

Joachim J. Krause*

Individualisierung des Bundesbruchs? Die neuere Deutung von Gen 17,14 im Licht der Vergleichsbelege

DOI 10.1515/zaw-2017-0011

1 Der priesterliche Gnadensbund und die Individualisierung seines Bruchs: Der Problemhorizont

Es gehört zu den wesentlichen Zügen der priesterlichen Konzeption des Bundes, wie sie in Gen 17 entfaltet wird, dass am Anfang steht, was Jhwh tut: Er gewährt Abraham – und mit ihm »Israel«, das in Person des Ahnvaters bereits vor ihm steht – seinen Bund: *Ich, sieh' hier, mein Bund mit dir* (V. 4a). Erst auf die durch die Zusagen von Mehrung, Land und Gottsein Jhwhs für Abraham und seine Nachkommen gefüllte Verheißung in V. 4–8 folgt, gleichsam als zweites Wort, das Gebot in V. 9–14: *Du aber, bewahre meinen Bund* (V. 9a). Konkrete Gestalt soll die Bewahrung des Bundes in der Beschneidung gewinnen. Sie ist die Antwort, mit der Abraham und die Seinen Jhwhs Zuwendung entsprechen können, der »Akt [...] des Bekenntnisses zu der Heilsoffenbarung Gottes und das Zeichen ihrer Annahme«. ¹ So ist es nur konsequent, dass die Nichtbeachtung des Beschneidungsgebots als »Bruch« des Bundes bezeichnet wird: *Jene Person soll aus ihrer Sippe ausgerottet werden; meinen Bund hat sie gebrochen* (V. 14). Dem Tatbestand entsprechend wird dies mit Blick auf den Einzelnen geregelt; ihm gilt die *karet*-Sanktion: וּנְכַרְתָּהּ הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת מֵעַמִּיּהּ.

¹ So mit Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁹1972), 157. S. ferner Ders., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, EETH 1/1 (München: Chr. Kaiser, ⁴1962), 148, vgl. zuletzt etwa Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, GAT 6 (Göttingen/Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 250; 314 (»Bekenntniszeichen« bzw. »Bekenntnisakt«). Aufgrund der Anweisung, sie regulär am achten Tag vorzunehmen (V. 12a), fungiert die Beschneidung des Sohnes zunächst und vor allem als Bekenntniszeichen des Vaters; vgl. Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984), 422.

Anmerkung: Mein Dank gilt Walter Groß (Tübingen), der so freundlich war, das im Folgenden entfaltete Argument mit mir zu diskutieren.

***Kontakt:** Joachim J. Krause, Eberhard Karls Universität Tübingen / Deutschland, joachim.krause@uni-tuebingen.de

»Damit verschiebt die Priesterschrift«, so die suggestive Deutung von Gen 17,14 durch Hermann-Josef Stipp, »den Bundesbruch samt seiner Folgen in die individuelle Sphäre, während auf kollektiver Ebene keine Katastrophe des Gottesverhältnisses mehr ins Auge gefasst wird.«² Anders als in der vorausliegenden deuteronomisch-deuteronomistischen Konzeption des Bundes gelte die angedrohte Sanktion dezidiert nicht mehr Israel im Ganzen, sondern nur noch dem einzelnen Bundesbrüchigen – um auszuschließen, dass der Bund künftig noch einmal an mangelndem Gehorsam des Volkes scheitere. »[D]aß ganz Israel die *Berit*-Verheißungen Land und Gottesverhältnis ablehnen könnte, hat P gar nicht einkalkuliert«, sekundiert Walter Groß in Abwehr eines naheliegenden Einwands.³ Diese These einer gezielten Individualisierung des Bundesbruchs bei P erfreut sich in der neueren Forschung zunehmender Beliebtheit.⁴ Das dürfte in erster Linie daran liegen, dass sie eine offene Flanke im System der priesterlichen Bundestheologie bzw. deren weithin anerkannter Rekonstruktion durch Walther Zimmerli schließt.

In seinem klassisch gewordenen Aufsatz von 1960⁵ spitzte Zimmerli die alte Beobachtung, dass die priesterliche Überlieferung nicht mit eigenen Wor-

2 Hermann-Josef Stipp, »Meinen Bund hat er gebrochen« (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift (2005),« in *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie*, Hg. Ders., BZAW 442 (Berlin: De Gruyter, 2013): 117–136, 134.

3 Walter Groß, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund*, SBS 176 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998), 61.

4 Entwickelt von Stipp wurde sie übernommen und zuerst veröffentlicht von seinem Lehrer Groß; s. dazu Stipp, »Individualisierung des Bundesbruchs«: 121, Anm. 7. Wichtig für die weitere Rezeption war v. a. die Aufnahme bei Christophe Nihan, »The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of ›P‹«,« in *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, Hg. Sarah Shectman und Joel S. Baden, ATHANT 95 (Zürich: Theologischer Verlag, 2009): 87–134, 101–103, zuletzt hat sich Matthias Köckert, »Gottes ›Bund‹ mit Abraham und die ›Erwählung‹ Israels in Genesis 17,« in *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. V*, Hg. Nathan MacDonald, FAT II 79 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015): 1–28, 20 der Deutung angeschlossen. Jedenfalls der Ansatz findet sich aber auch schon in der älteren Diskussion, etwa bei Karl Elliger, »Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952)«,« in *Kleine Schriften zum Alten Testament. Zu seinem 65. Geburtstag am 7. März 1966 hg. von Hartmut Gese und Otto Kaiser*, TB 32 (München: Chr. Kaiser, 1966): 174–198, 190; Norbert Lohfink, »Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Peritt,« in *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Hg. Ders., SBAB 8 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990): 325–361, 343 und Walther Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, ThW 3/1 (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1989), 46. Weitere Vorläufer nennt Groß, *Zukunft für Israel*, 61, Anm. 38.

5 Hier zitiert nach Walther Zimmerli, »Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift (1960)«,« in *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Hg. Ders., TB 19 (München: Chr. Kaiser, 1963): 205–216.

ten von einem Bundesschluss am Gottesberg berichtet, zu einer klaren These zu: Die Priesterschrift kennt keinen Bundesschluss am Sinai – weil sie ihn nicht kennen will. P hat den Sinaibund mit voller Absicht »eliminiert«, wie Zimmerli mehrfach wörtlich wiederholt.⁶ Angesichts der geschichtlichen Katastrophe Judas und deren geschichtstheologischer Deutung durch die deuteronomistische Bundestheologie sei es das Ziel dieser »revolutionären Umzeichnung der Sinaitradeition«,⁷ mit der Gehorsamsforderung an den menschlichen Bundespartner auch die Möglichkeit des Scheiterns auszuschließen. An die Stelle des konditionierten Sinaibundes, dessen Verheißung an die Bedingung menschlichen Gehorsams geknüpft ist, habe P ein ganz anderes Konzept gesetzt: das Konzept eines unkonditionierten Bundes, eines, wie Zimmerli einflussreich formulierte, »reine[n] Gnadenbund[es]«. ⁸ Der Bund mit Abraham, in dem Jhwh nichts fordere, sondern nur verheiße – er sei die entscheidende Korrektur der vorausliegenden Tradition. »Der Sinaibund in seiner alten Gestalt ist P als Grundlage des Gottesverhältnisses fraglich geworden. So wird die ganze Begründung des Bundesstandes in den Abrahambund zurückverlegt [...]. Die Proklamation des Gottesrechtes und die daraufhin erfolgende Bundesschließung unter den Möglichkeiten von Segen und Fluch ist verdrängt.«⁹ Nicht mehr in Israels Gehorsam, in Jhwhs Gnade allein soll der Bund künftig gründen.¹⁰

⁶ Ebd., 212 und passim.

⁷ Ebd., 208.

⁸ Ebd., 215 und passim.

⁹ Ebd., 215.

¹⁰ So im Anschluss an Norbert Lohfink, »Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev 26,9,11–13 (1973)«, in *Studien zum Pentateuch*, Hg. Ders., SBAB 4 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988): 157–168, 166. Zimmerlis These erfuhr von Anfang an eine enorme Rezeption und wurde vielfach aufgenommen. Bis heute steht sie ungebrochen in Geltung, wie bereits der Blick in die neuesten Referenzwerke belegt. So erläutert etwa Jörg Jeremias, indem P allein vom Abraham-, nicht aber vom Sinaibund spreche, solle »unter allen Umständen vermieden werden, dass die mit ›Bund‹ bezeichnete Gottesgemeinschaft Israels von Israels eigenem Verhalten abhängig sein könnte« (Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, 250, Anm. 12, ebd., 312 und passim, ebenso Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, TBTh 1 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2011], 450, 452). In diesem »bedingungsfreien« priesterlichen »Gnadenbund« (Eckart Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2000], 150) gebe es nichts zu vergelten, weil kein Gehorsam geboten wurde (vgl. zuletzt etwa Jakob Wöhrle, »Abraham Amidst the Nations. The Priestly Concept of Covenant and the Persian Imperial Ideology«, in *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles*, Hg. Richard J. Baultch und Gary N. Knoppers [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015]: 23–39, 23 f.). Er könne daher von Israel gar nicht gebrochen werden (so ausdrücklich Udo Rütterswörden, »Art. Bund [AT]«, *WiBiLex*). Diese von Zimmerli begründete Auffassung hat sich, wie Christophe Nihan konstatiert,

Indes – der Einwand drängt sich förmlich auf – erhebt Jhwh doch auch nach Gen 17 eine Forderung, und sogar eine besonders prominente! Dass hier eine empfindliche Lücke in der Argumentation klafft, belegt die Tatsache, dass etliche Ausleger Anlass sehen, V. 9–14 aus dem Grundbestand des Kapitels auszuschneiden, um die von Zimmerli etablierte Deutung beibehalten zu können.¹¹ Hält man hingegen an der wesentlichen literarischen Integrität von Gen 17 fest – denn dafür sprechen nach wie vor die besten Gründe, unlängst noch einmal klar dargelegt von Matthias Köckert¹² –, so scheint die These einer gezielten Individualisierung des Bundesbruchs zunächst in der Tat eine schlüssige Lösung zu bieten. Und zu eben diesem Zweck ist sie auch entwickelt worden. So kann Stipp resümieren, seine Deutung von Gen 17,14 bestätige »jene, die Gen 17 als reinen Gnadenbund begreifen – und zwar unter Einschluss der Beschneidungsordnung.«¹³

2 Die Frage

Man könnte nun die grundsätzliche Frage stellen, ob es nicht lohnender wäre, die durch den Befund in Gen 17 gegebene Problemanzeige ernst zu nehmen und die These von einem »reinen Gnadenbund« in P selbst noch einmal kritisch auf den Prüfstand zu stellen. Immerhin ist Zimmerlis Rekonstruktion, wiewohl sie weithin geteilt wird, ja annähernd einen Konsens zu begründen vermochte, nicht unwidersprochen geblieben. Eine veritable Minderheitenmeinung hält dafür, auf ihre Weise sei die priesterliche Bundestheologie nicht weniger konditional strukturiert

als nahezu einmütig geteilter Konsens etabliert: »It is not excessive to state that Zimmerli's view is consistently presupposed in most of the works on P that have appeared in the past decades.« (Nihan, »Priestly Covenant«: 93).

11 So nach dem Vorgang von Klaus Grünwaldt, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB 85 (Frankfurt am Main: Anton Hain, 1992), 42–62 gegenwärtig v. a. Jakob Wöhrle, *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, FRLANT 246 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 45–50; ders., »The Integrative Function of the Law of Circumcision,« in *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Hg. Reinhard Achenbach, Rainer Albertz und Jakob Wöhrle, BZAR 16 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011): 71–87, 74–78; ders., »Abraham Amidst the Nations«: 26 und Joseph Blenkinsopp, »The ›Covenant of Circumcision‹ (Gen 17) in the Context of the Abraham Cycle (Gen 11:27–25:11). Preliminary Considerations,« in *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles*, Hg. Federico Giuntoli und Konrad Schmid, FAT 101 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015): 145–156, 148–153.

12 Köckert, »Gottes ›Bund‹ mit Abraham und die ›Erwählung‹ Israels in Genesis 17«: 14–16.

13 Stipp, »Individualisierung des Bundesbruchs«: 135. Zu diesem Ergebnis kommt auch Nihan, »Priestly Covenant«: 101–103.

als die deuteronomistische,¹⁴ auch der mit Abraham geschlossene Bund könne daher von Israel »gebrochen« werden.¹⁵ Im Blick auf das Gesamtbild, nämlich die *raison d'être* des mutmaßlichen »reinen Gnadenbundes« der priesterlichen Theologen im Verhältnis zur vorausliegenden deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition, meldete Erich Zenger Diskussionsbedarf an.¹⁶ Ihm schien »die These, P wolle eine Korrektur der dt/dtr Bundestheologie bieten, noch nicht der theologischen Weisheit letzter Schluß zu sein.«¹⁷

Aus anderer Warte könnte man auch fragen, ob die Bedeutung, die die These einer gezielten Individualisierung des Bundesbruchs dem Individuum als Individuum gegenüber der Gemeinschaft und deren kollektiver Identität zuweist, in dem hier zur Debatte stehenden Zusammenhang (anders als in Ez 18)¹⁸ näher besehen nicht als Eintragung einer anachronistischen, ihrem Wesen nach neuzeitlichen Perspektive erscheint.¹⁹

Stattdessen frage ich mit der folgenden Untersuchung schlicht und elementar: Wo und wie wird die *karet*-Sanktion eigentlich andernorts in der alttestamentlichen Überlieferung eingesetzt? Auf welche Tatbestände wird sie angewandt, und wie fügt sich der Befund dieser Vergleichsbelege zu dem Schluss, den die Vertreter der Individualisierungsthese aus der Formulierung von Gen 17,14 ziehen?

14 Dass diese Ansicht vornehmlich von Forschern vertreten wird, die aufgrund ihrer akademischen und konfessionellen Provenienz vergleichsweise unabhängig von den literarischen und theologischen Parametern arbeiten, unter denen Zimmerli seine These entwickeln und diese nahezu axiomatische Geltung erlangen konnte, dürfte kein Zufall sein.

15 So mit im Einzelnen recht unterschiedlicher Ausrichtung und Argumentation Michael V. Fox, »The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ôt Etiologies,« *RB* 81 (1974): 557–596; Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1995), 141, 144 und passim; Jan Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, VT.S 67 (Leiden/New York/Köln: Brill, 1996), 111 f.; vgl. ferner Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 3B (New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 2001), 2340 und Baruch J. Schwartz, »The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai,« in *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Hg. Michael V. Fox (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996): 103–134, 131.

16 Erich Zenger, »Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche,« in *Der neue Bund im alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Hg. Ders., QD 146 (Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder, 1993): 13–49, 39.

17 Auch mir scheinen hier Zweifel angebracht; s. u., bei Anm. 51.

18 Zu Ez 18 und Jer 31,29–30 s. u., bei Anm. 49.

19 Vgl. Joel S. Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*, JSOT.S 196 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

3 Die Verantwortung des Einzelnen für die Gemeinschaft: das Vergleichsmaterial

Den entscheidenden Anstoß verdankt dieser Zugang einem kurzen, gedankenreichen Beitrag von Rolf Rendtorff zu einer Festschrift für Hans Walter Wolff, der, obwohl er wichtige Beobachtungen zu der hier behandelten Frage bietet, in der einschlägigen Forschungsdiskussion so gut wie keine Beachtung gefunden hat.²⁰ Das mag daran liegen, dass er das Material, dem Thema der Festschrift entsprechend, dezidiert aus anthropologischer Warte in den Blick nimmt.

Rendtorff setzt bei Wolffs Behandlung des Begriffs נפש ein,²¹ um sich sogleich auf die Belege zu konzentrieren, in denen er »Person« bedeutet,²² ja, wie Rendtorff präzisiert, zur Bezeichnung des Einzelnen als einer »individuellen Person« verwendet wird.²³ Diese Belege stehen zum größten Teil im Zusammenhang religiöser Vorschriften, aus dem Umkreis des offiziellen Kults ebenso wie aus dem der familiären Frömmigkeit,²⁴ genauer gesagt dort, wo Verstöße gegen diese Vorschriften und deren Folgen thematisiert werden.²⁵ In Sonderheit gilt dies für die sogenannte *karet*-Sanktion.²⁶ Wo sie verwendet wird, geht es also tatsächlich um den Einzelnen und sein Verhalten, und zwar durchweg unter Bezug auf religiöse Vorschriften²⁷ – mithin um Fälle, in denen das Verhalten des Einzelnen die Gemeinschaft betrifft. Dies lässt sich noch näher bestimmen. Denn die *karet*-Sanktion ist keineswegs für alle Verstöße gegen religiöse Vorschriften vorgesehen. Vielmehr lassen sich die Belege mit Rendtorff grob in zwei Hauptgruppen gliedern.²⁸

20 Rolf Rendtorff, »Die sündige *nə́fæš*,« in *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, Hg. Frank Crüsemann, Christof Hardmeier und Rainer Kessler (München: Chr. Kaiser, 1992): 211–220.

21 Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), § 2.

22 Ebd., 49.

23 Rendtorff, »Die sündige *nə́fæš*«: 213.

24 Ohne diese Differenzierung spricht Rendtorff durchgängig von »kultischen Vorschriften«.

25 Ebd., 212.

26 Zu ihr vgl. Gerhard F. Hasel, »כרת etc.,« *ThWAT IV* (1984): 355–367, Sp. 362f. In der Regel ist sie mit נפש gebildet: Gen 17,14; Ex 12,15.19; 31,14; Lev 7,20.21.25.27; 17,10; 18,29; 19,8; 20,6; 22,3; 23,29(.30); Num 9,13; 15,30.31; 19,13.20. Anders Ex 30,33.38; Lev 17,4.9.14; Lev 20,3.5.17.18; Ez 14,8.

27 Das heben auch Benno Jacob, *Das Buch Genesis* (Stuttgart: Calwer, 2000), 425 und Jacob Milgrom, *Numbers*, JPSTC (Philadelphia/New York: The Jewish Publication Society, 1990), 406 hervor.

28 Die viel diskutierte Frage, worin die Sanktion konkret bestehen soll – kompliziert ist sie nicht zuletzt dadurch, dass neben der üblichen passivischen Formulierung mit נif. auch Belege stehen, die mit כרת Hif. und Jhwh als Subjekt formuliert sind –, kann hier auf sich beruhen. Zur Diskussion vgl. Hasel, »כרת etc.«: Sp. 363 und Milgrom, *Numbers*, 405–408.

Die eine besteht aus elementaren, für die kollektive Identität Israels konstitutiven Bestimmungen. Wo sie beachtet werden, verbinden sie die Einzelnen zu einer Gemeinschaft; wo nicht, droht die Desintegration dieser Gemeinschaft. Hierher gehört natürlich zunächst die Beschneidungsforderung nach Gen 17,9–14.²⁹ Nicht anders verhält es sich aber mit Passa-Mazzot,³⁰ dessen konkrete Bestimmungen (Ex 12,15.19),³¹ ja überhaupt dessen Begehung (Num 9,13) ebenfalls mit Hilfe der *karet*-Sanktion eingeschränkt werden,³² sowie schließlich mit den Geboten für den Wochensabbat (Ex 31,14: Arbeitsruhe) und den Versöhnungstag (Lev 23,29: Selbstkasteiung; Lev 23,30:³³ Arbeitsruhe).³⁴ Zusammenfassend lässt sich festhalten: »Beschneidung, Sabbat, Passa und Versöhnungstag sind grundlegende gemeinschaftsstiftende Elemente. Ihre Einhaltung durch jeden einzelnen ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie für die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft des Volkes Israel konstitutiv sind. Wer gegen sie verstößt, verletzt und gefährdet damit diese Gemeinschaft.«³⁵

Die andere Gruppe setzt sich aus diversen Einzelvorschriften zusammen, deren Beachtung sich der Kontrolle der Gemeinschaft entzieht, sodass sie den Einzelnen in besonderer Weise in die Verantwortung nehmen. Als Beispiel mag Lev 22,3 dienen, die an den einzelnen (!) Priester gerichtete Mahnung, sich den von den Israeliten (!) geheiligten Opfertieren nur dann in Ausübung seines Amtes zu nähern und von ihnen zu essen,³⁶ wenn er rituell rein ist. Angesichts der Fülle an Ursachen möglicher Unreinheit, wie sie in den einschlägigen priesterlichen Überlieferungen entfaltet werden, ist offensichtlich, dass in vielen Fällen der Priester allein wissen kann, ob diese Voraussetzung gegeben ist;³⁷ die im Folgekontext unserer Stelle explizit genannten Ursachen unterstreichen dies noch (vgl.

²⁹ So kann Jacob, *Das Buch Genesis*, 426 die Unterlassung der Beschneidung als »Weigerung« deuten, »trotz der Geburt Israelit zu sein.«

³⁰ Zur Entstehung des kombinierten Festes vgl. Jan A. Wagenaar, »Passover and the First Day of the Festival of Unleavened Bread in the Priestly Festival Calendar,« *VT* 54 (2004): 250–268.

³¹ In Ex 12,15.19 steht die *karet*-Sanktion auffälligerweise gerade für die die Mazzot betreffende Bestimmung des kombinierten Passa-Mazzot-Festes.

³² Vgl. Horst Seebass, *Numeri*. 1. Teilband: *Numeri 1,1–10,10*, BK IV/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012), 230 zu Num 9,9–14.

³³ Zu der Formulierung mit אָבֵר Hif. + Subjekt Jhwh vgl. Milgrom, *Leviticus 23–27*, 2025.

³⁴ S. Alfred Marx, *Lévitique 17–27*, CAT IIIb (Genf: Labor et Fides, 2011), 153f., besonders zu Lev 23,29 Thomas Hieke, *Leviticus 16–27*, HThKAT (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2014), 921.

³⁵ Rendtorff, »Die sündige *náfæš*«: 213.

³⁶ Zu der einschränkenden Interpretation auf das Essen von den Opfertieren und ihrer kontextuellen Begründung vgl. David Hoffmann, *Das Buch Leviticus*. 2. Halbband: *Lev. XVIII–Ende* (Berlin: M. Poppelauer, 1906), 100.

³⁷ Vgl. dazu auch Hieke, *Leviticus 16–27*, 849.

nur Lev 22,4bβ). Mithin ist er individuell verantwortlich für das ungestörte Funktionieren der kollektiven Kultausübung. Dass gerade die Vorschrift von Lev 22,3 mit der *karet*-Sanktion bewehrt wird, dient daher, so Rendtorffs Deutung, dem Schutz der Kultgemeinschaft.³⁸

Die übrigen Belege bestätigen diese Vermutung je auf ihre Weise. Das Gebot, das Fett opferbarer Tiere nicht zu essen (Lev 7,22–25), schließt ausdrücklich auch solche Tiere ein, die auf freiem Feld verendet sind oder gerissen wurden,³⁹ sodass über seine Beachtung fernab des Heiligtums und der priesterlichen Kultauf sicht entschieden wird – durch den Einzelnen. Bei der im Vorkontext dargelegten Bestimmung, dass nur, wer rituell rein ist, an einer Opfermahlzeit teilnehmen darf (Lev 7,19–21), gilt sogar beides: Die Gemeinschaft kann nicht beurteilen, ob diese Voraussetzung gegeben ist,⁴⁰ und der fragliche Vorgang findet außerhalb des Heiligtums statt.⁴¹ Hier ist auch die Verschärfung von Lev 7,16–18 durch Lev 19,5–8 einzuordnen,⁴² ihrer sonstigen Probleme unbeschadet ferner die Verbote jeglichen Blutgenusses in Lev 7,26–27 und Lev 17,10–14.⁴³ Thematisch ganz anders gelagert werden aber auch der Katalog untersagter Sexualpraktiken in Lev 18 und das Verbot, sich auf Nekromantiker einzulassen, in Lev 20,6 dieselbe sachliche Problematik auf: Die Einhaltung steht in der Verantwortung des bzw. der⁴⁴ Einzelnen, die *karet*-Sanktion »soll die Einhaltung dieser Gebote sichern, die sich weitgehend der Kontrolle durch die Gemeinschaft entziehen.«⁴⁵ In gleicher Weise lässt sich schließlich auch die Sanktionierung der *per definitio-nem* allein dem Individuum selbst bewussten Vorsätzlichkeit eines Vergehens

38 Rendtorff, »Die sündige *næfæš*«: 216.

39 Karl Elliger, *Leviticus*, HAT 4 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1966), 90 hält Lev 7,22–27 für »völlig einheitlich«, Rolf Rendtorff, *Leviticus*. 1. Teilband: *Leviticus 1,1–10,20*, BK III/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004), 254 f. erwägt unter Verweis auf eine entsprechende Deutung von Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford/New York: Clarendon, 1985), 199, ob sich V. 24 einer nachträglichen Konzession verdanken könnte. Auch in diesem Fall wären aber durch die betonte Generalisierung von V. 25aβ nicht regulär geschlachtete Tiere eingeschlossen.

40 Elliger, *Leviticus*, 101: »öffentlich kaum feststellbare Vergehen«.

41 Rendtorff, »Die sündige *næfæš*«: 214, Anm. 11 mit Verweis auf Hag 2,12.

42 Vgl. Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 3A (New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 2000), 1615 f.

43 Unter ausdrücklichem Einschluss auf der Jagd erlegter Tiere in Lev 17,13.

44 Man beachte die offensichtlich auf den Kontext abgestimmte pluralische Formulierung der *karet*-Sanktion in Lev 18,29.

45 Rendtorff, »Die sündige *næfæš*«: 215. Auch Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, 26 argumentiert im Blick auf Lev 18 wie 20, zum spezifischen Verwendungsbereich der *karet*-Sanktion gehörten Delikte, bei denen »keine Zeugen dabei waren«.

(Num 15,30–31)⁴⁶ sowie des Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten (Num 19,13.20) erklären. Da, wer sich dem Ritual nicht unterzieht, das Heiligtum (מקדש יהוה bzw. משכן יהוה) verunreinigt, stellt letzterer Fall auch noch einmal mit Nachdruck vor Augen, dass der Einzelne durch solches Verhalten »die Gesamtheit schädigt«.⁴⁷

Ob sie sich grundlegenden gemeinschaftsstiftenden Begehungen verweigert oder ihr zur individuellen Beachtung obliegende Vorschriften verletzt, jeweils gilt: »Die sündige *nəfæš* [...] gefährdet durch ihr Handeln die Gemeinschaft als Ganze. Sie hat ihre Verantwortung, die sie als Glied dieser Gemeinschaft für das Ganze hat, schwerwiegend verletzt, und deshalb muß sie aus der Gemeinschaft entfernt werden.«⁴⁸ Man mag einwenden, die Befundlage sei komplizierter, als es die grobe Einteilung in zwei Hauptgruppen nahelege, und damit hat man mindestens im Blick auf die hier bewusst gar nicht angesprochenen literarhistorischen Verhältnisse schon grundsätzlich Recht. So versteht sich der vorliegende Beitrag auch eher als Anstoß zu einer vertieften Diskussion denn als deren Abschluss. Soviel aber scheint klar: Um den Einzelnen als Einzelnen geht es gerade nicht. Vielmehr ist, wo die *karet*-Sanktion in Anschlag gebracht wird, der Einzelne auf seine Verantwortung für die Gemeinschaft angesprochen. Darin liegt im Übrigen⁴⁹ auch der Unterschied zu der in Ez 18 und Jer 31,29–30 dokumentierten Debatte.⁵⁰

4 Fazit

Die als Bundesbruch bezeichnete Nichtbeachtung des Beschneidungsgebots wird in Gen 17,14 mit der *karet*-Sanktion belegt, mithin unter Bezug auf den Einzelnen geregelt. Ist dieser Darstellung zu entnehmen, der Bundesbruch werde von P gezielt individualisiert, um eine kollektive »Katastrophe des Gottesverhältnisses« (Hermann-Josef Stipp) für alle Zukunft auszuschließen? Im Licht der Vergleichsbelege muss diese Frage verneint werden. Unser Durchgang hat gezeigt,

⁴⁶ Sofern diese bei Rendtorff, »Die sündige *nəfæš*«: 216 vorausgesetzte Deutung von ביד רמה das Richtige trifft und der Ausdruck nicht, wie Horst Seebass, *Numeri*. 2. Teilband: *Numeri 10,11–22,1*, BK IV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003), 146 f. (mit Lit.) wahrscheinlich zu machen versucht hat, auf die demonstrative Art und Weise abhebt.

⁴⁷ Rendtorff, »Die sündige *nəfæš*«: 215. S. ferner Milgrom, *Numbers*, 444–447 (»The Effect of the Sinner upon the Sanctuary«).

⁴⁸ Rendtorff, »Die sündige *nəfæš*«: 219.

⁴⁹ Dieser Seitenblick gilt Stipp, »Individualisierung des Bundesbruchs«: 135, Anm. 46.

⁵⁰ Unter sorgfältiger Abwägung unterschiedlicher Deutungsmöglichkeiten des Sprichworts profiliert von Thomas Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180 (Berlin/New York: De Gruyter, 1989), 358 ff.

dass die Sanktion jeweils gerade da in Anschlag gebracht wird, wo ein Einzelner durch ein Verhalten, das in seinen individuellen Verantwortungsbereich fällt, die Gemeinschaft als Ganze, auch und besonders im Blick auf ihr Gottesverhältnis, gefährdet. Es geht also in der Tat jeweils um das Individuum – aber gerade nicht um seine Individualisierung, im Gegenteil. So erscheint mehr als fraglich, ob eine solche Deutung in Gen 17, wo sie sich aus Gründen der theologischen Systembildung wachsender Beliebtheit erfreut, das Richtige trifft.

Wenn nun die vermeintlich geschlossene Flanke des »reinen« priesterlichen »Gnadenbundes« wieder offen klafft, ist dieses System selbst damit noch nicht zu den Akten zu legen. Die Problemanzeige erinnert aber mit Nachdruck an die grundsätzliche Frage, die uns Erich Zenger vermacht hat:⁵¹ Die priesterliche Bundestheologie als Korrektur der deuteronomisch-deuteronomistischen zu deuten, sollte dies wirklich der exegetischen Weisheit letzter Schluss sein? In der Tat scheinen Zweifel angebracht. Wie aber kommen wir hier weiter? Aufschlussreich erscheint mir die – kaum je unternommene – Prüfung der *pragmatischen* Plausibilität einer dergestalt konzipierten (»unkonditionierten«) Bundestheologie. Denn sie führt auf ein weiteres, elementares Problem der Zimmerli'schen Rekonstruktion. Walter Groß, wie gesehen selbst einer ihrer profilierten Vertreter, bringt es prägnant auf den Punkt. Er stellt fest, P leiste durch seine Konzeption des Bundes eine »theologische Fundierung der Existenz Israels nach der Exilskatastrophe«, um fortzufahren: »Aber er [sc. P] hat das Exil eher unsichtbar gemacht als wirklich bearbeitet: Die *Berit* wird so konstruiert, daß die Katastrophe, die diese Konstruktion veranlaßte, eigentlich in dieser Radikalität gar nicht stattfinden konnte.«⁵² Mit anderen Worten, die kollektive Katastrophe des Gottesverhältnisses wird nicht allein für die Zukunft, sie wird in paradoxer Kontrafaktizität zugleich auch für die Vergangenheit ausgeschlossen! Ist es aber plausibel und überhaupt denkbar, dass sich eine – je nach Ansatz – frühnachexilisch oder gar noch exilisch (so Zimmerli selbst) konzipierte Überlieferung derart zur geschichtstheologischen Sprachlosigkeit verurteilt? Sollte ausgerechnet die priesterliche Bundestheologie, die die feierlichen Zusagen der Einwohnung Jhwhs im Kult und der Gabe des Landes dezidiert ins Zentrum rückt, zum faktischen Verlust von Land und Tempel schweigen, ja mehr noch, nur schweigen können? Ich werde darauf an anderer Stelle zurückkommen.

51 S.o., bei Anm. 16.

52 Groß, *Zukunft für Israel*, 66 f.

Abstract: Failure to observe the commandment of circumcision, considered a »breach of covenant«, carries the penalty of *karet* in Gen 17:14. Hence it is regulated in view of the individual. However, this is not indicative of the alleged individualization of covenant breach in P which, according to its proponents, was conceived to exclude the possibility of collective catastrophes of the divine-human relationship. Quite the contrary, the comparative material makes clear that, whenever the *karet*-penalty is imposed, the commandment in question concerns a case in which an individual, by an action for which he or she is responsible by him- or herself, jeopardizes the community as a whole. This conclusion has considerable implications for the reconstruction of the Priestly covenant theology, for it renders doubtful the accepted interpretation of a covenant of »pure grace« in P.

Résumé: Selon Gn 17:14, le non respect du commandement de la circoncision est considéré comme une « rupture de l'alliance » et entraîne la sentence du *karet*. Ce cas est ainsi régulé d'un point de vue individuel. Cela n'est cependant pas indicatif de la supposée individualisation de la rupture d'alliance dans P qui, selon de nombreux commentateurs, aurait été élaborée pour exclure la possibilité de catastrophes collectives dans la relation divin-humain. Bien au contraire, le matériel comparatif montre clairement que, lorsque le *karet* est prononcé, le commandement concerne le cas d'un individu qui, par une action dont il/elle est responsable, met en péril l'ensemble de la communauté. Cette conclusion a des implications considérables pour la reconstruction de la théologie de l'alliance dans la tradition sacerdotale, car elle remet en cause l'interprétation communément admise d'une alliance de « pure grâce » dans P.

Zusammenfassung: Die als »Bundesbruch« bezeichnete Nichtbeachtung des Beschneidungsgebots wird in Gen 17,14 mit der *karet*-Sanktion belegt, mithin unter Bezug auf den Einzelnen geregelt. Das deutet aber gerade nicht darauf hin, der Bundesbruch werde, wie die neuere Deutung annimmt, von P gezielt individualisiert, um kollektive Katastrophen des Gottesverhältnisses künftig auszuschließen. Im Gegenteil, wie die Vergleichsbelege zeigen, wird die Sanktion durchgängig gerade dort eingesetzt, wo der Einzelne durch ein Verhalten, das in seinen individuellen Verantwortungsbereich fällt, die Gemeinschaft als Ganze gefährdet. Dieses Ergebnis hat erhebliche Implikationen für die Rekonstruktion der priesterlichen Bundestheologie, insofern es deren weithin geteilte Deutung im Sinne eines »reinen Gnadenbundes« fraglich erscheinen lässt.