Jahwe gegenüber verpflichten, dass sie von nun an wieder Jahwes Volk sein wollten, also eine *berit* von weittragender Bedeutung nach der vorherigen Einführung der Fremdreigion in Jerusalem. Das heisst aber, der Begriff *berit* erweist sich je nach Lage der Dinge nicht als starre unilaterale Verpflichtung, sondern als ausweitungsfähig.

Derselbe Tatbestand dürfte in Gen. 15,18 vorliegen. Unter den Heilszusagen an die Väter, die im Deuteronomium häufig erwähnt werden, findet sich als vielleicht wichtigste die Verleihung des heiligen Landes an Abraham in Gen. 15,18. Die dazu gehörige Erzählung, die wohl zu der jahwistischen Erzählungsschicht zu rechnen ist, lässt sich bis zu V. 7 zurückverfolgen, hat aber sicher eine jetzt in den unmittelbar

<sup>6</sup> Kutsch (A. 2), S. 96.

vorausgehenden Bericht eingebaute Einleitung gehabt, wie die Verse 1 und 2 durch ihren verletzten und nicht mehr ganz verständlichen Text verraten. Soviel lässt sich wohl noch aus ihm entnehmen, dass die mit V. 7 beginnende Verheissung auf eine Klage Abrahams Antwort gibt, in der die Sinnlosigkeit des Hin- und Herwanderns im fremden Land zum Ausdruck kam. Das darin liegende Irrewerden an der göttlichen Berufung zum Verlassen der Heimat soll durch das folgende Zeichen beschwichtigt werden. Dieses vollzieht sich in der Bekräftigung einer alles Bisherige übersteigenden Verheissung in der Form einer Selbstverfluchung, wie sie uns im Alten Testament nur noch in Jer. 34,18f. berichtet wird: Der zwischen den Stücken eines in zwei Hälften zerteilten Opfertieres Hindurchgehende will dadurch seine Bereitschaft bekunden, das Schicksal des Opfertieres selbst zu erleiden, falls er ein Versprechen oder einen Vertrag nicht einlöst. Dieser Vorgang feierlicher Selbstverpflichtung wird hier in einer ans Mythische streifenden Form auf Jahwe übertragen, der in der Erscheinung eines rauchenden Ofens und einer Feuerfackel, also in Feuer und Rauch, die bei einbrechender Nacht zwischen den Stücken der Opfertiere (es sind hier deren drei genannt) hindurchfahren, seine unmittelbare Gegenwart kund tut. Die damit verbundene und unwiderruflich gemachte Verheissung steckt die Grenzen des Landbesitzes der Abrahamskinder so weit, wie sie nur noch an zwei älteren Stellen des Alten Testaments vorkommen (2. Kön. 24,7 und Jer. 27,12) und nur zur Zeit der grössten Ausdehnung des Reiches Jsrael unter David Wirklichkeit wurden. In voller Absichtlichkeit wird die ursprünglich beschränkte Vorstellung des verheissenen Landes in Gen. 13,14f. durch die Landzusage Jahwes überboten. Indem das Geschenk des verheissenen Landes in einer über die Jahrhunderte wegschauenden Greifbarkeit ausgemalt wird, zielt auch hier die berit auf ein Dauerverhältnis zwischen Gott und Volk, in dem der menschliche Partner die übermenschliche Hoheit ebenso wie die reiche Güte seines Gottes immer neu erleben darf.

## 2.

Wenden wir uns nun von hier der Verwendung von berit als Bezeichnung der grundlegenden Gottesbeziehung Israels zu, wie sie in der *Sinai-perikope* an verschiedenen Stellen vorliegt. Entscheidende Bedeutung hat hier der Bericht von Ex. 24,1–8 über den Bundesschluss. Es ist von vornherein auffällig, wie hier die in Gen. 31,44ff. geschilderten Einzelakte bei der Herstellung der berit Jahwes mit Israel, wenn auch mit einigen charakteristischen Abweichungen, wieder begegnen. Dazu gehört die Aufrichtung von zwölf Malsteinen und einem Altar samt der Darbringung von Opfern durch junge Männer aus der Volksgemeinde. Besonders ausführlich wird uns der Blutritus beschrieben, nämlich das Besprengen des Altars mit der Hälfte des Opferblutes, während die andere Hälfte auf das Volk gesprengt wird. Während Jahwe das an den Altar gesprengte Blut zukommt, wird durch die Besprengung des Volkes die Blutsgemeinschaft zwischen Gott und Volk hergestellt, das festeste Band, durch das zwei Parteien zusammengeschlossen werden können. Der nächstliegende Vergleich aus der Religionsgeschichte liegt in dem altarabischen Brauch, dass die an einem Bundesschluss Beteiligten ihre Hände in das Blut von Opfertieren tauchen. Dagegen kann der Versuch, durch einen griechischen Brauch dieser Deutung der Blutbesprengung zu entgehen<sup>7</sup>, kaum überzeugen. Wohl tauchen nach Aischylos die Führer des argivischen Heeres, von dem das Strafgericht an Theben

<sup>7</sup> Ebd., S. 86f.

vollzogen werden soll, ihre Hände in das in einem Schilde gesammelte Blut des dargebrachten Opferstiers, um damit ihre gemeinsame Kampfentschlossenheit durch einen feierlichen Akt der Verpflichtung bis in den Tod zu bezeugen. Aber abgesehen davon, dass in der Heranziehung eines Brauches aus einem fremden Kulturkreis immer Vorsicht geboten ist, ist die Gesamtlage der hier Verpflichteten jeweils eine ganz verschiedene. So verführerisch es auch ist, hier die Selbstverpflichtung bei der grundlegenden berit in Israel aufzeigen zu können, so wird man doch dieser Versuchung widerstehen müssen, um die Handlung des Mose zunächst aus der von der Erwählung vorausgesetzten Lage zu verstehen. In dieser aber geht es um die Herstellung einer festen und unlösbaren Verbindung zwischen Gott und Volk, die gleichzeitig durch die Verlesung bestimmter Gottesworte und durch das vom Volk gegebene Versprechen des Gehorsams gegen den ihm hier entgegentretenden Gotteswillen ihre Prägung empfängt. Die Worte *sēpher habbērīt* und *dam habbērīt* bedürfen keiner besonderen Erklärung mehr, sie beziehen sich auf die gemeinte Sache, und diese ist nichts anderes als der Bund Jahwes mit Israel. Durch das Blut der berit werden die in den Bund Getretenen in sakramentaler Weise miteinander verbunden, das Buch der berit aber legt die Ordnungen des neuen Verhältnisses als dauernde Verpflichtung fest. Sowohl die arabische wie die griechische Parallele, in denen der Blutritus eine willentliche Selbstverpflichtung zu gemeinsamer Durchführung eines Unternehmens bedeutet, stehen in deutlich sichtbarem Gegensatz zu der Passivität, in der die israelitische Kultgemeinde verharret, als ihre Besprengung mit Opferblut durch Mose sie mit dem Gott verbindet, an dessen Altar die andere Hälfte des Blutes ausgegossen wird. Man kann natürlich sagen, dass dabei von Gott durch seinen Vertreter Mose eine Verpflichtung auf das Volk gelegt wird. Aber sowohl die ausdrückliche Bejahung dieser Verpflichtung wie die sakrale Verbindung zwischen den Bundschliessenden lassen kaum eine andere Deutung zu als die einer eigentlichen Bundschliessung. Diese wird allerdings nicht von gleichberechtigten Partnern vollzogen, sondern stellt durch die so stark geschilderten Gottesschrecken in der Sinaiperikope einen weit überlegenen Herrn des Bundes vor Augen und erinnert so an die Herstellung einer vertraglichen Verbindung zwischen Herrscher und Untertanen. Das Verhältnis des Gebieters zu den ihm Untergebenen gilt ja von den altorientalischen feierlichen Bundesschlüssen bis zu den römischen *foedera*, da die zu *socii* erhobenen Völkerschaften sehr verschiedene Rechte zugestanden bekamen, wobei aber die souveräne Stellung des römischen Staates immer gewahrt blieb.

Welche Gottesgebote den Verpflichtungscharakter des Bundes bestimmten, ist infolge der stark eingreifenden redaktionellen Bearbeitung der ganzen Perikope verdunkelt worden. In Deut. 5 werden sie ausdrücklich auf den Dekalog bezogen, während im Exodusbericht dessen Gebote nur mündlich mitgeteilt und durch ein schriftliches Gesetz, vielleicht das sog. Bundesbuch (Ex. 20,22–23,19), in den Hintergrund gedrängt sind. In Ex. 24,9–11 aber finden wir zweifellos die Schilderung einer Mahlgemeinschaft, wie sie im Zusammenhang mit dem Opfer ihre Stelle hatte. Das Essen der 70 Ältesten in der Gegenwart des Gottes Israel, den sie schauen dürfen, spiegelt den Brauch wieder, durch den die Untertanen eines Herrschers, der einen besonderen Platz über ihnen einnimmt, ihre Gemeinschaft mit ihm besiegeln. Dass Gottes Teilnahme am Mahl nicht anders geschildert wird als durch die Betonung seiner Anwesenheit, ist doch wohl durch seine einzigartige Hoheit gefordert. Dabei weist die ganz archaische Art der Schilderung, die in der deuteronomischen Epoche unmöglich wäre, auf recht alte Zeit zurück und widerrät eine späte Datierung der Erzählung.

Ex. 34,28 sind die "Worte der berit" nach dem Kontext in 34,27 diejenigen Worte, auf Grund deren Jahwe eine berit mit Mose und mit Israel bestimmt hat. Die Glosse dazu: "die 10 Worte" in 34,28, meint nach dem Sprachgebrauch des Deuteronomiums den Dekalog und ist ungezwungen nur auf das vorausgehende "dibrē habbērīt" zu beziehen. Dass im Deuteronomium berit auch zur Umschreibung des Dekalogs dienen kann, zeigt die Neigung, auf eine schon immer bekannte Spezialbedeutung des Wortes berit zurückzugreifen, die aber dem Exodustext einen verengten Sinn gibt. Ex. 34,28 stimmt vielmehr dem Sinn nach mit sēpher habbērīt in 24,7 überein und wird, wie Ex. 34 als Ganzes, als ein Rest der jahwistischen Erzählung von der Bundschliessung zu verstehen sein.

Dass berit einmal das Gottesverhältnis selbst, dann aber auch die dieses Verhältnis bestimmenden Verpflichtungen bezeichnet, ist eine Freiheit, die in der Antike öfter anzutreffen ist. Im Arabischen bedeutet 'ahd sowohl "Verpflichtung, Eid" wie "Vertrag, Pakt, Bündnis". Das dazugehörige Verbum im VI. Stamm kann entsprechend sowohl "eine Verpflichtung abschliessen" bezeichnen wie "einen Pakt machen" oder gar "sich gegenseitig verpflichten". Dem entsprechend finden wir im Griechischen hōrkos, hōrkion sowohl im Sinne von "Eid" und "Schwur" wie von "Vertrag, Bündnis" gebraucht. Und hōrkion kann demnach, wenn mit fēmnēin verbunden, dazu dienen, die Vollziehung eines feierlichen Vertrags oder Bundes durch Schlachtung eines Opfertieres anzuzeigen. Ähnlich kennt das Lateinische das Wort sacramentum sowohl als "feierliche Verpflichtung", "Fahneneid" wie als "Kriegsdienst". Sacramentum dicere heisst "den Fahneneid leisten", teneri sacramento dagegen "zum Kriegsdienst eidlich verpflichtet sein". Von da aus lässt sich also nicht behaupten: "Wenn das Bewahren der berit die Vorbedingung für das (neue) Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volk Israel ist, dann kann mit der berit nicht das Verhältnis selbst gemeint sein"<sup>8</sup>. Diese logische Schlussfolgerung aus der linguistischen Beobachtung eines oft zu belegenden Wortsinns ist für die dauernde Festlegung dieses Sinnes in den alten Sprachen nicht zu gebrauchen. Der antike Mensch ordnet offenbar seine Begriffe nicht in logischer Strenge, sondern liebt die breite Ausfächerung einer Wortbedeutung und behält sie gegenwärtig, um sie so den verschiedensten Möglichkeiten anzupassen. Er wird dadurch den vielfachen Verflechtungen des menschlichen Handelns sicher besser gerecht, auch wenn er die genaue Deutung des Wortes nicht bei jedem Vorkommen mit Sicherheit festlegen kann. Man darf vielleicht sagen, sein Umweltgefühl ist ein anderes, umfassenderes als das unsere, das die eindeutige Bezeichnung gern mit logischer Folgerichtigkeit herausarbeitet.

Die gleiche Ausfächerung wie in der Sinaiperikope zeigt sich in Ex. 19,3b–8, einem Abschnitt, der durch die eigenständige Verwendung der Bezeichnungen für Israel als Bundesvolk wie sēgullāh, mamlaekaet kohānīm und gōj qādōš auffällt. Diese Namen erscheinen aber durchaus nicht als antiquarische Sammlung später, nicht gerade häufig verwendeter Begriffe, sondern als eigentümlich geprägte Charakterisierungen des erwählten Volkes, die, wie Wildberger in eingehender Untersuchung ausgeführt hat, einer kultischen Begehung entstammen dürften<sup>9</sup>.

Von den eigenartigen Bezeichnungen Israels nimmt die zweite, des königlichen Priestertums, eine Sonderstellung ein, über deren Bedeutung bisher keine einheitliche Auffassung erzielt werden konnte. Die erste und dritte dagegen kommen auch im Deut. (7,6; 14,2; 26,18) vor, sind aber dort mit spezifisch deuteronomistischer Prägung versehen, so dass die in Ex. 19 mitgeteilte Erwählungsproklamation mit Sicherheit als vordeuteronomisch angesehen werden muss. Was Bewahren oder Halten des Bundes bedeutet, kommt hier in klassischer Einfachheit zum Ausdruck: Es ist die von Jahwe gewährte Stellung des Volkes als sein Sondereigentum, das in die unantastbare Heiligkeit seines Gottes hineingenommen ist. So verstanden kann diese kultische Bundesfeier als

<sup>8</sup> Kutsch (A. 2), S. 78 und ebenso nachdrücklich S. 148.

<sup>9</sup> H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (1960).



Ausdruck der formbildenden Kraft des Sinaibundes verstanden werden, die in einem Kultort des heiligen Landes die Erinnerung an Israels Berufung immer wieder lebendig werden liess. Ihre vordeuteronomische Entstehung ist durch die Wiederaufnahme ihrer Hauptbegriffe aus V. 5, unter Angleichung derselben an den deuteronomischen Sprachgebrauch, gesichert.

Auch an anderen Stellen wirkt die Bundesvorstellung der Sinaiperikope nach. So wird die *bērīt 'ōlām* von 2. Sam. 23,5 als ein auf die Länge der Zeiten geltender Bund angesehen werden müssen, den das Davidshaus sein Eigen nennt. Es handelt sich nicht um eine Selbstverpflichtung Jahwes oder eine Verpflichtung Davids durch ihn, sondern um eine durch den Weltlenker begründete und geschützte Heilswirklichkeit, die den Mächten der Zerstörung trotzen kann.

Auch das Verständnis von Ps. 50,5 als Anrede an die Glieder der Kultgemeinde, die als *korētē bēritī 'ālē-zābah*, d.h. Leute, "die" immer wieder, d.h. bei jedem Bundesfest, "den Bund mit mir beim Opfer schliessen", liegt zweifellos näher als die ausserordentlich mühsame Deutung auf die "berit-Festsetzer beim Opfer"<sup>10</sup>. Denn das würde darauf hinauslaufen, dass die Angeredeten den Willen oder die Verpflichtung Jahwes festzusetzen imstande sind, während doch Jahwe allein dazu berechtigt und fähig ist. Auch wenn man unter berit hier nicht den Willen Jahwes, sondern die Selbstverpflichtung der Kultteilnehmer ihm gegenüber verstehen will, so würde dadurch der folgende Gedankengang des Psalms unklar, bei dem es doch um die Erschütterung des guten Gewissens der Opfernden geht, die auf Grund des ihnen geschenkten Bundes und ihres reichlichen Opfers den Gotteswillen im Zusammenleben der Gemeinde ungestraft missachten zu können glauben.

So dürfte auch Ps. 89, der wohl noch in die Königszeit gehört, in den Versen 4, 29, 35, 40 die berit als den Bund verstehen, auf Grund dessen der Davidide berechtigt ist, die Treue Gottes zu seiner Zusage in jeder Notlage in Anspruch zu nehmen. Es ist das Bestehen dieses besonderen Gnadenverhältnisses, das dem ganzen Volk die Gewissheit verleiht, allen Gefahren trotzen zu können.

Die Erinnerung an die immer wiederkehrende kultische Feier des Jahwebundes steht auch hinter Ps. 81, wo zu einem nach alter Ordnung zu feiernden Feste aufgerufen wird. Ähnlich wie in Ps. 50 wird die feiernde Gemeinde vor eine prophetische Gerichtsrede gestellt (V. 7–11), die die Beziehungen zum Typus deuteronomischer Predigt deutlich erkennen lässt (vgl. Deut. 4,1; 5,1; 6,4; 9,1). Der starke Hinweis auf den Gott, der aus dem Donnergewölk antwortete und in Meriba von den Ungläubigen versucht wurde, stellt das erste Gebot des Dekalogs mit seinem Anspruch auf die alleinige Geltung des rettenden Gotteswillens in den Mittelpunkt und spricht Israel auf seine Bewährung in der Geschichte hin an. Die Rettung aus der ägyptischen Knechtschaft sollte einen von Vertrauen erfüllten Gehorsam hervorrufen, ohne den das von Gefahren bedrohte Volk vergebens auf Gottes Hilfe hofft.

### 3.

Da die deuteronomische Bewegung kein anderes Mittel zur Rettung des durch den Synkretismus des 7. Jahrhunderts verwilderten Volkes sah, als es wieder in das alte Gemeinschaftsverhältnis mit Jahwe zurückzuführen, so ist der häufige Gebrauch des Wortes berit im *Deuteronomium* das zu Erwartende. In der Tat ist berit in der Bedeutung

<sup>10</sup> Kutsch (A. 2), S. 145.

des Bundesverhältnisses an einer ganzen Anzahl von Stellen im alten Sinne gebraucht; es sei dafür auf 4,23.31; 5,2f.; 7,9.12; 8,18; 17,2; 21,8; 28,69; 29,8.11 hingewiesen. Dabei wird mehrfach des Bundes mit den Vätern gedacht (7,12; 8,18). Auch die Verstärkung der berit durch ihre Verbindung mit *ḥaesaed*, der Liebestreue (7,9.12), oder mit *‘ālāh*, dem eidlichen Vertrag (29,11), ist anzutreffen.

Dieser bei unvoreingenommenem Lesen selbstverständlichen Erwähnung der berit in ihrem Vollsinn tritt aber nun eine sehr bestimmte Beziehung auf das Gesetz zur Seite. So wird sie direkt auf die 10 Worte bezogen (4,13) oder mit den zwei steinernen Tafeln in Verbindung gebracht (9,9; 11,15). Auch wenn sie mit der Lade als dem Ort ihrer Aufbewahrung zusammengestellt wird, so kann sie nur als Bundesgesetz verstanden werden (10,8, vgl. 1. Kön. 8,21; 31,9.25). Eine Gleichsetzung mit *torāh* scheint in 29,28 beabsichtigt, wie auch nach 29,20 die *torāh* als der Ort genannt wird, wo die Bundesflüche zu finden sind. Schon in diesem Sprachgebrauch zeigt sich also, dass die verpflichtende Kraft der berit für die Väter dieses Gesetzes sehr stark in den Vordergrund tritt.

Dafür lassen sich zwei Gründe namhaft machen. Einmal ein Realgrund: Das deuteronomische Gesetz wird in einer Zeit in Kraft erklärt, in der sich die synkretistische Vermischung mit dem Heidentum unter der langen Regierung des Manasse so tief in das Volk eingefressen hatte, dass alles darauf ankam, die Ausschliesslichkeit der Verehrung Jahwes und die damit verbundenen Lebensordnungen als die wichtigste Bedingung für eine Erneuerung des Volkslebens so tief wie möglich einzuprägen. Hier gewannen gegenüber allem leichtfertigen Vertrauen auf das Bundesverhältnis zu Gott die Grundgesetze, auf denen der Bund beruhte, entscheidende Wichtigkeit und mussten immer neu hervorgehoben werden. Dazu aber kommt ein formeller Grund: Die Erweiterung der berit aus einer einmaligen Verpflichtung zu einem Gesamtverhältnis zu Gott erleichterte das Zurückgreifen auf die ursprüngliche Bedeutung und liess die berit auch als Bundesgesetz oder noch konkreter als Zusammenfassung der 10 Gebote zum Ausdruck der Bundesforderung gebrauchen. Die Worte der berit als die Worte der torah oder als die Flüche, die den Bundbrüchigen treffen, werden dem Sprachgebrauch geläufig. So kommt es zur Anwendung der berit als zusammenfassender Verpflichtungsformel, die der gegenwärtigen Generation ebenso greifbar nahe ist wie ihren Vätern (5,2f.). Sie verlangt eine in der Gegenwart zu vollziehende Entscheidung zwischen Segen und Fluch, die in dem Nachtrag von Kp. 28 in besonderer Breite dargestellt werden. Im übrigen bleibt der Begriff berit meist ohne Hinweis auf einen bestimmten Inhalt. Wo ein solcher genannt wird, wie in 17,2, bezieht er sich auf das Verbot der Verehrung fremder Götter, also auf die selbstverständliche Folgerung aus dem Bestehen eines verpflichtenden Bundes, wie sie auch in 2. Kön. 17,15ff. vorausgesetzt wird. Der Verzicht auf die Hervorhebung einer einzelnen Gnadengabe erhöht jedenfalls die zentrale Bedeutung der berit als des grundlegenden Geschenks der göttlichen Gnade, die Israel seine Sonderstellung verleiht.

Nun besitzen wir allerdings in Deut. 26,16–19 eine sehr interessante Ausführung über die gegenseitige Verpflichtung Israels und Jahwes, die aber offenbar nicht mehr an ihrer ursprünglichen Stelle steht. Denn nach dem Wortlaut handelt es sich dabei um den Text einer kultischen Begehung, bei der ein beauftragter Sprecher, vermutlich der Priester oder Mose selbst, die gegenseitigen Erklärungen von Jahwe und Israel bezüglich ihrer für beide gültigen Verpflichtung verkündigt, worauf eigentlich die Zustimmung des Volkes folgen sollte, also eine ähnliche Situation, wie sie uns in Ex. 19,3ff. entgegentritt. Hier wird von einer Erklärung Jahwes gesprochen, dass er Israels Gott sein wolle, sodann von einer Erklärung Israels, dass es Jahwe als Eigentumsvolk angehören wolle. Der erzählende



Rahmen ist offenbar weggefallen. Man würde ihn wohl in ähnlicher Form wie 28,69 und 29,1 sich vorzustellen haben, wo von der Bundschliessung des Mose im Lande Moab erzählt wird. In 31,9–13 wird uns als von Mose erlassene Verpflichtung berichtet, dass man in jedem siebten Jahr das Bundesgesetz vorlesen solle, um dem Volk die Lebensordnungen des Bundes neu einzuschärfen. Vermutlich gehört 26,16ff., das noch einige Auffüllungen erlebt hat, in einen solchen Anlass hinein.

Eine gute Ergänzung der Aussagen des Deuteronomiums bietet die Verkündigung des Propheten *Jeremia*, die in die gleiche Epoche fällt. Hier ist vor allem Kap. 11 wichtig, das die schwere Anklage gegen das Volk richtet, man könne zwar die Zustimmung zum Gottesbund auf allen Strassen Jerusalems hören, in Wirklichkeit aber bestehe eine geheime Verschwörung, unter dem Deckmantel der laut verkündigten Bundestreue den Verrat an Jahwe durch den Dienst fremder Götter fortzusetzen, wie es schon die Väter getan hätten. Diese prophetische Kritik verdichtet sich schliesslich zu der Verkündigung, dass Jahwe den bisherigen Bund mit seinem Volk aufheben wolle, da seine Mahnung: “Hört auf meine Stimme und tut nach allem, was ich euch gebiete, so sollt ihr mein Volk sein und ich will euer Gott sein” (11,4) in den Wind geschlagen werde, um den alten Fremdgötterdienst fortzusetzen. Die dabei verkündigte sog. Bundesformel “ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein” kehrt dann bei Jeremia so häufig wieder, dass sie als allgemein bekannte kurze Bestimmung des Gottesverhältnisses Israels angesehen werden kann (7,23; 24,7; 31,1.33; 32,28). Um so stärker hebt sich davon die erbarmungslose Gerichtspredigt ab, die die Wirksamkeit des Propheten in seinem Volk begleitet. Und doch sieht er einen Rest übrig bleiben, dem Jahwe aufs neue seine Liebe zuwenden wird (31,7), um ihn in einem neuen Bund aufzunehmen (31,31ff.). Hier wird das Versagen des alten Bundes aufgehoben sein, der die Schwäche des Menschenherzens durch eine heteronome Verpflichtung nicht überwinden konnte; die rettungslose Verderbnis des Menschengeschlechts soll durch eine innere Wandlung seines Wesens ausgeschlossen werden, kraft derer nun der Bundeswille Gottes in völliger Hingabe erfüllt wird und die Bundesformel von Israels Gott und seinem Volk zu einer das ganze Leben durchwirkenden und erneuernden Tatsache wird. Es dürfte schwer sein, dabei eine Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk in Frage zu stellen. Der Inhalt des Bundes bleibt ja derselbe, nämlich die torah Jahwes, die dem ganzen Volksleben sein Ziel gibt. Auf seiten Jahwes allerdings ändert sich die Beziehung: Musste er sich dem bundbrüchigen Volk gegenüber “als Herr erweisen” (31,32), d.h. seine Strafgewalt fühlen lassen, so wird er durch die Änderung der Gesinnung bei seinen Erwählten sich nun ganz als der zu Israel sich bekennende Gott zeigen können. Damit kann er nun auch seinerseits die von ihm in das Bundesverhältnis gelegte Segnung zu alles umfassender Wirklichkeit erheben, die sich vor allem in völliger Vergebung der ganzen Schuld zeigen wird (31,34). Mit dem Wort “Verpflichtung” ist jedenfalls nicht der ganze Umfang des Bundes auszuleuchten. Denn es bleibt ja immer bestehen, dass Jahwes Handeln nicht einer einmal festgesetzten Verpflichtung gleichgesetzt werden kann, sondern Gottes reine, durch nichts zu begründende Gnade bedeutet. So bringt das enggefasste Wort “Verpflichtung” einen fremden, juristischen Ton in die gegenseitige Beziehung von Gott und Volk. Der Bund ist und bleibt ein Gnadenverhältnis und gibt gerade so dem Handeln der miteinander Verbundenen die volle Lebendigkeit. Denn unmittelbar verknüpft damit ist ja das neue Erkennen des göttlichen Wesens, das zwar nicht “automatisch”<sup>11</sup>, aber durch neue Liebeskraft den Willen des Bundesgottes erfüllt.

<sup>11</sup> Kutsch (A. 2), S. 145.

Hier darf wohl ohne falsche Harmonisierung Ez. 36,26 herangezogen werden, wo die Erfüllung des Volkes mit dem Geist Jahwes eine innere Wandlung in dem aus dem Exil heimkehrenden Volk vollzieht. Es geht also bei beiden Propheten um einen Lebensprozess, nicht um einen besser konstruierten und darum reibungslos sich vollziehenden Mechanismus des Gottesdienstes. Darum bekommt auch die Bundesformel, ob sie nun, wie bei Jeremia, in 3. Person oder, wie bei Ezechiel, in 2. Person angewendet wird, mit Recht ihren Platz als der unmittelbarste Ausdruck eines Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch.

Kann das dadurch in Frage gestellt werden, dass von einem Bewahren der berit die Rede ist, durch das erst die Voraussetzung geschaffen wird, dass die Würde des Eigentumsvolkes Jahwes Bestand hat? Das wäre nur möglich, wenn ein sittliches Vertrauensverhältnis bestehen könnte, ohne sich im Leben und Tun seiner Teilhaber auszuwirken. Die Versuchung zu einem solchen Missbrauch ist es gerade, die von den Propheten aufs schärfste bekämpft wird. Die Würde des Eigentumsvolkes Jahwes ist nicht eine Vorzugsstellung, die den Menschen in die freie Willkür seiner Selbstbestimmung entlässt. Sie entfaltet nur dort ihre innere Kraft und Lebendigkeit, wo das Wesen des Bundesgottes sich im praktischen Verhalten des von ihm erwählten Volkes als der richtunggebende Faktor erweist. Das aber kann als das Bewahren oder Tun des Bundes bezeichnet werden. Nur wenn der selbstsüchtige Eigenwille vor dem göttlichen Liebeswillen das Feld räumt, kann das Eigentumsverhältnis Israels die das ganze Leben bestimmende Wirklichkeit werden.

Das wird von *Deuterocesaja* dadurch in eigentümlicher Weise bestätigt, dass er die berit an die Person des Gottesknechts bindet, durch den Jahwe das aus dem Exil geführte Volk besonders eng mit sich zusammenschliesst. An zwei Stellen nämlich erscheint dieser zur Aufrichtung des göttlichen Heilswillens in Israel wie bei den Völkern bestimmte Erretter als "Bundesträger oder -mittler für das Volk" (bērīt'am), nämlich in 42,6 und 49,8. Diese Übersetzung, die die unzähligen Künsteleien bei der Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks überflüssig macht, aber freilich auch den Gottesknecht von Israel unterscheidet, ist neuerdings wieder von J. J. Stamm vertreten worden<sup>12</sup>. Als der bleibende Heilsmittler für Israel verwirklicht er in seinem stellvertretenden Gehorsam bis in den Tod die enge Lebensverbindung des begnadigten Volkes mit seinem Gott, durch die zugleich das Heil Gottes für die Völker bis an der Welt Ende verbürgt wird. Gnade und Friedensbund (man beachte diese Gleichsetzung) sind dadurch für immer dem Gottesvolk gesichert (Jes. 54,10), die unverbrüchlichen Gnadenzusagen an David als den grossen Gotteszeugen werden nun durch die Verkündigung eines verherrlichten Israel unwider-rufliche Wirklichkeit (Jes. 55,3f.). Dass diese Erneuerung der göttlichen berit mit seinem Volke nicht von fern an eine Gleichberechtigung der beiden Bundespartner denkt, sollte eigentlich nicht besonders hervorgehoben werden müssen. Das foedus iniquum war dem antiken Denken im Blick auf die oft rasch veränderte politische Lage von alters her geläufig. Ein sehr bezeichnendes Beispiel dafür hat M. Weinfeld angeführt<sup>13</sup>. Es sind die sog. Dienstanweisungen des hethitischen Reiches, die für verschiedene Kategorien von Beamten bestimmt sind und als išhiul "Bund" bezeichnet werden. Durch einen begleitenden Eid in Gültigkeit gesetzt bewegen sie sich in dialogischer Form, die den Befehl des Vorgesetzten an die ihm Untergeordneten als Anrede bringt, auf die die

<sup>12</sup> J. J. Stamm, Berīt 'am bei Deuterocesaja: Probleme biblischer Theologie, G. von Rad zum 70. Geburtstag (1971), 510–524, S. 516ff.

<sup>13</sup> M. Weinfeld, bērīt: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 1 (1973), Sp. 783.

Angeredeten in der 1.P.pl., "Wir werden halten", die Antwort geben. Hier kommt die Gegenseitigkeit der Verpflichtung innerhalb des Bundes ganz deutlich zum Ausdruck.

Die Bedenklichkeit des Ausdrucks "Bund" liegt dort, wo seine Herkunft aus der juristischen Sprache nicht beachtet wird. Die Gefahr, daraus eine Verpflichtung Jahwes zur Erneuerung seines Bundes herzuleiten, konnte sich immer damit verbinden. Am entschiedensten ist diese Gefahr vom Propheten *Ezechiel* abgewehrt worden, wenn er den neuen Gnadenerweis Jahwes an das im Exil lebende Israel als göttliche Selbstheiligung beschreibt, die nichts mit einem Erlass der vielleicht doch zu harten Bestrafung des Abfalls und ebensowenig mit einer Gefühlsgebundenheit Jahwes an seine Erwählten zu tun hat, sondern den entweihten Gottesnamen heiligen soll (Ez. 36,20–23). Es ist von hier aus verständlich, dass Kutsch statt von einer Bundesformel lieber von einer Zugehörigkeitsformel sprechen will<sup>14</sup>. Aber abgesehen davon, dass dieses Wort ein wenig an Kanzleistil erinnert, zweifle ich sehr, ob die Gefahren, die sich an das Wort "Bund" in der Sprache des biblischen Glaubens heften könnten, beseitigt wären. Denn diese Gefahren werden aus der ganzen Art des menschlichen Wesens immer wieder entstehen. Ihnen stehen die grossen Heilsinhalte, die sich an das Wort "Bund" heften, gegenüber. Mit diesem Wort fühlt sich der Glaube immer wieder an die Worte "binden, verbunden sein" erinnert und freut sich des unzerreissbaren "Bandes" zwischen dem göttlichen Herrn und seinen sündigen Geschöpfen. Dazu ist dieses Wort durch seinen Übergang in das Neue Testament zu einer steten Erinnerung an die alttestamentliche Heilsgeschichte geworden, in die wir durch Christus hineingestellt sind. Wir wissen ja alle um die Gefahren, die durch das Eindringen fremder Begriffe in die Sprache der Bibel entstehen. Liegen sie doch auch bei anderen Worten wie z.B. bei *šēdāqāh* in ganz ähnlicher Weise vor. Dass uns das zu einem wachen Bewusstsein unserer immer neuen Pflicht des Durchdenkens der biblischen Begriffe anleitet, wird uns stets gegenwärtig bleiben müssen.

Eine Parallele zu der mehrfachen Bedeutung von *berit* im Deuteronomium liefert die Verwendung des gleichen Wortes in der *Priesterschrift* des Pentateuchs. Hier tritt es zunächst am Schluss der Sintflutgeschichte in Gen. 17,8–17 auf. Gott errichtet eine *berit* mit Noah und seinen Nachkommen und mit allen lebendigen Wesen, die mit ihnen aus der Sintflut gerettet worden sind. Es geht also bei dieser *berit* nicht nur um die Menschen, sondern ebenso um die Tiere. Noch bedeutsamer ist, dass diese *berit* keine bekennende Aneignung von seiten der irdischen Partner verlangt, sondern sie nur als die Empfänger eines von dem allmächtigen Gott festgesetzten Daseinsverhältnisses betrachtet. Sie verleiht dem Menschen erweiterte Herrschaftsrechte über die Tiere, nimmt aber das Blut von jeder menschlichen Nutzung aus (V. 4). Sie gibt ferner dem Menschenleben besonderen Schutz: Es ist unantastbar, und seine Vernichtung durch Vergiessen seines Blutes kann nicht anders als durch die Todesstrafe gesühnt werden. So ist nach der Zerrüttung vor der Flut die Menschheit samt der Tierwelt ausdrücklich wieder unter das göttliche Herrschaftsrecht gestellt. Hier kann man nun mit Recht fragen, ob die *berit* als ein Bund zu verstehen ist. Die Passivität, mit der die göttliche Entscheidung von den durch sie Betroffenen aufgenommen wird, lässt eher an das Zurückgreifen auf die alte Bedeutung der *berit* als göttliche Bestimmung oder Verpflichtung denken, durch die eine neue Lebensordnung aufgerichtet wird. Beachtet man ausserdem, dass die Verbürgung des neuen Zustandes durch ein besonderes Zeichen zwar die Zuverlässigkeit der göttlichen Entscheidung für die davon Bestimmten versichern soll, dass aber eine bekennende Aneignung von seiten der irdischen Empfänger der neuen Ordnung nicht verlangt wird, so

<sup>14</sup> Kutsch (A. 2), S. 146ff.

ist diese berit offenbar nicht als ein eigentlicher Bund zu bezeichnen, sondern als Festsetzung der Stabilität der Naturordnungen, die eine neue Entwicklung des Lebens und der Geschichte möglich macht.

Davon hebt sich die berit des Abraham, von der die Priesterschrift in Gen. 17 berichtet, deutlich ab. Das Kapitel lässt zwar durch verschiedene Wiederholungen deutlich ein allmähliches Anwachsen des Stoffes bemerken, macht aber in der Hauptsache, im Abschluss einer berit mit Abraham, die Bedeutung dieses Wortes als einer auf Gegenseitigkeit berechneten Abmachung, durch die der Patriarch in ein neues Gottesverhältnis hineingenommen wird, unverkennbar. Gleich im ersten Vers ist die Betonung der inneren Teilnahme des Empfängers der göttlichen Gabe deutlich zum Ausdruck gebracht, indem die aufrichtige und unbeschränkte Hingabe Abrahams an seinen göttlichen Herrn als eine Grundvoraussetzung betont wird. Sodann wird die Bedeutung der ungeheuren Mehrung des Geschlechts des so Begnadigten (V. 2 und 7) zwar ebenso wie in 15,5f. als Gabe des Bundes hervorgehoben und dazu die Verheissung des Landbesitzes auf ewige Zeiten hinzugefügt (V. 8). Aber die Innenseite des neuen Verhältnisses zwischen dem Patriarchen und seinem Gott wird beide Male mit besonderem Nachdruck hervorgehoben: Der solche Gaben verheissende Herr des Bundes will in besonderer Weise der Gott dieses Geschlechts sein, der in enger innerer Gemeinschaft mit ihm steht. Und so wird denn auch von Abraham eine Stellungnahme zu der göttlichen Verheissung gefordert, durch die er sich zu der Aneignung dieser Heilsoffenbarung bekennt: Durch ein besonderes Zeichen sollen er und alle männlichen Glieder seiner Sippe die Bereitwilligkeit zu dem neuen Gemeinschaftsbekenntnis bekräftigen. Es ist die Beschneidung, die von nun an von jedem einzelnen Glied des erwählten Volkes als das Bundeszeichen angenommen werden soll, um es beständig an die Ausschliesslichkeit seines Verhältnisses zu dem Gott Abrahams zu erinnern. So ist durch diese berit ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch geschaffen, das uns auch den priesterlichen Schriftsteller als den Teilhaber an der bisher von uns verfolgten berit-Auffassung zeigt. Es ist nur folgerichtig, wenn die besondere Bitte Abrahams um Erhaltung Ismaels in der schenkenden Gnade Gottes (V. 18) zwar teilweise durch die Verheissung äusserer Segnung auch dieses Sohnes erhört wird, aber in aller Schärfe das Bundesverhältnis als alleiniger Besitz Isaaks gewahrt bleibt.

Dass daneben in einzelnen Stücken des Priestergesetzes berit als Verpflichtung oder Gesetz für alle Zeiten erklärt wird, zeigt die dem Bewusstsein stets gegenwärtige doppelte Bedeutung von berit. Sie ist z.T. dadurch bestimmt, dass der priesterliche Verfasser keinen Mosebund kennt; die Vorgänge am Sinai werden nicht als selbständige Bundschliessung, sondern als Erneuerung und Ausgestaltung des Abrahambundes beurteilt. Wenn einzelne Ordnungen des durch Mose neu geprägten Gottesverhältnisses als ewig gültige berit bezeichnet werden wie der Sabbat (Ex. 31,16f.) und die regelmässige Darbringung der Schaubrote (Lev. 24,8), so ist damit die engere Bedeutung des Wortes im Sinne der Verpflichtung wieder eingeführt. Nach priesterlicher Auffassung ist damit der für Israels Geschichte entscheidende Gottesbund noch vor dem ausführlichen Zeremonialgesetz abgeschlossen, was ein starkes Bewusstsein um den wesentlich religiösen Charakter der berit verrät: Sie hat nicht die frommen Leistungen der Menschen zum Zweck, sondern will eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch stiften. Der Abrahambund wird damit zu einer Art von Sakrament, durch das Gott das Einheitsband zwischen ihm und seinem Volk verbürgt, also ein Gnadenverhältnis, kein Rechtsverhältnis. "Ich will euer Gott sein" (Gen. 17,7b), das ist der Hauptinhalt des Bundes.

Wenn man diese wechselnden Bedeutungsinhalte des Wortes *berit* bei dem Deuteronomisten wie bei dem priesterlichen Schriftsteller sich vergegenwärtigt, so ist der an den Anfang unserer Untersuchung gestellte Satz, dass die Übersetzung von *berit* mit *Bund* ein Notbehelf sei, wohl begreiflich. Er erhält aber eine neue Verstärkung durch die Beobachtungen von Kutsch, auch wenn wir seinen Folgerungen teilweise nicht folgen konnten. Es zeigte sich vielmehr, dass der Vieldeutigkeit von *berit* ein sprachgeschichtlicher Vorgang zugrundeliegt, der einem ursprünglich eindeutigen Begriff durch *allmähliche Erweiterung* seines Inhalts die Eignung zur Umschreibung verschiedener Möglichkeiten verlieh, die allerdings nur durch genaue Beachtung des jeweiligen Kontextes festgestellt werden können. So lehren uns die neuen kritischen Untersuchungen zwar nicht, die Übersetzung von *berit* mit *Bund* als falsche Wiedergabe des eigentlichen Sinnes der Vokabel zu erkennen und auszumerzen, wohl aber den Wechsel ihrer Bedeutung schärfer ins Auge zu fassen und als Folge eines allmählich erweiterten Inhalts des vielgebrauchten Wortes zu begreifen.

Walther Eichrodt, Basel