



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Der neue Bund in Jeremia 31,31–34
Brennpunkte gegenwärtiger Diskussionen

verfasst von | submitted by
Sopio Gozalishvili

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dipl.-Theol. Dr. Ludger Schwienhorst-
Schönberger Bakk.

Abstract

Die vorliegende wissenschaftliche Arbeit widmet sich der bedeutsamen Stelle zum neuen Bund in Jer 31,31–34. Vor dem Hintergrund einer immer gültigen Verheißung und deren Wichtigkeit sowohl für das Alte als auch für das Neue Testament bleibt die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung dieser Perikope trotz der zahlreichen Literatur dazu immer aktuell.

Die Arbeit richtet sich nach den Brennpunkten gegenwärtiger Diskussion und analysiert diese kritisch, um die unterschiedlichen Sichten zu vergleichen und einen möglichen Ansatz für heutige Leser vorzuschlagen.

Zunächst wird Jer 31,31–34 im Buch Jeremia verortet, um den historischen und literarischen Kontext darzustellen. Danach wird anhand der ausgewählten Literatur jeder Vers einzeln exegetisch untersucht und inhaltlich problematische Stellen mithilfe dreier offener Fragen analysiert. Im Anschluss wird die Bundestheologie von Joseph Ratzinger herangezogen, um die Bedeutung der Perikope im Neuen Testament zu zeigen.

Die Forschungsergebnisse weisen auf die Signifikanz der kontextuellen, geschichtlichen und sprachlichen Bedeutung des Textes hin. Die vergleichende Untersuchung jedes Verses zeigt die Komplexität der Sachlage auf. Weder der Versuch, den „alten“ Bund durch den „neuen“ Bund als abgeschlossen zu betrachten, noch jener, die Erfüllung der Verheißung in Jer 31,31–34 ins Jenseits zu verlagern, entspricht dem heutigen Forschungsstand.

Diese Erkenntnisse tragen dazu bei, JHWHs Bund mit seinem Volk und dessen Inhalt besser zu verstehen. Sie ermutigen die Leser, die Verhältnisse zwischen der Verheißung in Jer 31,31–34, deren geschichtlichem Kontext und ihrer zeitunabhängigen Bedeutung bis heute und in die Zukunft neu zu denken. Dabei wird eine ganzheitliche Herangehensweise bevorzugt, die nicht nur die geschichtliche Verwirklichung des neuen Bundes als wahr annimmt, sondern auch dessen Verheißung als das lebendige Wort Gottes betrachtet.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	2
0.1 Vorwort	2
0.2 Aufbau der Arbeit und Forschungsfrage	2
0.3 Methodik	3
1. Einführung in das Trostbuch (Jer 30–31)	5
1.1 Der Inhalt des Trostbuches und die Auslegung ausgewählter Stellen	5
1.1 Strukturelle Analyse und literarische Merkmale	10
2. Zu den unterschiedlichen Textfassungen des Jeremiabuches in der Septuaginta (LXX) und dem masoretischen Text (MT)	14
3. Untersuchung Jer 31,31–34	17
3.1 Hinführung	17
3.2 Datierung	17
3.3 Verortung im geschichtlichen und theologischen Kontext Israels	19
3.4 Aufbau	24
3.5 Übersetzung und Auslegung	27
3.5.1 Jer 31,31	27
3.5.2 Jer 31,32	33
3.5.3 Jer 31,33	41
3.5.4 Jer 31,34	54
4. Ausgewählte theologische Probleme	62
4.1 Gab es eine bundeslose Zeit?	62
4.2 Kann Israel ohne den neuen Bund überhaupt die Tora verwirklichen?	67
4.3 Wann wird der neue Bund Wirklichkeit?	73
5. Zur Bundestheologie bei Joseph Ratzinger	79
5.1 Die Einheit der beiden Testamente	80
5.2 Die bleibende Bundeserneuerung des neuen Bundes	83
Zusammenfassung	86
Bibliographie	87

0. Einleitung

0.1 Vorwort

In Jeremia 31,31–34 treten zwei Hauptakteure auf – JHWH, das handelnde Subjekt, und das Haus Israel, das Objekt des Handelns. Obwohl das Objekt kollektiv angesprochen ist, erreicht die Botschaft den Einzelnen auf persönlicher Ebene, und es ist schwer, nicht davon berührt zu werden. Der Gott, der eigenständig eine Bundesbeziehung mit seinem Volk eingeht, zeigt sich als Handelnder und Vergebender. Er lässt sich ohne Vermittler erkennen und agiert in voller Verantwortung. Diese Bundesbeziehung kennt keine offenen Fragen mehr; die beidseitige Zugehörigkeit ist klar und eindeutig: JHWH ist Israels Gott, und es ist sein Volk.

Der Wunsch der Israeliten, die oft ihren Weg verloren haben, findet Erfüllung: Sie werden Gott „sehen“. JHWH wird so handeln, dass Israel mühelos Gott erkennen und der Tora gehorchen kann. Diese Botschaft ist faszinierend und weckt hohe Erwartungen, sodass die Frage nach ihrer Verwirklichung durchaus berechtigt ist. Aufgrund der Radikalität der Mitteilung in Jeremia 31,31–34 wurde sie im Alten Testament kaum aufgegriffen. Hingegen wurde sie durch das Neue Testament als eine „Basiskategorie christlichen Selbstverständnisses“¹ übernommen. Dennoch offenbart sich JHWH in dieser Stelle durch eindrucksvolle Manifestationen als der Gott, der sich im Verlauf der Geschichte bereits als Retter seines Volkes erwiesen hat (vgl. Jer 31,32). Durch seine vergebende Gnade bleibt er der einzige Gott Israels. Somit verschmilzt die Botschaft der Perikope (Jer 31,31–34) – die Verheißung des neuen Bundes – mit der grundlegenden Verheißung an Israel im Alten Testament: „Ich bin der Herr, dein Gott.“²

0.2 Aufbau der Arbeit und Forschungsfrage

Die Zielsetzung dieser Diplomarbeit besteht darin, die zentralen Themen aktueller Diskussionen über den neuen Bund in Jer 31,31–34 darzulegen und einen eigenen Standpunkt dazu zu entwickeln. Im einführenden ersten Kapitel wird das Buch Jeremia, dem die Perikope Jeremia 31,31–34

¹ Walter GROß, Zukunft für Israel, 134.

² Vgl. Christoph LEVIN, Die Verheißung des Neuen Bundes, 12.

angehört, inhaltlich und strukturell behandelt. Ziel ist es, die tröstliche Botschaft des Buches in der historischen und theologischen Entwicklung Israels zu verorten.

Im zweiten Kapitel wird auf die unterschiedlichen Fassungen der Perikope eingegangen, wobei die theologischen Aspekte in den verschiedenen Versionen des Jeremiabuches in der Septuaginta (LXX) und dem masoretischen Text (MT) untersucht werden. Das dritte Kapitel widmet sich einer detaillierten Analyse jedes Verses, insbesondere dem Aufbau der Perikope, ihrer Übersetzung und ihrer Auslegung.

Jer 31,31–34 enthüllt die innere Sehnsucht Israels, die Tora zu erfüllen und als würdiger Bundespartner JHWHs anerkannt zu werden. Der neue Bund verspricht dies, aber ist das tatsächlich der Fall? Wie gestaltete sich die Situation vor dem neuen Bundesschluss? Kann Israel ohne diesen die Tora verwirklichen? Gab es eine Phase in der Geschichte Israels ohne Bund, und wenn ja, wann wird der neue Bund Wirklichkeit? Diese theologischen Fragestellungen werden im vierten Kapitel behandelt.

Im abschließenden Kapitel wird ein Exkurs über die Bundestheologie von Joseph Ratzinger angeboten. Seine Bundestheologie verdeutlicht die Bedeutung des Bundes. Ratzinger betrachtet das Alte und Neue Testament als eine Einheit, die auf dem Bund mit JHWH gründet. Seine Auslegung des neuen Bundes in Jesus Christus ist ein prägnantes Beispiel dafür, wie die Erfüllung der Verheißungen aus den alttestamentlichen Schriften gedeutet werden kann, ohne die ursprüngliche Aussage der Texte zu vernachlässigen. Damit möchte ich auch der Joseph Ratzinger Stiftung meine Dankbarkeit für die Unterstützung meines Theologiestudiums zum Ausdruck bringen.

0.3 Methodik

Die Komplexität der Fragestellung erfordert verschiedene Ansätze und Techniken für die systematische Untersuchung und Auslegung der Perikope (Jer 31,31–34). Durch Anwendung der historisch-kritischen Methode vertieft sich diese Diplomarbeit in den historischen Kontext und die Entstehungsumstände des biblischen Textes. Gleichzeitig werden sprachliche, kulturelle, soziale und historische Aspekte sorgfältig berücksichtigt.

Die linguistische Analyse der Übersetzung des Textes konzentriert sich darauf, die Bedeutung der Wörter, Grammatik und syntaktischen Strukturen innerhalb der Perikope zu erforschen. Die literarischen Strukturen, sowohl poetische als auch prosaische Geschichtsschreibung, werden eingehend im Kontext des Trostbuches dargestellt. Die Frage nach der Redaktionsgeschichte tritt in den Vordergrund, und es erfolgt eine Untersuchung der Arbeit der Redaktoren aufgrund der verschiedenen Textfassungen von Jer 31,31–34.

Die intertextuelle Analyse wird herangezogen, um die Verbindungen und Beziehungen zwischen der Perikope und anderen biblischen Texten zu erforschen, in denen die gleichen Themen auftauchen. Die theologische Auslegung des Textes stützt sich auf ausgewählte Literatur, darunter Werke von Hermann-Josep Stipp, Walter Groß, Joachim J. Krause, Karin Finsterbusch, Helga Weippert und andere.

1. Einführung in das Trostbuch (Jer 30–31)³

1.1 Der Inhalt des Trostbuches und die Auslegung ausgewählter Stellen

Das Buch Jeremia hat eine komplexe literarische Entwicklung durchlaufen, was es Forschenden erschwert, die Botschaft des Buches zu analysieren. Es scheint, dass Elemente der ursprünglichen Worte des Propheten entweder mit biographischen Erzählungen kombiniert oder von ihnen bearbeitet worden sind. Darüber hinaus wurde dem Buch möglicherweise eine dritte, deuteronomistische Schicht hinzugefügt oder es wurde von einem deuteronomistischen Redakteur bearbeitet.⁴ Das Buch Jeremia bietet einen direkten Einblick in das Leben in Jerusalem während der Belagerung und Zerstörung durch die Babylonier (588–586 v. Chr.). Die Krisen des ehemaligen Nordreichs Israel und des Südreichs Juda als eines Vasallenstaates finden ebenfalls im Jeremiabuch einen umfassenden Niederschlag; dadurch ist es unter den anderen prophetischen Werken einzigartig. In dieser Hinsicht unterscheidet sich dieses Buch auch von anderen biblischen Büchern, da es in ausführlicher Weise den Niedergang des Südreichs darstellt, eine tiefgehende Analyse der eigentlichen Gründe bietet und enthüllt schonungslos die Schuld der Gesellschaft seiner Zeit⁵.

Jeremia berichtet über die Tragödie, wodurch einerseits göttliches Pathos und Leiden und andererseits die herrschende Gottlosigkeit im Gottesvolk betont werden. Während das Buch generell von Untergang und Leiden geprägt ist, zeichnen sich Jer 30–31 MT / 37–38 LXX durch eine lyrische Sprache der Hoffnung und eine optimistische Perspektive aus.⁶ Kapitel 30–33 markieren einen einschneidenden Wendepunkt⁷ innerhalb der düsteren theologischen Erörterung, da sie die Verkündigung des Heils für Juda und Israel behandeln.⁸ Diese Wende findet bereits in 29,10–14 ihren Anfang, in denen den Exilanten die Rückkehr in ihre Heimat in Aussicht gestellt wird: „Ja, so spricht der HERR: Wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind, dann werde ich euch heimsuchen, mein Heilswort an euch erfüllen, um euch an diesen Ort zurückzuführen“ (Jer 29,10 MT). Die Botschaft setzt sich in der Trostschrift (Kapitel 30–31 MT/ 37–38 LXX) fort, in der dem Volk Heil und Trost auch

³ Ab jetzt orientiere ich mich an der Kapitelzählung der masoretischen Textfassung (MT). Entsprechend dieser wird die Passage über den neuen Bund lediglich als Jer 31,31–34 angegeben.

⁴ Vgl. Emanuel TOV, *The Last Stage of the Literary History of the Book of Jeremiah*, 132.

⁵ Vgl. Franz J. BACKHAUS – Ivo MEYER, *Das Buch Jeremia*, 577–581.

⁶ Vgl. Marvin A. SWEENEY, *Hope and Resilience in the Books of Jeremiah*, 420 f.

⁷ In den Kapiteln 30–33 werden nicht nur Heil, sondern auch Unheil und Not ebenso ernsthaft diskutiert. Daher können sie als das „Herz von Jeremia“ bezeichnet werden. Vgl. Georg FISCHER, *Jeremia 26–52*, 115.

⁸ Siehe: Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*, Neukirchen-Vluyn 1996.

in seiner Heimat zugesagt wird. Diese Kapitel präsentieren Schlüsselbilder der Wiederherstellung oder Hoffnung und Widerstandsfähigkeit in beiden Buchfassungen (MT/LXX): die Darstellung der Rückkehr der Verbannten nach Jerusalem und die Darstellung des neuen Bundes und eines wiederhergestellten Jerusalems in Jer 31,31–40 MT/ 38,31–40 LXX.

Gelehrte bezeichnen Jer 30–31 als das „Trostbuch“⁹ („Book of Consolation“), insbesondere deswegen, weil die beiden Kapitel mit ausdrucksstarken tröstlichen Botschaften gekennzeichnet sind und in seiner Einleitung (30,2) JHWH Jeremia anweist: „Schreibe alle Worte, die ich dir gesagt habe, in ein Buch (sefer).“¹⁰ Das Trostbuch eröffnet mit einer prägnanten Einleitung (30,1–3), die das gesamte Konzept des Buches zusammenfasst. Der Ausdruck „siehe, Tage kommen“ (30,3a) markiert den Beginn einer qualitativ „neuen Ära“,¹¹ die mit einer Rückkehr ins Land Israel und Juda einhergeht. Diese Passage deutet auf die erwartete Rückkehr der Verbannten hin, jedoch nicht ausschließlich darauf. Die Worte „da wende ich das Geschick meines Volkes Israel und Juda“ (30,3b) leiten diese Wende in der Geschichte des Gottes Volkes ein. Sie weisen darauf hin, dass die Verheißungen an die Vorfahren erfüllt werden und der frühere Zustand des Heils wiederhergestellt wird.¹²

Die erste Passage 30,5b–7 beschreibt eine bevorstehende militärische Katastrophe in Israel. Trotz der bevorstehenden Bedrohung wird dem Volk Gottes der Schutz durch JHWH nicht abgesprochen. Die Aussage „Wehe! Denn groß ist jener Tag, keiner ist ihm gleich“ (30,7a) bezieht sich auf den „Tag des Herrn“ und unterstreicht die Tatsache, dass die Niederlage Israels unter die göttliche Führung fällt. Die Verwendung von „Israel“ als „Jakob“ verweist auch auf die religiöse Dimension dieser schwierigen Situation. Hier wird Jakob, der Stammvater, erstmals als symbolische

⁹ Laut Becking soll der Alttestamentler Volz (1871–1941) erstmals die Bezeichnung „Trostbüchlein“ (Little Book of Consolation) verwendet haben. Vgl. Bob BECKING, *Between Fear and Freedom*, 5.

¹⁰ Von einem ספר („Buch, Brief“) sprechen aber auch das vorausliegende Kapitel in Jer 29,1 und auch das nachfolgende Kapitel in Jer 31,10. Der Beginn mit diesem göttlichen Befehl stellt das Buch als vollständig und göttlich inspiriert dar. Diachronisch betrachtet fügte der Redakteur es als ein literarisches Instrument zur Legitimation seiner eigenen redaktionellen Arbeit und der Integration der Trostschrift in das Jeremiabuch hinzu. Vgl. Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 215–217.

¹¹ „Was die neue Ära auszeichnen soll, ist eine neue Landnahme für Israel und Juda, wie der Sprachgebrauch durch einen Finalsatz (3f) mit der Verbindung von *יָרֵךְ* in *Besitz nehmen, erobern* und *הָאָרֶץ* *das Land* anzeigt (3df), eine Kombination, die in deuteronomisch-deuteronomistischer Literatur den gängigen Ausdruck für die Eroberung des Verheißungslandes bildet“. Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 216.

¹² Stipp argumentiert, dass diese Formulierung, als typisch heilstheologische Wendung, erst in späteren Schichten des Buches verbreitet worden ist. Sie kennzeichnet die „Heimkehr der Verbannten als Anbruch und Kernstück eines umfassenden Wandels der Lebensumstände Israels zum Heil“. Vgl. ebd. 217.

Figur für Israel präsentiert.¹³ Der Hinweis auf die bevorstehende Rettung wird durch die Verheißung in 30,8 und 30,9¹⁴ verstärkt. Sie besagt, dass „an jenem Tag“ für Jakob das „Tor zur Freiheit“ geöffnet wird. Dies deutet darauf hin, dass die Fremdherrschaft überwunden und das davidische Königtum wiederhergestellt wird. David repräsentiert hier das Idealbild eines Herrschers.¹⁵

Von einer textuellen Dramaturgie aus betrachtet führt Stipp an, dass die messianische Verheißung in 30,10¹⁶ und 30,11¹⁷ vorzeitig eingeführt wird. Diese Verse dienen jedoch dazu, den Zusammenhang zwischen dem Herrschaftsantritt des neuen Davids und der Rückkehr aller Exilanten zu betonen. Besonders bemerkenswert ist der Ehrentitel „mein Knecht“, mit dem Jakob bezeichnet wird (עֶבֶדִּי יַעֲקֹב). Dieser war normalerweise einer ausgewählten Gruppe von Persönlichkeiten vorbehalten und drückt die außerordentliche Wertschätzung seitens JHWHs aus. Er bedeutet, dass das zuvor verachtete Israel in seiner Gesamtheit in diesen ehrenvollen Kreis aufgenommen wird. „Die Abkunft von Jakob verleiht seinem Gottesbezug ein unverbrüchliches Fundament, das auch durch die schrecklichsten Krisen nicht zu zerstören ist.“¹⁸ Zusätzlich betont JHWH die Glaubwürdigkeit seiner Heilsworte, indem er an vergangene Heilstaten erinnert.¹⁹ Erwähnenswert ist außerdem, dass trotz der Verheißung die Auslöschung der Feinde Israel (Juda) nicht straffrei bleibt. Es handelt sich um eine „höchst ungewöhnliche Heilsprophetie“, da sie eine Bestrafung für ihre Adressaten ankündigt. Das heißt, der Heilungsaspekt besteht nicht darin, den Empfänger von

¹³ Insgesamt wird Jakob siebenmal im Trostbuch erwähnt (30,7.10a.10b.18.20; 31,7.11). Wenn es um die religiöse Identität Israels und seine Beziehung zu JHWH geht, repräsentiert Jakob diese Identität. Vgl. ebd. 218–220.

¹⁴ „An jenem Tag wird es geschehen - Spruch des HERRN der Heerscharen -, da zerbreche ich sein Joch auf deinem Nacken und zerreiße deine Stricke. Fremde sollen dich nicht mehr knechten. Vielmehr werden sie dem HERRN, ihrem Gott, dienen und David, ihrem König, den ich ihnen erstehen lasse“ (Jer 30,8–9).

¹⁵ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 221 f. Diese messianische Euphorie und das Wiederaufleben der Verehrung von JHWH sollten im Kontext des Wiederaufbaus des Tempels betrachtet werden. Sie verdeutlicht eine starke messianische Begeisterung, derentwegen Stipp 30,8–9 in die frühe nachexilische Zeit einordnet. Es bleibt jedoch unklar, ob diese beiden Verse auf derselben literarischen Ebene wie der Rahmenteil des Textes anzusiedeln sind.

¹⁶ „Du aber, fürchte dich nicht, du, mein Knecht Jakob - Spruch des HERRN -, verzage nicht, Israel! Denn ich bin es, der dich aus fernem Land errettet, deine Kinder aus dem Land ihrer Gefangenschaft. Jakob wird heimkehren und Ruhe haben; er wird in Sicherheit leben und niemand wird ihn erschrecken“ (Jer 30,10).

¹⁷ „Denn ich bin mit dir - Spruch des HERRN -, um dich zu retten. Ja, ich bereite allen Völkern, unter die ich dich zerstreut habe, ein Ende. Nur dir mache ich kein Ende. Ich werde dich züchtigen, wie es recht ist; ganz ungestraft werde ich dich nicht lassen“ (Jer 30,11).

¹⁸ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 226.

¹⁹ Vgl. ebd. 224. Die Struktur dieses Textes weist Ähnlichkeiten zu den neuassyrischen Heilsorakeln aus dem 7. Jahrhundert auf. Nach Stipp könnte es sich hierbei um eine literarische Gattung handeln, die im mesopotamischen Kontext des 7./6. Jahrhunderts üblich und normalerweise den Königen vorbehalten gewesen ist. Er vertritt gemeinsam mit Weippert die These, dass das, was üblicherweise den Königen vorbehalten war, im Alten Testament durch eine gewagte Übertragung auf das verbannte und gedemütigte Jakob/Israel angewendet wurde, um ihm einen „eindrucksvollen Ausweis seiner Würde“ zu verleihen.

Schuld freizusprechen, sondern vielmehr darin, die Strafe in gewissem Maße zu begrenzen. Der Empfänger bleibt weiterhin für das Unheil verantwortlich.²⁰

Die Sündenschuld Israels und das göttliche Strafhandeln werden in 30,14 gegenüber 30,11 deutlich stärker akzentuiert. In 30,14 heißt es: „Denn wie ein Feind schlägt, habe ich dich geschlagen mit harter Züchtigung wegen deiner vielfachen Schuld und deiner zahlreichen Sünden“. In dieser Passage wird der Gedanke der Züchtigung erneut betont. Im weiteren Abschnitt (30,12–17) wird Juda/Israel durch eine namenlose Frauenfigur symbolisiert, und dabei werden konkrete historische Ereignisse in metaphorischer Sprache beschrieben. Die Verwendung solcher bildlichen Darstellungen durch die Propheten repräsentiert eine spezifische Form der politischen Theologie. Hierbei handelt es sich um eine Sicherheitspolitik, die auf Bündnissen mit ausländischen Mächten basiert und die das Misstrauen gegenüber JHWHs Fähigkeit impliziert, Israel zu schützen. Solche politischen Strukturen wurden daher als eine Art praktische Blasphemie betrachtet und bekämpft. Dies führte zur Metapher der „Selbstprostitution“. Trotzdem blieb die Suche nach Hilfe vergeblich. Im entscheidenden Moment, als das personifizierte Israel/Juda auf die Unterstützung seiner Liebhaber angewiesen war, ließen sie es im Stich und lieferten es somit seinen Feinden aus. Durch diese Entscheidung, fremdzugehen, haben sowohl Israel als auch Juda in gleicher Weise die Würde JHWHs verletzt, wie der Autor der Trostschrift betont. Trotz dieser Verwicklungen bleibt die Regie aller historischen Ereignisse in den Händen JHWHs, was schließlich zu einer Verheißung des Heils führt,²¹ das durch die bereits erwähnte Wendung שׁוּב שְׁבוּת „das Geschick wenden“ (30,18b) ausgedrückt wird. Hier wird eine umfassende Wende zum Heil für Jakob (Israel/Juda) angekündigt. Die „restitutio in integrum“ wird sich in Form des Wiederaufbaus der durch Kriege verwüsteten Städte und der Wiederherstellung der Lebensmöglichkeiten durch den Aufbau der Gemeinschaft und das Wachstum der Nachkommenschaft manifestieren.²²

Das Motiv des Wiederaufbaus Israels wird im Kapitel 31 weiterentwickelt und findet seinen Ausdruck in einem Satzpaar: „Ich baue dich wieder auf, du wirst aufgebaut sein, Jungfrau Israel“ (31,

²⁰ Theologisch betrachtet dient die Strafe als Mittel göttlicher Erziehung der Verbesserung Israels. Dadurch werden die Sünden Israels nicht abgestritten, aber im Vergleich zu den Vergehen seiner Unterdrücker verblassen sie. Diese theologische Sichtweise der Geschichte nimmt Israel einen Großteil der Last seiner Vergangenheit ab und ermöglicht einen optimistischen Blick in die Zukunft. Vgl. STIPP, Jeremia 25–52, 227.

²¹ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 227.

²² Basierend auf archäologischen Zeugnissen lässt sich feststellen, dass die Bevölkerung Judas nach der Strafaktion der Babylonier im Jahr 589/7 erstaunlich stark dezimiert worden und über einen langen Zeitraum hinweg stark reduziert geblieben ist. Angesichts dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, dass das Thema Demographie zu jener Zeit eine zentrale Rolle in jüdischen Heilsprophetien spielte. Vgl. ebd. 233 f.

4ab). Die Gewissheit dieser Prophezeiung wird durch die Erinnerung an den Exodus gestärkt, indem es heißt: „Gnade fand in der Wüste das Volk, das dem Schwert entronnen ist“ (31,1b). Dies verleiht der theologischen Bedeutung der Heimkehr der Exilanten als einen neuen Exodus, der bereits von JHWH erfüllt worden ist, zusätzliche Überzeugungskraft.²³ Sie soll Israel Anlass zur Freude geben. Jakob wird aufgefordert, über die Wiederherstellung des Volkes Gottes zu jubeln (31,7), vor allem aber über seine besondere Stellung vor JHWH, da Gott Israel zu einem Erstgeborenen macht und ihm damit einen Vorrang gegenüber allen anderen Nationen zuspricht: „Denn ich bin ein Vater für Israel, und Efraim ist mein Erstgeborener“ (31,9c). Hier wird „Efraim“ als pars-pro-toto-Synonym für Israel verwendet. Der Begriff „Vater“ hat eine fürsorgliche Konnotation, die im weiteren Vers durch die Metapher eines Hirten verstärkt wird: „Der Israel zerstreut hat, wird es sammeln und hüten wie ein Hirt seine Herde!“ (31,10b). Der Hirte steht für eine ideale Herrschaft und eine grundlegende Wende zum Heil, wonach Israel keine Schande mehr erleben wird.²⁴ Die väterliche Liebe JHWHs zu Israel wird erneut in 31,20 ausgedrückt: „Ist mir denn Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? (...) Deshalb tobt es in meinem Inneren, ich muss mich seiner erbarmen (...)“. Diese zärtlichen Aussagen verdeutlichen, dass die Verbundenheit von JHWH zu Efraim in seinem Innersten tief verwurzelt ist.²⁵

Die Wendung „siehe, Tage kommen“ von Jer 30,3a wird weiter in Jer 31,27a und Jer 31,31a aufgegriffen. Laut Stipp verweist sie auf eine zukünftige Heilszeit für Israel, die nach dem Exil erwartet wird.²⁶ Obwohl die Rückkehr ins Heimatland stattgefunden hat, sind die existenziellen Probleme Israels noch nicht vollständig gelöst. Die „Not der Deutung des Exils und (...) der Vertreibung“²⁷ gibt Anlass zu entsprechenden Fragestellungen. Die frühnachexilischen Judäer klagten über die Last der Schuld der Vorfahren.²⁸ In dieser Hinsicht verspricht Gott gemäß Jeremia eine Lösung, die für die zurückgekehrten Israeliten langfristige Sicherheit gewährleisten soll.²⁹ Diese Lösung wird durch die Vermehrung von Menschen und Vieh (31,27–28) sowie durch eine „Novellierung der Verfassung der Welt“ (31,29–30) erreicht. Die aus Erfahrung gewonnene

²³ Vgl. ebd. 239.

²⁴ Vgl. ebd. 243–248.

²⁵ Vgl. ebd. 256.

²⁶ Vgl. ebd. 265.

²⁷ Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 62.

²⁸ Vgl. Hermann SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, 9 f.; Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 45.

²⁹ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 269.

Lebensweisheit verliert ihre Gültigkeit, und das Sprichwort „Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber die Zähne der Söhne werden stumpf“ gerät außer Gebrauch.³⁰ Dadurch werden eine „intergenerationelle Haftung“ und „Kollektivstrafe“ für beendet erklärt. Das Ende dieser Haftung markiert gleichzeitig den Beginn einer Heilszeit, „in der Israel nicht mehr Gefahr läuft, an seiner Sündigkeit zugrunde zu gehen“.³¹ Sie wird durch den von JHWH gestifteten neuen Bund geschaffen. Der neue Bund vertieft die Sicherung der religiösen Existenz auf eine andere Weise, indem er die Notwendigkeit von Strafen abschafft und somit eine dauerhafte Grundlage für die Beziehung zu Gott schafft.³²

1.1 Strukturelle Analyse und literarische Merkmale

Das Trostbuch ist als eine „umfangreiche redaktionelle Einheit“³³ zu betrachten. Stipp unterscheidet drei verschiedene Ausgaben der Trostschriften innerhalb des Jeremiabuches: erstens die ursprüngliche Trostschrift (30,4–31,22.26), zweitens die gerahmte Trostschrift (30–31) mit einem einführenden Abschnitt (Vorspann: 30,1–3), einem eingefügten Teil (31,23–25) sowie Zusätzen zur ursprünglichen Trostschrift (31,27–40) und drittens die erweiterte Trostschrift (30–33).³⁴ Fischer verwendet den Titel „Trostbüchlein“ nur für Jer 30–31. Dabei weist der Alttestamentler darauf hin, dass Kapitel 32 und das „Trostbüchlein“ nicht vom selben Autor stammen. Als Indiz dafür wird unter anderen die inhaltliche Verschiebung angeführt: In 32,18 wird die Vergeltung der Schuld der Väter an ihren Söhnen anders als in 31,29–30 behandelt.³⁵ Das Fehlen von Jeremia 33,14–26 in der JerLXX und sein deutlich imitativer Charakter könnten ebenfalls als Hinweise für ein sehr spätes Datum dieser Umgestaltung von Jeremia 32–33 als Teil des Trostbuches gedeutet werden.³⁶

³⁰ Vgl. ebd. 267.

³¹ Ebd. 271.

³² Vgl. ebd. 276.

³³ Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 48.

³⁴ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 212.

³⁵ Vgl. Georg FISCHER, Das Trostbüchlein, 177 f.

³⁶ Vgl. Mark E. BIDDLE, Jeremiah: Content and Structure, 244.

Nach Stipp gehören die beiden Kapitel 30–31 zur Entwicklungsphase³⁷ des Buches, in der sie in den Gesamttext integriert worden sind und die heilsgeschichtliche Struktur der Prophetie verstärken. Diese Tendenz sei während des gesamten Schreibprozesses bestehen geblieben. Die „optimistische Gestimmtheit der Fortschreibung“³⁸ sei sogar in der späten Redaktionsphase des Buches noch deutlich erkennbar. Kapitel 32–33 behandeln „die heilvolle Neuordnung der Verhältnisse im Land“³⁹ mit der Zusicherung, dass die Bündnisse mit David und den levitischen Priestern so fest wie die natürliche Ordnung seien (siehe 33,17–26). Eine klammerartige Struktur, die die eschatologische Formel „siehe, Tage kommen“ (30,3; 31,27.34) umfasst und mit der Zusicherung von JHWH endet, dass seine Hingabe an „alle Nachkommen Israels“ so fest wie die festgelegte Ordnung von Himmel und Gezeiten (31,35–37) ist, markiert den Umfang dieses hoffnungsvollen Materials, der einzigen solche Sammlung in Jeremia.⁴⁰

Das Trostbuch zeigt eine literarische Entwicklung, die sich auch in der Formulierung in Prosa bzw. Poesie der Schrift niederschlägt.⁴¹ Der poetische Teil des Textes (30,5–31,22, wobei 30,8–9 und 31,1 Ausnahmen bilden) wird von einem prosaischen Abschnitt (30,1–4 und 31,23–40) gerahmt. Die erzählende Prosa, die den Anfang und das Ende des Trostbuches bildet, wird von Stipp als jünger als die Poesie angesehen und weist verschiedene Merkmale auf, die auf eine spätere Abfassung des Textes hindeuten. Der Stil dieser Passagen ähnelt dem von Deuterojeremia.⁴²

Der poetische Komplex in dieser Textpassage ist durch den Sprachstil Jeremias geprägt. Nach Stipp deutet das auf die jeremianische Abfassung eines beträchtlichen Teils des vorliegenden Textes. Dies ist insbesondere in den Abschnitten 30,5b–7.12–14.16–17.18–21 und 31,2–6.7–9.10–14.15–22

³⁷ „So ergibt sich folgendes Wachstumsmodell: Zu Beginn komponierte ein Redaktor aus ganz oder überwiegend jeremianischen Gedichten die originale Trostschrift, umschlossen von der Überschrift 30,4 (...) und dem Schlusswort 31,26. Da das Werk den Mantiker, der sich dort zu Wort meldet, nicht namentlich identifiziert, muss es für Kreise bestimmt gewesen sein, denen die Herkunft von Jeremia bekannt war. Später fügte ein Redaktor das Werk, ergänzt um die Vorrede 30,1–3, in das Jeremiabuch ein. Zu späteren Zeitpunkten traten in einem gestaffelten Prozess der Einschub 31,23–25 und die Anhänge Vv. 27–40 hinzu (s. o.). Ergebnis war der Komplex, der hier die Trostschrift oder genauer die gerahmte Trostschrift heißt. Durch den Zusatz der Kap. 32 und 33 wuchs daraus die erweiterte Trostschrift heran“. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 212.

³⁸ Ebd. 207.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. Mark E. BIDDLE, Jeremiah: Content and Structure, 244.

⁴¹ „...die beiden Textgruppen (widerspiegeln) unterschiedliche Lebensverhältnisse ihrer Adressaten: Die Heilszusagen des poetischen Kerns sind von unverbrauchter Zuversicht auf Heimkehr und Wiederaufbau getragen, während die überwiegend prosaischen Anhänge auf die Ängste von Judäern antworten, die zwar auf heimischer Scholle wohnen und nicht mehr unter Exil und Repression stöhnen, aber ihre Existenz angesichts der trägen Entwicklung ihres Gemeinwesens gefährdet sehen und um ihren Fortbestand bangen“. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 207.

⁴² Vgl. ebd.

ersichtlich. Bemerkenswert ist, dass der Abschnitt von 30,4 bis 31,22.26 durch eine Überschrift (30,4), eine Zwischenbilanz (31,1) und ein Schlusswort (31,26) redaktionell umrahmt wird. Stipp identifiziert diese strukturelle Einheit, wie bereits erwähnt, als die ursprüngliche Trostschrift.⁴³ Es ist offensichtlich, dass sie speziell auf das Nordreich ausgerichtet ist.⁴⁴ Dieser Fokus impliziert einen vorexilischen Ursprung des Textes. Die Heilsprophetie für das Nordreich wird dann auf ganz Israel ausgedehnt und schafft eine von Jeremia beeinflusste Heilswirklichkeit für Juda. Die redaktionelle Bearbeitung und die Erweiterung der ursprünglich auf Israel ausgerichteten Botschaft auf Juda werden durch die Formulierung in 30,4b, „die der Herr über Israel und Juda gesprochen hat“ bestätigt.⁴⁵

Es fällt auf, dass der Text bewusst historische Einzelheiten und die Identität der Eroberer auslässt. Dies zeigt den Wunsch, die Gültigkeit der Botschaft auszudehnen, was sich durch die Besonderheiten der Schrift erklären lässt. Somit wird der Bezug des Textes auf den Südreich erst in einer späteren Phase der Arbeit hergestellt. Zusätzlich deuten zwei bedeutende Beobachtungen auf genetische und redaktionelle Arbeit am Text hin.⁴⁶ Zum einen finden sich sogenannte „prophetische Botenformeln“ (30,5a,12a,18a; 31,2a,7a,15a,16a), die unabhängig von Stilveränderungen im Text auftreten. Letztere dient als Bindeglied für den redaktionellen Text und sorgt für seinen kohärenten Fluss.⁴⁷ Zum anderen findet eine inhaltliche Verschiebung statt, beispielsweise in 30,12–14, in der die Notlage Israels beschrieben wird, während bereits in 30,8–9 die messianische Heilszusage formuliert wird.⁴⁸

Der prosaische Abschnitt dieses Textes behandelt eine Vielzahl von Themen, darunter die Rückführung der Exilanten (30,1–3), die friedliche Niederlassung von Juda (31,23–25), die allgemeine Ordnung der Schöpfung sowie das Verhältnis Israels zu Gott, das als entscheidend für das Überleben Israels angesehen wird. In diesem Kontext drückt Gott seine Treue zu Israel aus (31,27–37). Ebenfalls wird der Wiederaufbau der Stadt Jerusalem für JHWH und ihre Heiligkeit (31,38–40) beschrieben.

⁴³ Vgl. ebd. 209.

⁴⁴ In der letzten Einheit (30,15–22) wird die Erwähnung von „weinender Rahel“ verwendet, um diese Botschaft zu verstärken. Rahel als die bevorzugte Frau von Jakob und Mutter von Benjamin - einem der Stämme in Nordisrael - sowie als Stammesmutter der mächtigen Stämme Efraim und Manasse symbolisiert die Gesamtheit der Nordstämme (30,15). Vgl. ebd. 253.

⁴⁵ Vgl. ebd. 210, 218 f.

⁴⁶ Im Vers „da wende ich das Geschick meines Volkes Israel und Juda“ (30,3b) ist sowohl die Wende des Geschicks für Israel als auch für Juda angekündigt. Dies kann als eine redaktionelle Erweiterung der Heilsprophetie auf Juda interpretiert werden. Vgl. ebd. 215–217.

⁴⁷ Vgl. ebd. 209, 219.

⁴⁸ Vgl. ebd. 209 f.

Die Reihenfolge dieser Themen spiegelt die Herausforderungen wider, mit denen die Judäer nach ihrer Rückkehr aus dem Exil unter der Leitung von Nehemia konfrontiert waren. Infolgedessen argumentiert Stipp, dass die prosaischen Rahmenabschnitte der Trostschrift zu einem früheren Zeitpunkt in der nachexilischen Periode verfasst worden sind. Außerdem seien diese Teile wahrscheinlich in der Reihenfolge ergänzt worden, in der sie heute im Text stehen. Doch sei das vermutlich in mehreren Etappen geschehen.⁴⁹

⁴⁹ Vgl. ebd. 209.

2. Zu den unterschiedlichen Textfassungen des Jeremiabuches in der Septuaginta (LXX) und dem masoretischen Text (MT)

Das Buch Jeremia spiegelt bestimmte Herausforderungen und Probleme seiner Zeit wider, in der es verfasst wurde. Das Werk durchlief einen Wachstumsprozess, der zwar mit dem namengebenden Propheten Jeremia begann, aber von weiteren Händen fortgeführt wurde. Aufgrund der stattlichen Anzahl der Bearbeitungsschichten des Buches erfordert es ein gewisses „Maß an Geschicklichkeit“, um den ursprünglichen Text herauszuarbeiten.⁵⁰

Die Überlieferung der Schriften Jeremias erstreckt sich über mehrere Jahrhunderte, beginnend mit den ersten schriftlichen Aufzeichnungen um 600 v. Chr. und reicht bis zu einem ungewissen Zeitpunkt im Hellenismus, etwa im zweiten Jahrhundert v. Chr. In dieser Zeitspanne könnten verschiedene Veränderungen an den Jeremia zugeschriebenen Manuskripten vorgekommen sein, darunter Ergänzungen, Kürzungen, textliche Verfälschungen und Korrekturen aufgrund ihrer theologischen Bedeutung.⁵¹ Das Jeremiabuch ist insofern ein einzigartiger Fall, als es in der vorchristlichen Antike angeblich „zwei deutlich unterschiedene, vollständige Texttypen“⁵² gab. Einer davon ist der hebräische Text in der masoretischen Edition (MT), der im Judentum und im westlichen Christentum kanonischen Status erlangt hat. Neben dem masoretischen Text ist auch die hebräische Vorlage der antiken griechischen Übersetzung des Buches Jeremia zu beachten. Die im 2. Jh. v. Chr. entstandene sogenannte Septuaginta (LXX) bietet eine Alternative und könnte „möglicherweise eine ältere und ursprünglichere Textgestalt“ dieses prophetischen Buches im Vergleich zum masoretischen Text darstellen.⁵³

Wie die Unterschiede zwischen den beiden Textfassungen zu bewerten sind, ist eine komplexe Frage, die im Laufe der Jahrhunderte kontrovers diskutiert worden sind. Die LXX wird als Übersetzung betrachtet, aber es gibt Unsicherheiten bezüglich ihrer Interpretation. Sie spiegelt eine andere interne Reihenfolge (innerhalb der Kapitel 10 und 23) der Orakel gegen die Nationen und deren Platzierung im Buch wider. Einige Gelehrte argumentieren, dass die Kürze von JerLXX auf den

⁵⁰ Vgl. ebd. 3.

⁵¹ Vgl. Alexander ROFÉ, *The Double Text of Jeremiah Revisited*, 115.

⁵² Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 3.

⁵³ Vgl. Adrian SCHENKER, *Das Neue am Neuen Bund und das Alte am alten*, 15.

Übersetzer zurückzuführen ist, während andere dessen Verlässlichkeit betonen, da LXX-Übersetzungsstil relativ wörtlich ist.⁵⁴

Stipp präsentiert in seinem Kommentar die antike griechische Übersetzung (JerG*), die etwa um ein Siebtel kürzer ist. Basierend auf den Qumran-Fragmenten 4Q71, 4Q72a und dem Schøyen-Fragment 4612/9 zeigt er, dass diese Unterschiede auf eine abweichende Vorlage des griechischen Textes zurückzuführen sind.⁵⁵ Der Alttestamentler beschreibt die Vorlage des JerG* als „global“ oder „allgemein“, da die Übersetzung der hebräischen Vorlage in technisch-grammatischer Hinsicht sehr ähnlich ist. JerG* verbreitete sich hauptsächlich in Ägypten, insbesondere in Alexandria. Aus diesem Grund wird er als JerALT bezeichnet. Stipp betrachtet JerALT als eine Vorstufe von JerMT und räumt ihm im Gegensatz zu JerMT eine gewisse Priorität ein.⁵⁶

Ähnlich wie Stipp deutet Joachim J. Krause die Unterschiede zwischen MT und LXX als Resultat der Verwendung verschiedener hebräischer Vorlagen. Mit der Mehrheit der Forschung behauptet er, dass die hebräische Vorlage eine „ältere Ausgabe des Jeremiabuches bezeugt“.⁵⁷ Obwohl der Text ins Griechische „wort- und strukturgerecht“ übersetzt worden ist, kann er dennoch als Interpretation des originalen hebräischen Textes betrachtet werden. Daher ist es erforderlich, ihn „übersetzungs- und textkritisch zu überprüfen“.⁵⁸ Rofé geht diesbezüglich davon aus, dass verschiedene und kontrastierende Absichten bei der Überlieferung der Schriften, die Namen Jeremia getragen haben, am Werk waren. Er formuliert eine eigene Lösung für das Problem der doppelten Textfassungen und schreibt: „At times, the longer text is primary, while the shorter submits a curtailment; elsewhere, the shorter text was the first and the longer one represents an expansion therefor. The additions and the subtractions were caused by diverse motives: errors in copying, literary furbishing, rewriting out of theological views, or sociopolitical interests. Certainly, a cozy solution would be obtained, if we found one single explanation to all the divergences between the two texts. But life is not comfortable; neither is philology.“⁵⁹

⁵⁴ Vgl. Emanuel TOV, *The Last Stage of the Literary History of the Book of Jeremiah*, 129.

⁵⁵ Vgl. Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 3.

⁵⁶ Vgl. ebd. Da die globale Priorität von JerALT nicht vornherein feststellbar ist, weist Stipp auf die semi-empirische Natur des Textes hin. Laut Stipp muss die semi-empirische Größe des Textes argumentativ nachgewiesen werden und mögliche Ausnahmen müssen berücksichtigt werden.

⁵⁷ Joachim J. KRAUSE, *Die prophetische Verheißung eines Neuen Bundes*, 173.

⁵⁸ Karin FINSTERBUSCH, *Auszug-Bund, Neuer Bund und weitere Bünde*, 87.

⁵⁹ Alexander ROFÉ, *The Double Text of Jeremiah Revisited*, 123.

In den letzten fünf Jahrzehnten gab es verschiedene Meinungen zu den Schichten im Buch Jeremia. J. Gerald Janzen, Emanuel Tov und Pierre-Maurice Bogaert weisen auf die Verbindung zwischen der LXX-Jer und den hebräischen Qumran-Texten hin. Hier wird nicht vorgeschlagen, die gesamte literarische Entwicklung des Buches Jeremia zu behandeln, da es eines der kompliziertesten Werke im hebräischen Kanon ist. Ihre Bemerkungen beschränken sich auf die letzte Phase dieser Entwicklung, in der die textlichen Daten der Septuaginta (LXX), aus Qumran und paralleler Kapitel in Jeremia und 2 Könige einige Aufschlüsse bieten. Es gibt jedoch unterschiedliche Ansichten unter Gelehrten, da einige behaupten, dass diese Daten nur textuelle Entwicklungen betreffen, während andere die textlichen Daten als irrelevant für die Überlieferung oder literarische Entwicklung betrachten.⁶⁰ Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Georg Fischer, der glaubt, dass die Abweichungen der JerLXX vom JerMT, insbesondere ihre kürzeren Lesungen, der Freiheit des Übersetzers zuzuschreiben seien. Dieser habe den Text frei gekürzt und die Reihenfolge seiner Kapitel geändert (im Kapitel 25), während er dem Text des MT den Vorrang einräume.⁶¹

Die beiden Textformen von Jer 31,31–34 unterscheiden sich an einigen Stellen voneinander.⁶² Schenker betrachtet 31,31–34 MT und 38,31–34 LXX als „zwei literarisch und theologisch verschiedene Fassungen“. Die wichtigsten drei Änderungen des MT sind die folgenden: In MT 31,32 wird die Asymmetrie zwischen JHWH und dem Haus Israel und Juda betont. Das Volk brach den Bund, während JHWH ihn nie auflöste. Im Gegensatz dazu zeigt die Septuaginta (LXX), dass sowohl das Haus Israel und Juda als auch der Herr den Bund aufgelöst haben. Der zweite Unterschied betrifft die Verbalform in 31,33: „Ich gab meine Tora in ihre Mitte.“ Im MT wird in der LXX als Futurum wiedergegeben: „Ich werde meine Gesetze in ihr Inneres geben.“ Der dritte Unterschied liegt in der Einzahl „meine Tora“ im MT und der Mehrzahl „meine Gesetze“ in 38,33 LXX.⁶³

⁶⁰ Vgl. Emanuel Tov, *The Last Stage of the Literary History of the Book of Jeremiah*, 131.

⁶¹ Vgl. Georg FISCHER, *Mysteries of the Book of Jeremiah*, 173.

⁶² Siehe: Adrien SCHENKER, *Das Neue am Neuen Bund und das Alte am alten*, 15, Anm. 4.

⁶³ Vgl. ebd. 59.

3. Untersuchung Jer 31,31–34

3.1 Hinführung

JHWH erweist sich in der Geschichte Israels als der rettende Gott: „Ich aber, ich bin der HERR, dein Gott, vom Land Ägypten her; einen Gott außer mir sollst du nicht kennen. Es gibt keinen anderen Retter als mich“ (Hos 13,4). JHWH führt sein Volk aus der Sklaverei und hört nicht auf, Israel zu befreien. Auch der neue Bund bei Jeremia ist als eine neue Tat des Heils zu betrachten.⁶⁴ Der Prophet spricht die tiefverwurzelten Probleme Israels an, tritt in den Dialog mit Gott ein und stellt JHWH als den „redenden Gott“ dar. Jer 31,31–34 ist daher die Rede des Heilandes. Die häufige Verwendung von Formeln wie JHWH-Spruch-, Boten- und Wortereignisformel weist ebenfalls darauf hin, dass der Prophet daran interessiert ist zu bezeugen, dass das, was kommt, die Offenbarung Gottes ist.⁶⁵ Vier Verheißungen werden in dieser Passage des Jeremiabuches dargestellt. Paul fasst sie folgendermaßen zusammen:⁶⁶

1. Gottes Tora wird in den Israeliten sein.
2. Die Bundesformel: Ich werde ihr Gott sein; sie werden mein Volk sein.
3. Alle Israeliten werden JHWH erkennen.
4. Vergebung der Sünden.

3.2 Datierung

Die Auslegung des Buches Jeremia stellt, wie von Bernhard Duhm (1901) in seinem Vorwort zur Auslegung des Prophetenbuches betont, „eine Art Wagnis“ dar.⁶⁷ Die Forschungsgeschichte dieses Vorhabens bleibt bis heute aufgrund der Eigenart des Jeremiabuches äußerst komplex.⁶⁸ Duhm

⁶⁴ Vgl. Terence E. FRETHER, Jeremiah, 441.

⁶⁵ Vgl. Georg FISCHER, Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche, 249 f.

⁶⁶ Vgl. Mart-Jan PAUL, The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, 129.

⁶⁷ Bernhard DUHM, Das Buch Jeremia erklärt, VII.

⁶⁸ Franz Josef BACKHAUS – Ivo MEYER, Das Buch Jeremia, 558 f. Die Komplexität des Buches Jeremia zeigt sich sowohl in seiner literarischen Gattung als auch in seiner Entstehungszeit. Ein Beispiel hierfür ist die Vielfalt der Textformen, die im

versuchte, einen „Kernbestand authentischer Jeremia Worte“ zu identifizieren. Allerdings ist eine textliche Rekonstruktion der „Urrolle“ bisher nicht gelungen, und es besteht nach wie vor kein Konsens.⁶⁹

Trotz dieser Herausforderungen fanden Duhms Überlegungen in der weiteren Forschung Fortführung und Akzeptanz. Zum Beispiel erwähnte Groß im Jahr 1998 in seinem Buch „Zukunft für Israel“ bezüglich Jeremia 31,31–34, dass Duhm bereits einen nachexilischen Schriftgelehrten als Verfasser dieses Abschnittes angenommen hatte.⁷⁰

In den 1980er-Jahren traten jedoch vermehrt Tendenzen zur Spätdatierung auf, insbesondere bei Forschern wie Levin (1985) und Carroll (1986). Für sie repräsentierte Jeremia 31,31–34 eine post-deuteronomistische Hoffnung, manifestiert in den Ausdrucksformen und Konzepten deuteronomistischer Theologie.⁷¹ Herrmann wies jedoch zu Recht darauf hin, dass durch solche Datierungen der Inhalt von Jeremia 31,31–34 ebenfalls uminterpretiert würde. Demnach handle es sich eher um eine Utopie, was bedeute, dass „nicht an eine Naherwartung, sondern an ein eschatologisches Ereignis zu denken sei.“⁷²

Lohfink hingegen ordnet den Abschnitt der Exilzeit zu. Er betrachtete insbesondere die Zerstörung Jerusalems im Jahr 587 v. Chr. und die Deportation nach Babylon als Ausgangspunkt, der dem Propheten als Grundlage für die Abfassung von Jeremia 31,31–34 diene.⁷³ Somit schreibt er, dass das Trostbuch mit der Verheißung über den neuen Bund vor dem Jahr 539 v. Chr. verfasst worden sei.⁷⁴ Stipp datiert Jeremia 31,31–34 in eine Zeit nach der Rückkehr der Exilanten.⁷⁵ Dies bedeutet, dass Stipp genauso wie Groß die Abfassung des Abschnitts in die frühe nachexilische Zeit

hebräischen Jeremiabuch deutlich wird (die gleiche literarische Abfolge ist auch im griechischen Jeremiabuch zu finden, jedoch mit unterschiedlichen Kapitelzählungen). Während der erste Teil (Kapitel 1–25) poetisch verfasste Sprüche und Reden gegen Israel und Juda enthält und der dritte Teil (Kapitel 46–51) mit poetischen Sprüchen gegen die Völker aufwartet, weisen der zweite Teil (Kapitel 26–45) Erzählungen und ein abschließendes Heilswort an Baruch sowie das letzte Kapitel (Kapitel 52) einen prosaischen Charakter auf. Das Jeremiabuch enthält spezifische Verkündigungen (Kapitel 21–24 und Kapitel 25), die während der Herrschaftszeiten von Zidkija (598/7–587/6 v. Chr.) und Jojakim (608–598 v. Chr.) verfasst worden sind. Gleichzeitig fehlt jedoch das Trostbuch (Kapitel 30–31) unter erheblichen Schwierigkeiten, um in einem bestimmten historischen Kontext verortet zu werden.

⁶⁹ Vgl. ebd. 570 f.

⁷⁰ Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 138, Anm. 23.

⁷¹ Ebd.

⁷² Siegfried HERRMAN, Jeremia. Der Prophet und das Buch, 162.

⁷³ Norbert LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 64.

⁷⁴ Vgl. Norbert LOHFINK, Der junge Jeremia als Propagandist und Poet, 351–368; Klaus SEYBOLD, Der Prophet Jeremia. Leben und Werk, 80 f.

⁷⁵ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 214.

einordnet.⁷⁶ Darüber hinaus hegt Groß keine Zweifel daran, dass dieser Abschnitt Bezüge zu deuteronomistischen und vordeuteronomistischen Texten aufweist. Dennoch vertritt er die Ansicht, dass ein postdtr Schreiber als Autor von Jeremia 31,31–34 in Frage komme.⁷⁷

In der Forschungsgeschichte wurden verschiedene Fortschreibungsmodelle entwickelt, um die Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches zu erklären: das Quellenmodell⁷⁸ (S. Mowinckel), das redaktionsgeschichtliche Modell⁷⁹ (W. Thiel), das sprachgeschichtliche Modell⁸⁰ (W. L. Holladay, H. Weippert), das Modell der kleinräumigen Fortschreibung (W. McKane, C. Levin, R. Liwak und R. P. Carroll). Letztere Variante wurde in der jüngsten Forschung am meisten rezipiert. Stipp unterscheidet im Rahmen des Modells kleinräumige Fortschreibungen von Revisionen (Rezensionen), wobei K. Schmid bei dem Modell der großräumigen Redaktionen bleibt und von „verschiedenen Buchgestalten mit den entsprechenden inhärenten Geschichtskonzepten“ spricht. Im Kontrast dazu vertritt G. Fischer ein konsequent synchrones Erklärungsmodell für das gesamte Jeremiabuch und ordnet es mit gewisser Wahrscheinlichkeit dem 4. Jh. v. Chr. zu.⁸¹

3.3 Verortung im geschichtlichen und theologischen Kontext Israels

Zur Zeit des Propheten Jeremia ist die Lage Israels (Ephraim) äußerst schwierig. Teile der Bevölkerung wurden von den Assyryern ins Exil geschickt (2. Kön 17), Jerusalem und der Tempel wurden zerstört, und ein Teil der Judäer war ebenfalls im Exil. In dieser schweren Situation verheißt

⁷⁶ Vgl. ebd. 265 f.; Walter GROSß, Erneuerter oder Neuer Bund? 59.

⁷⁷ Vgl. Walter GROSß, Zukunft für Israel, 144.

⁷⁸ Siehe: Franz Josef BACKHAUS – Ivo MEYER, Das Buch Jeremia, 571 f. Das Trostbuch Jer 30–31 wird als Quelle D identifiziert und als nachexilische Sammlung von Heilsworten betrachtet. Ein wesentliches Problem dieses Modells besteht jedoch darin, dass die Texte, die zu dieser Quelle gezählt werden, weitaus komplexer und differenzierter sind.

⁷⁹ Siehe: ebd. 572 f. Aufgrund zahlreicher sprachlicher und inhaltlicher Gemeinsamkeiten wird angenommen, dass für die deuteronomistische Redaktion des Jeremiabuches derselbe Verfasserkreis wie für das Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichtswerk verantwortlich ist (Dtn–2 Kön). Es erfolgt jedoch eine Unterscheidung zwischen den exilischen sowie spätdeuteronomistischen bzw. nachdeuteronomistischen Bearbeitungen in der nachexilischen Zeit Israels.

⁸⁰ Siehe: ebd. 573 f. Das sprachgeschichtliche Modell erklärt die Gemeinsamkeiten zwischen dem Jeremiabuch, dem Deuteronomium und dem deuteronomistischen Geschichtswerk durch die Gelehrsamkeit des Propheten Jeremia im „Idiom seiner Zunft“. Das impliziert, dass Jeremia selbst als authentischer Autor gilt, der den deuteronomistischen Sprachstil beherrscht hat.

⁸¹ Franz Josef BACKHAUS – Ivo MEYER, Das Buch Jeremia, 575.

Jeremia eine Wiedervereinigung Israels und Judas, eine geistliche Erneuerung (V. 33) und den Wiederaufbau Jerusalems (V.38). Jeremia bietet eine Lösung für das Problem, dass Gott Israel für ihre Übertretungen bestrafen muss: dasselbe Volk, das bestraft wird, wird auch Gottes Barmherzigkeit und Erneuerung erfahren.⁸²

Stipp legt großen Wert auf den Zusammenhang und die Umstände, unter denen die Perikope und das Trostbuch (Kapitel 30–31) entstanden sind. Er betont, dass es nach wie vor von der „optimistischen Hoffnung auf Rückkehr und Wiederaufbau“⁸³ geprägt ist, die auch Jeremia im späten 7. Jahrhundert geteilt und ausgedrückt hat. Man hoffte, dass mit dem raschen Verfall der assyrischen Macht Rest-Israel den Weg zurück ins Land finde (Jer 31,7–9). Mit dem Beginn der persischen Herrschaft im Jahr 539 v. Chr. öffnete sich die Möglichkeit der Heimkehr, die von den Judäern begrüßt wurde.⁸⁴

Das zentrale Problem für das Volk Israel bestand in der engen Bindung des Bundes JHWHs an die Befolgung der Tora, wie es von den deuteronomistischen Theologen betont wurde. Zu dieser Zeit schien es schwierig, eine „konstruktive Perspektive für Israel“⁸⁵ zu entwickeln. Angesichts der tragischen Ereignisse, die das Nordreich und Juda erlebten – den Verlust ihres Staates, ihres Königs und ihres Tempels sowie die Zerstörung und die Massendeportation –, argumentierte ein deuteronomistischer Redakteur in Jeremia 11,1–14, dass dieses Unglück eine Strafe für den Bruch des Exodus-Bundes darstelle. Stipp bezeichnet diese Deutung der Katastrophe als den Versuch, in frühexilischer Zeit eine Antwort auf die Theodizee-Frage⁸⁶ zu finden.⁸⁷ Der Bund mit den Ervätern, der das Land und Gottes Verheißungen umfasst und von Gott niemals gebrochen, höchstens „vergessen werden könnte“, wie Finsterbusch es schreibt, markiert einen entscheidenden Moment in der Geschichte der Exilierten.⁸⁸ Das erlaubt Juda und Israel, nach dem Exil ins Land zurückzukehren und sich Gott wieder zuzuwenden.

Trotz der Erfüllung von Israels Hoffnung auf die Heimkehr und der Rückkehr ins Land blieb aber das jüdische Leben weiterhin gefährdet. Obwohl die Perser die von ihnen unterworfenen Völker

⁸² Vgl. Mart-Jan PAUL, *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, 132.

⁸³ Vgl. Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 214.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd. 283.

⁸⁶ Walter Groß nennt das, was die Deuteronomisten getan haben, eine „Theodizee des Untergangs“, die durch die vorherrschende Not angetrieben wurde. Vgl. Walter GROß, *Bundestheologie im Wandel*, 45.

⁸⁷ Vgl. Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 265 f.

⁸⁸ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, *Auszug-Bund, Neuer Bund und weitere Bünde*, 110.

toleranter als ihre Vorgängerreiche behandelten, gab es weiterhin Herausforderungen für die Identität Israels als Gottes Volk. Infolgedessen wurde die Schuld der Väter erneut problematisiert (31,29), aber die Haftung für diese Schuld wurde abgelehnt (31,30). Israel benötigte eine theologische Grundlage in dieser neuen Lebensphase, um als Volk weiterbestehen zu können. Daher wurde diese Aufgabe von einem Tradentenpropheten in der frühnachexilischen Zeit weiter bearbeitet, was zur Entstehung von Jer 31,31–34 führte.⁸⁹ Das bedeutet: Es wurde von den Autoren eine „Dauerlösung“ für kommende Generationen im Land nach dem Exil gesucht, „wie die ersten beiden Bundestexte (31,31; 32,40) im dritten Buchteil deutlich machen, in der Schließung eines neuen bzw. weltzeitlichen Bundes (unter Beibehaltung des Bundesdokuments, der Tora) mit entsprechenden Eingriffen in die geschöpfliche Konstitution der Menschen.“⁹⁰ Dies stellt sich als Lösung für das Haus Israel heraus.

Die Ursprungsgeschichte des Trostbuches lässt darauf schließen, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt bei der Erweiterung des poetischen Kerns (Jer 30,5–31,22) das Orakel, das den neuen Bund verkündet, als Höhepunkt oder Abschluss der Vorhersage für einen Neuanfang nach dem Exil hinzugefügt worden ist. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, markiert ein neuer Bund, der in das menschliche Herz geschrieben ist, den Kern der göttlichen Absichten gegenüber den Menschen. Die Verheißung neuen Bundes wird wahrgenommen als „the very heart, of the imaginations about a transformation⁹¹ in human agency“.⁹² Ein derartiges Konzept ist in der hebräischen Bibel jedoch einzigartig.⁹³ Fischer stellt fest, dass diese so ungewöhnliche und herausfordernde Vorstellung weder zuvor noch später im Tanach so formuliert oder wiederholt wurde.⁹⁴

Mehrere redaktionelle Schichten im Jeremiabuch, darunter auch deuteronomistische Bearbeitungen, lassen erkennen, dass das Konzept eines neuen Bundes ein Ergebnis der Bemühungen der Deuteronomisten ist. Lohfink bezeichnet diesen Prozess des Weiterschreibens als

⁸⁹ Vgl. Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 265–271, 283.

⁹⁰ Karin FINSTERBUSCH, *Auszug-Bund, Neuer Bund und weitere Bünde*, 110.

⁹¹ Weinfeld bezeichnet dieses Geschehen als „spiritual metamorphosis“: „For Jeremiah this spiritual re- birth does not mean merely a revival of the old tradition but a complete revision of former values and their adjustment to a new reality which would ensure success and preclude failure such as had occurred in the past“. Moshe WEINFELD, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*, 17.

⁹² Samuel E. BALENTINE, *Written on the Heart, Erased from the Mind*, 457.

⁹³ Obwohl das Buch Ezechiel ebenfalls von einem zerbrochenen Bund spricht (Ez 16,59), zeigt dieser Prophet in der direkt darauffolgenden Verszeile (60) die Heilung dieses Bruchs durch die Einführung eines Ewigen Bundes auf. Im Gegensatz dazu dauert es bei Jeremia ganze zwanzig Kapitel, bis die gefährliche und beunruhigende Situation, in der man unsicher ist, ob die Verbindung mit Gott noch besteht, aufgelöst wird. Vgl. Georg FISCHER, *Contested Theologies in the Book of Jeremiah*, 322.

⁹⁴ Vgl. Georg FISCHER, *Jeremia 26–52*, 171.

„Gotteswortverschachtelung“. Die neuen Schichten werden aussagekräftig durch die älteren Schichten, auf die sie sich beziehen. Durch die Aktualisierung des Gotteswortes wird der Wert des „Älteren“ bewahrt und weitergegeben, ohne es zu vergessen oder zu ersetzen. Lohfink argumentiert, dass Jeremia 31,31–34 und die darin beschriebene „tiefgreifende Veränderung des Menschen“ – die „Neuschöpfung“ – als eine Interpretation von Jeremia 31,22 zu betrachten ist: „Wie lange noch willst du dich sträuben, du abtrünnige Tochter? Denn der HERR erschafft Neues im Land: Die Frau wird den Mann umgeben.“⁹⁵

In den neuen Schichten von Jeremia 30–31 geht es um die Ausarbeitung einer neuen Bundeskonzeption zur Erneuerung des Bundesverhältnisses mit JHWH.⁹⁶ Dabei wird deutlich, dass das Hauptproblem in der Unfähigkeit Israels liege, JHWH zu erkennen und ihm zu gehorchen.⁹⁷ Daher ist es nicht überraschend, dass der Prophet von einem neuen Exodus, einem neuen Bund und einer neuartigen Gesetzgebung spricht und das prophetische Wort differenziert klar zwischen dem anfänglichen Ungehorsam des Volkes, der mit dem Auszug aus Ägypten begonnen hat, und der Veränderung dessen Fähigkeit, Gott zu gehorchen.⁹⁸

Anders gesagt: Jer 31,31–34 liefert eine Antwort auf das Krisenbewusstsein, das dringend nach Hoffnung und Heilsversprechen gesucht hat. Diese Passage sollte den Judäern die Gewissheit vermitteln, dass sich die traumatischen Ereignisse von 587 und 722 nicht wiederholen würden.⁹⁹ Sie stellt sich klar gegen Jeremia 11, in dem die Israeliten als Bundesbrecher dargestellt werden,¹⁰⁰ die noch immer in einem „Schuldkontinuum“¹⁰¹ leben, und präsentiert einen neuen Bund, der letztendlich die ursprüngliche Beziehung mit JHWH wiederherstellen sollte, die JHWH bereits mit dem Exodus-Bund angestrebt hatte.¹⁰² Die Hoffnung auf einen Neuanfang lag in JHWH selbst. Das bedeutet, dass die „Möglichkeitsbedingungen des Überlebens Israels“¹⁰³ von Gott geschaffen werden müssen.

⁹⁵ Vgl. Norbert LOHFINK, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, 117–119.

⁹⁶ Vgl. Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 45.

⁹⁷ Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 62.

⁹⁸ Vgl. Safwat MARZOUK, The Representation of Egypt in the Book of Jeremiah, 64.

⁹⁹ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 285.

¹⁰⁰ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines Neuen Bundes, 172 f. Krause betont die Bedeutung der im Jeremia 11 angesprochenen Anklage des Bundesbruchs durch das Haus Juda und Israel für das Verständnis der Perikope. Im Gesamtkontext des Jeremiabuches fungiert Jeremia 11 als eine „dunkle Folie, vor der sich die Verheißung des Neuen Bundes umso heller abhebt“.

¹⁰¹ Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 60.

¹⁰² Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 283.

¹⁰³ Ebd. 214.

Lohfink war einer der ersten Theologen, der in seinem Büchlein „Der niemals gekündigte Bund“ (1989) die Passage ähnlich wie Stipp im umfassenderen Kontext des Trostbuches untersuchte.¹⁰⁴ Dadurch ermöglichte er eine Perspektive, in der der neue Bund in Kontinuität mit dem „alten“ Bund steht. Lohfink betonte, dass der Inhalt des Bundes derselbe bleibt: „Ihn kennzeichnen nicht nur Tora und Bundesformel, sondern auch die Gabe des Landes und das glückliche Leben als Volk im geschenkten Land.“¹⁰⁵ Eine wesentliche Herausforderung für die Leser von Jeremia 31,31–34 liegt in der jeweiligen Sprachwelt, die dieser Passage zugrunde liegt. Man könne berechtigt annehmen, dass bestimmte Konzepte für die Leser jener Zeit selbstverständlich waren, wie die Bundesformel oder „aufs Herz schreiben“, während sie heute auf eine andere Weise gehört und interpretiert werden. Dies könnte zu einer alternativen Theologie des neuen Bundes führen, die nicht unbedingt falsch sein muss. Dennoch ist zu beachten, dass eine ausschließliche Interpretation aus der heutigen Perspektive nicht notwendigerweise der primären Aussage des Textes entsprechen würde.

Sprachgeschichtlich ordnet Lohfink die ganze Perikope 31,31–34 in die deuteronomistische Sprachwelt ein. Zum Beispiel zeigt er dies in der „Bundesformel“ auf, die den V. 33 abschließt (*„Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“*). Er meint, es handle sich um eine Art „Kurzformel für den Bund,“ die in Dtn 26,17–19 voll entfaltet ist. Auf diese Weise werde in Jer 31,33ff das deuteronomische Gesetz eingeführt, das „die konkrete Gestalt der Tora“ darstelle.¹⁰⁶

¹⁰⁴ „Die vom ‚Neuen Bund‘ handelnde Einheit beginnt schon am Anfang von Kapitel 30, und ihr erstes Thema ist die Verheißung der Heimkehr aus dem Exil. Daß der ‚Neue Bund‘ bei Jeremia etwas mit der Heimkehr aus dem babylonischen Exil zu tun habe, wird in der theologischen Literatur so gut wie nie erwähnt“. Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, 64; Zum Beispiel, die Betrachtung von Walter Groß zur Perikope über den Neuen Bund (Jer 31,31–34) erfolgt losgelöst vom Kontext, wobei er seine Auslegung auf diesen spezifischen Textabschnitt beschränkt. Diese Vorgehensweise begründet sich jedoch in seiner Methodik. Vgl. Groß, *Erneuerter oder Neuer Bund?* 59.

¹⁰⁵ Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, 59; „Sie (die Verheißung des ‚Neuen Bundes‘) steht dabei in genauer Kontinuität zu dem, was den ‚Bund‘ ausmachte, den Gott mit seinem Volke schloß, als er es bei der Hand nahm und aus Ägypten führte. Denn Gottes Stiftung umschloß ja damals auch nicht nur das Gesetz selbst. Es war die Gabe des Landes, Volkwerdung und materieller Segen und dann für das Leben im Land die Tora: eine glückgefüllte Sozialordnung“. Ebd. 67.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 61.

3.4 Aufbau

Jer 31,31–34 verdeutlicht klar den Unterschied in der Beziehung zwischen Israel und Gott in zwei gegensätzlichen Epochen. Unterscheidung und Verbindung werden durch die Konjunktion „nicht (mehr) ..., sondern“ verdeutlicht.¹⁰⁷ Nach Stipp wird dieser doppelte Ansatz in der Perikope auf zwei Arten dargestellt: einmal in Bezug auf den Bund (32 bis 33d) und zum anderen in Bezug auf die religiöse Unterweisung in Israel (34a bis 34c). Ein gemeinsames Element, das diese beiden Epochen verbindet, scheint der Zweck und gleichzeitig der Anlass des Bundes selbst zu sein, nämlich, dass JHWH der Gott Israels ist.¹⁰⁸

	nicht (mehr)	Sondern
Unterscheidendes Element	32 (a) nicht wie der Bund, (b) den ich mit ihren Vätern geschlossen habe an dem Tag, als ich sie an der Hand fasste, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, (c) weil sie meinen Bund gebrochen / nicht eingehalten haben.	33 (a) sondern dies ist der Bund, b den ich mit dem Haus Israel schließen werde nach jenen Tagen – Spruch Jhwhs: (c) Ich gebe (hiermit)meine Weisung in ihr Inneres, (d) und auf ihr Herz werde ich sie schreiben.
	34 (a) Und sie werden einander nicht [mehr] belehren, ein jeder seinen Nächsten und ein jeder seinen Bruder: (b) „Erkennt Jhwh!“	34 (c) sondern sie alle werden mich erkennen vom Kleinsten bis zum Größten [–Spruch Jhwhs –].
Verbindendes Element	32 (d) wo ich doch ihr Herr bin! – Spruch Jhwhs;	33 (e) Dann werde ich ihnen zum Gott werden, (f) und sie werden mir zum Volk werden.
Fundamentale Möglichkeitsbedingung des Wandels	34 (d) denn ich werde ihre Schuld vergeben, (e) und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken.	

Tabelle 1: Struktur der Perikope (31,31–34) nach Hermann-Josef Stipp

¹⁰⁷ Siehe dazu Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines Neuen Bundes, 168, Anm. 9.

¹⁰⁸ Vgl. Jermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 176 f.

Die Struktur der Passage (Jer 31,31–34) ist laut Groß darauf ausgerichtet, den Schwerpunkt des Textes hervorzuheben, der darauf abzielt, die „Neuheit“, die „Andersartigkeit“ und die „Gegensätzlichkeit“ zu den „abgelösten Zuständen“ zu verdeutlichen. Im hebräischen Text gibt es drei Stellen, an denen die Konjunktion „וְ“ (31,33a; 31,34c; 31,34e) erscheint. In der griechischen Fassung (LXX) werden alle drei mit „ὅτι“ übersetzt. Groß schlägt jedoch vor, die ersten beiden Stellen (31,33a; 31,34c) adversativ mit „sondern“ wiederzugeben, während er die letzte Stelle (31,34e) kausal mit „weil/denn“ übersetzt. Auf diese Weise entsteht eine innere Verknüpfung, bei der der Vers 31,34 eine Voraussetzung für den Vers 31,31 bildet.¹⁰⁹ Dies schafft einen Rahmen für die Perikope,¹¹⁰ der wie folgt formuliert werden kann: „Siehe, Tage sind am Kommen, Spruch JHWHs, da werde ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda eine neue Berit schneiden, denn ich werde ihre Schuld vergeben, und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken.“ Groß fasst dies zusammen und beschreibt den Text als „geformt, gerahmt und in sich geschlossen“.¹¹¹

Rahmen der Perikope: Die Hauptthese mit ihrer „inneren Voraussetzung“.	Die Eigenart des neuen Bundes wird durch einen doppelten Argumentationsgang in der Form von „nicht wie – sondern“ und „nicht mehr – sondern“ verdeutlicht.
31. (a) Siehe, Tage sind am Kommen, (b) Spruch JHWHs, (c) da werde ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda eine neue Berit schneiden:	
	32. (a) und zwar <u>nicht wie</u> die Berit, (b) die ich geschnitten habe mit ihren Vätern am Tag, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, (c) die sie (המה) gebrochen haben -

¹⁰⁹ In der mit „וְ“ eingeleiteten Sündenvergebung betrachtet Weippert diese auch als eine „Voraussetzung für einen neuen Bundeschluss zwischen JHWH und seinem Volk“. Sie begründet dies damit, dass ein Neuanfang erst durch eine klare Absage an die Vergangenheit, die durch Bruch und Versagen gezeichnet ist, ermöglicht wird. Laut Weippert schafft die in 31,34 erwähnte Schuldenvergebung die Bedingungen für diesen Neubeginn. Vgl. Helga Weippert, Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 338.

¹¹⁰ Ähnlich wie Groß betrachtet Krause die Einleitung in 31,31 gemeinsam mit 31,34c als einen „Rahmen um die Verheißung des Neuen Bundes“. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines Neuen Bundes, 167 f.

¹¹¹ Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 139–141.

	meine Berit (d) obgleich ich über sie Herr war/bin, (e) Spruch YHWHs,
	33. (a) sondern folgender Art wird die Berit sein, (b) die ich mit dem Haus Israel schneiden werde nach jenen Tagen, (c) Spruch YHWHs: (d) Ich werde (!) meine Tora in ihre Mitte geben, (e) und auf ihr Herz werde ich sie schreiben, (f) und ich werde ihnen Gott sein, (g) und sie werden mir Volk sein
	34. (a) Und <u>nicht</u> werden sie <u>mehr</u> einer seinen Genossen und einer seinen Bruder belehren: (b) Erkennt YHWH! (c) <u>sondern</u> sie alle werden mich erkennen von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, (d) Spruch YHWHs,
(e) denn ich werde ihre Schuld vergeben, (f) und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken.	

Tabelle 2: Struktur der Perikope (31,31–34) nach Walter Groß

Zusammenfassend verwenden Stipp und Groß die Analyse der strukturellen Merkmale des Textes, um den Text im Allgemeinen zu erschließen und die Besonderheiten des neuen Bundes hervorzuheben. Während Groß die Perikope als „in sich geschlossen“ betrachtet, was sich durch den Ursache-Wirkungs-Charakter der ersten und letzten Verse (31,31 und 31,34) zeigt,¹¹² interpretiert Stipp den letzten Vers (31,34) anders. Er betrachtet ihn nicht als Voraussetzung für den neuen Bund, sondern vielmehr als ein weiteres gnädiges Geschenk von JHWH an sein Volk.¹¹³

¹¹² Vgl. Walter GROS, Erneuerter oder Neuer Bund? 50.

¹¹³ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 282.

3.5 Übersetzung und Auslegung

3.5.1 Jer 31,31

JerLXX 38,31	ἴδου ἡμέραι ἔρχονται (1), φησὶν (2) κύριος, καὶ διαθήσομαι(3) τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδᾶ διαθήκην καινὴν.
Übersetzung	a siehe, Tage kommen, sagt der Herr, b da werde ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund schließen,

(1) Die Form „ἔρχονται“ (erchontai) ist die dritte Person Plural des Präsens im Indikativ, was bedeutet, dass sie sich auf eine Gruppe oder mehrere Personen bezieht, die in der Gegenwart handeln: „Sie kommen“.

(1) Die Form „φησὶν“ (phēsin) ist die dritte Person Singular im Präsens Indikativ aktiv: „Er sagt“.

(2) „διαθήσομαι ... διαθήκην“: Das griechische Verb „διαθήσομαι“ (diathēsomai) gehört zur Wortfamilie der „διαθήκη“ (diathēkē)¹¹⁴, was „Bund“ oder „Vertrag“ bedeutet. Grammatikalisch handelt es sich um die futurische Form des Verbs in der ersten Person Singular (ich werde schließen oder ich werde einen Bund machen).

	הֲנֵה יָמִים (1) בָּאִים (2) אֲנִי-הָנָה (3) וְכָרַתִּי אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת-בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חדשה.	JerMT 31,31
Übersetzung	a siehe, Tage, welche kommen werden, b Spruch JHWHs, c da werde ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen.	

¹¹⁴ Die Gelati-Handschrift, die im 12.–13. Jahrhundert auf Georgisch verfasst worden ist und den griechischen Text als Vorlage verwendet hat, bleibt bei der Verwendung derselben Wortwurzel, um einen Bundesabschluss auszudrücken: „Aha dgheni movlen, itkvis ufali, da aghutkua sakhsa israelisasa da sakhsa iudaisasa aghtkumai akhali/აჰა დღენი მოვლენ, იტკვის უფალი, და აღუთქუა სახლსა ისრაელისასა და სახლსა იუდაისასა აღთქუმაი ახალი. (31,31) Darüber hinaus ist die entsprechende Übersetzung des Verbs zeitlich wenig bestimmt und offen für sowohl die Gegenwart als auch die Zukunft. Somit beschreibt sie eine Handlung, die in Gang gesetzt wird und noch nicht abgeschlossen ist. B. JORBNADZE (Hg.), Die alten georgischen Handschriften des Buches Jeremia, Tbilisi 1992, 125.

- (1) „בָּאִים“ (ba'im) ist in der Grundform das Partizip Präsens aktiv, männliche Pluralform. Es beschreibt Männer oder Gegenstände maskulinen Geschlechts, die kommen oder eintreten: „Sie, welche kommen werden“.
- (2) „נֹאֵם“ (nə'um) wird als „Ausspruch“ oder „Spruch“ übersetzt. Es wird oft verwendet, um anzudeuten, dass die folgenden Worte als göttliche Botschaft oder als prophetische Mitteilung betrachtet werden sollten.
- (3) „וְכָרַתִּי בְרִית“ (wəḵāratī bərīt) (Qal) bedeutet abschneiden, abhauen. Zusammen mit בְּרִית wird als „eine Verpflichtung eingehen/auferlegen, einen ‚Bund‘ schließen“ übersetzt. Die Form des Verbes „וְכָרַתִּי“ mit Ultimabetonung ist als perfekt consecutivum zu bestimmen. Formal ausgedrückt repräsentiert sie „eine Folge, die vom gegenwärtigen Geschehen oder Tun für die Zukunft gewünscht wird“.¹¹⁵ Daher erhält die Handlung sowohl eine jussivische als auch eine futurische Bedeutung.

Der Abschnitt über die Verheißung eines neuen Bundes wird vom Propheten in einer „spannungsvollen Einheit“ mit einem zeitlichen Hinweis eröffnet. Die Worte „Siehe, Tage sind am Kommen, Spruch JHWHs“¹¹⁶ übermitteln eine Mischung aus „Gewissheit“ und „Unbestimmtheit“. Das Wort „Siehe“ ruft die Aufmerksamkeit des Hörers hervor¹¹⁷ und ermutigt dazu, sowohl die bereits vorhandene als auch die noch kommende Zukunft Israels mit seinem Gott zu betrachten. Diese Formulierung kann präziser als „Einleitungsformel zur Schilderung kommender Heilszeiten“ beschrieben werden.¹¹⁸

Eine weitere zeitliche Angabe wird in 31,33 gegeben: „nach jenen Tagen“. Groß verwendet diese beiden Hinweise, um eine implizierte Chronologie in Bezug auf den Bundesbruch, die Schuld und die Verheißung des neuen Bundes zu entwickeln. Seiner Analyse zufolge umfasst der Begriff „jene Tage“ den Zeitraum, in dem die Väter den Bund mit JHWH gebrochen haben. Allerdings argumentiert Groß aufgrund der Verwendung von „sie“ (המה) in 31,32c, dass der Bundesbruch

¹¹⁵ Jutta KÖRNER, Hebräische Studiengrammatik, 131.

¹¹⁶ Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 139. Diese Formulierung erscheint laut Groß zwölf Mal im Jeremiabuch. Wie er jedoch zutreffend feststellt, behauptet niemand deshalb, dass alle Abschnitte, die auf diese Weise beginnen, aus derselben Hand stammen.

¹¹⁷ Vgl. Christoph LEVIN, Die Verheißung des Neuen Bundes, 22.

¹¹⁸ Ebd. 23; Vgl. ebd. 26. In Jeremia 31,31–34 wird jedoch nicht einfach eine allgemeine Heilszeit angekündigt, sondern genauer gesagt die Verheißung eines spezifischen Heilsgeschehens: „Da werde ich schließen“.

sowohl die Väter als auch die gegenwärtige Generation betrifft.¹¹⁹ Beide Generationen seien „schuldig und am Bundesbruch beteiligt“.¹²⁰ Daraus ergibt sich, dass der „Bundesbruch seinerseits ein kontinuierlicher und dynamischer Vorgang“¹²¹ ist. Somit bildete „ungenaue Zeitangabe nach jenen Tagen“ eine abgeschlossene Einheit und umfasste die „Zeit jenes fortgesetzten Bundesbruches“. Die Verheißung des neuen Bundes eröffnet daher, wie Groß es schreibt, ein anderes Zeitalter, in dem der Bund einerseits bereits von den Vätern gebrochen worden ist, aber dessen Schuld immer noch von der gegenwärtigen Generation getragen wird. Dieses Zeitalter sei durch diese Worte „siehe, Tage sind am Kommen“ eingeleitet worden.¹²²

Die Passage setzt die Ankündigung des neuen Bundes fort, bei der die Initiative von JHWH ausgeht.¹²³ In früheren Zeiten wurde geglaubt, dass Israel in der Lage sei, die Gebote im Herzen zu bewahren. Doch in Jeremias Welt ist diese Vorstellung nicht mehr tragfähig. Israel hat sich dafür entschieden, Sünde auf die Tafeln seiner Herzen zu schreiben (Jer 17,1), was zu einem unvorstellbar betrügerischen und unwiderruflich zerbrochenen Herzen führt. Die Lösung für das Scheitern menschlichen Handelns („human agency“) liegt in einer Stärkung göttlichen Handelns („divine agency“).¹²⁴ Daher ist es nicht überraschend, dass in der Beschreibung des Bundesvertrags in Jer 31,31–34 Gott der alleinige Handelnde ist: „Ich werde einen neuen Bund schließen ... Ich werde geben ... Ich werde schreiben ... Ich werde sein ... Ich werde vergeben“ (Jer 31,31.33.34).

Der Bund etabliert eine Beziehung zwischen „extrem ungleichen Partnern“,¹²⁵ grammatikalisch wird dies durch die Verwendung der Präposition בֵּין ausgedrückt. Wie Köhler

¹¹⁹ Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 57. Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 143. Dies ergibt sich logisch aus der Tatsache, dass jede künftige Generation des Gottesvolkes am mit JHWH geschlossenen Bund teilhat. Somit liegt es in der Verantwortung einer jeden Generation, im Bund mit Gott zu „bleiben“ und ihn zu erfüllen. Diese Ansicht, wie von Finsterbusch festgestellt, ist ebenfalls bei den deuteronomischen Autoren zu finden: „... beim konkreten Akt des Bundesschlusses an einem bestimmten Ort (am Horeb (vgl. Dtn 5,2–3) und in Moab (vgl. Dtn 29,14) zu einer bestimmten Zeit quasi virtuell alle künftigen Generationen des Gottesvolkes beteiligt waren“. Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, Neuer Bund und weitere Bünde, 96.

¹²⁰ Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 57.

¹²¹ Walter GROß, Zukunft für Israel, 143.

¹²² Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 57. Die Formulierung „siehe, Tage sind am Kommen“ erscheint laut Groß 14-mal im Jeremiabuch. Wie er jedoch zutreffend feststellt, behauptet niemand deshalb, dass alle Abschnitte, die auf diese Weise beginnen, aus derselben Hand stammen. Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 139.

¹²³ Benito Marconcini (1938–2020) und P. Pierre Buis (1929–2005) interpretieren das Fehlen menschlicher Initiative in Jer 31,31–34 als ein Zeichen für die nicht-deuteronomistische Herkunft dieser Passage. Dazu s. Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 59, Anm. 71.

¹²⁴ Samuel BALENTINE, Written on the Heart, Erased from the Mind, 457.

¹²⁵ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 277. Die Ungleichheit zwischen den Partnern zeigt sich auch darin, dass JHWH in Bezug auf den Bund von „meinem Bund“/ בְּרִיתִי spricht. Außerdem ist es gemäß alttestamentlichen Autoren für JHWH nicht erforderlich, dass das Volk den Bund bricht, um ihn aufkündigen zu können. Das bedeutet, JHWH bleibt der Herr des Bundes. Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 278.

untersucht hat, kommt diese Präposition zum Einsatz, wenn ein Bund zwischen zwei Parteien geschlossen wird, wobei eine Seite übergeordnet und die andere untergeordnet ist. In diesem Kontext wird die untergeordnete Partei durch die Präposition אֶת oder עִם gekennzeichnet (Vgl., 2Sam 3,12; 2Sam 3,21; Jes 28, 15; Jer 34, 8; Gen 26, 28).¹²⁶ Zusätzlich leitet Köhler das Wort ברית von der Wurzel ברה ab, die „Mahl“ oder „Essen“ bedeutet und die Teilnehmer in eine bestimmte Gemeinschaft einführt. Daher mag כרת ברית, also „einen Bund schneiden“, im Sinne des „Essen-Schneidens“ verstanden werden, was auf eine Aufnahme in die Gemeinschaft mit anderen hinweist: „enter into fellowship (with another)“.¹²⁷ McCarthy und Jepsen verknüpfen ebenfalls den Gedanken des Bundes von seinem Ursprung her mit dem Bundesmahl. Dessen entsprechend interpretieren sie „einen Bund schneiden“ in Verbindung mit dem Zerschneiden der Zutaten für das Bundesmahl. Diese Deutung verändert das Verständnis des Bundes: Der Bund würde nicht nur die rechtliche Gemeinschaft oder das Verhältnis zwischen den Rechtssubjekten bezeichnen, sondern vor allem die Handlung, durch die das Rechtsverhältnis verwirklicht wird.¹²⁸ Diese Unterscheidung kann bei der Interpretation des Adjektivs „חדש“ (neu) bedeutend sein: Worauf bezieht sich „חדש“ dann – auf das Ergebnis (Rechtsverhältnis bzw. Gnadenbeziehung) oder auf die Handlung selbst?

Die Grundlage dieser Formulierung, כרת ברית (karat berit) findet sich auch in einem Ritual, bei dem im Falle einer Vertragsverletzung eine bedingte Selbstverfluchung¹²⁹ über den vertragsbrüchigen Partner herbeigerufen würde.¹³⁰

Die ursprüngliche Bedeutung von „בְּרִית“ weist laut Stipp auf eine „Verpflichtung“ hin. Im politischen Kontext kann es auch als „Vertrag“ oder „Bündnis“ verstanden werden. In Hosea und

¹²⁶ Vgl. Ludwig KÖHLER, Problems in the Study of the Language of the Old Testament, 4. Im Gegensatz dazu ist bei der Vereinbarung eines Vertrags zwischen zwei gleichberechtigten und unabhängigen Parteien keine solche Präposition zu finden, beispielsweise: כרתו ברית (Vgl., Abraham und Abimelech Gen 21, 27; David und Jonathan 1 Sam 23, 18).

¹²⁷ Ludwig KÖHLER, Problems in the Study of the Language of the Old Testament, 7.

¹²⁸ Dennis J. MCCARTHY, Der Gottesbund im Alten Testament, 21.

¹²⁹ „So wie diesen Tieren - die zwischen den Bundespartnern zerschnitten wurden - soll es mir ergehen, wenn ...“. Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 40.

¹³⁰ Gemäß Jeremia 34,18 besiegelten die Bewohner Judas den besagten Vertrag auf diese Weise, bei der die Vertragspartner zwischen den Hälften von in zwei Teile geschnittenen Tieren hindurchgingen. Diese symbolische Handlung, der sich sogar JHWH selbst in Gen 15,9–10.17 unterwarf, als er seine Verheißungen an Abraham in Form eines Bundes verkündete, stellt in einer bildlichen Form eine bedingte Selbstverfluchung dar. Der Inhalt ist folgender: Wer seine eingegangenen Verpflichtungen vernachlässigt, soll ein Schicksal erleiden, das dem der zerschnittenen Tiere ähnelt. Solche symbolischen Handlungen waren in altorientalischen Staatsverträgen üblich und die Vertragsdokumente spielen oft darauf an, insbesondere wenn es sich nicht um Vereinbarungen zwischen gleichrangigen Partnern handelte, sondern um Pflichtenlisten für Vasallen (Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 400 f.) Im Falle eines Bundesbruchs droht Israel als Strafe die „Zurücknahme der Bundesverheißungen und die völlige Vernichtung“ (Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 41).

später im Deuteronomium wird die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk in Analogie zu altorientalischen Staatsverträgen interpretiert. Außerdem dienten Treueeid-Modelle als Vorbilder, die von den Assyriern ihren Vasallen auferlegt wurden. Dieses Konzept wurde vor allem in der deuteronomistischen Theologie angewendet. Es handelt sich um eine Beziehung zu Gott, bei der JHWH bestimmte lebenswichtige Gaben für Israel gewährt und im Gegenzug die Befolgung seines im Gesetz niedergelegten Willens fordert. Jedoch stellte sich dieses Konzept bald als problematisch heraus, insbesondere als die Israeliten begannen, den Forderungen Gottes nicht zu entsprechen und die Exilkatastrophe als Strafe für das Volk eintrat. Dadurch wurde die Fortdauer der Beziehung zu Gott infrage gestellt. Als Reaktion darauf überarbeiteten priesterliche Theologen das Konzept von בְּרִית so, dass es nur noch einseitige Zusagen von JHWH umfasste. In diesem Kontext bezieht sich das hebräische Wort בְּרִית nur noch auf eine Verheißung oder einen Gnadenbund.¹³¹ Hierbei geht es um den Bund als eine „einseitige Zusage JHWHs“.¹³² Der neue Bund in Jeremia wird auch als „ein voraussetzungsloser, reiner Gnadenbund“ betrachtet, aber im Gegensatz zu Gen 17, der aus „priesterlichem Vorstellungsmaterial“ stammt, greift er – zumindest teilweise, wie von Groß bemerkt – auf die deuteronomistische Sprachwelt zurück.¹³³

Eine der Stellen, die für das Verständnis des Bundes in Jer 31,31–34 Schwierigkeiten bereitet, ist das Prädikat „neu“.¹³⁴ Groß bemerkt treffend: „Hier durchdringen sich philologische, übersetzungstechnische, exegetische und übergeordnet theologische Gesichtspunkte“.¹³⁵ Daher ist eine genaue Analyse erforderlich, um die Sachlage angemessen darzustellen. Stipp betont in seinem Kommentar, dass das Wort „neu“ allein nicht ausreicht, um es als Ersatz für etwas zu verstehen.¹³⁶ Darüber hinaus betrachtet Stipp das „Neue“ anhand von zwei wichtigen Merkmalen, die den neuen

¹³¹ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 275 f. Stipp hält an der Übersetzung von „בְּרִית“ als Bund fest, als den besten Kompromiss bei der Suche nach einem einheitlichen deutschen Äquivalent für den religiösen Gebrauch des Substantivs.

¹³² Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 42.

¹³³ Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 60.

¹³⁴ Die Bezeichnung des Bundes als „neu“ (חדש) hatte eine abwertende Konnotation in Bezug auf das Judentum und folglich auf das jüdische Volk. Der neue Bund wurde als Gegenstück zum Alten Bund interpretiert, was auch eine Neuinterpretation des Gottesvolkes zur Folge hatte - als Ersatz für das alte Gottesvolk. Im Jahr 1980 erklärte jedoch die Synode der Evangelischen Kirche in ihrem Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ nach dem Zweiten Weltkrieg und der Gründung des Staates Israel die bleibende Erwählung Israels. Vgl. Rolf RENDTORFF – Hans Hermann HENRIX (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum, 594 f.

¹³⁵ Walter GROß, Zukunft für Israel, 146.

¹³⁶ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 277. Walter Groß interpretiert das Wort „neu“ auch als Ausdruck der Unterscheidung zwischen dem Jeremia-Bund und dem Exodus-Bund. Nach Groß soll dieser Begriff die „Diskontinuität“ und Einzigartigkeit des neuen Bundes betonen, indem er ihn von allem Vorherigen abhebt. Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 59.

Bund kennzeichnen. Erstens handelt es sich um einen reinen Gnadenbund, und zweitens ist er unverbrüchlich und somit ewig. Mit anderen Worten meint Stipp, dass der Mensch nicht in der Lage sein werde, den neuen Bund zu brechen.¹³⁷ Allerdings wird dies im Text nicht behauptet.

Stipp schließt sich der Diskussion über die Übersetzung von „ברית חדשה“ als „neuer“ oder „erneuerter“ Bund an, die Levin bereits 1985 begonnen hatte.¹³⁸ Er argumentiert, dass es sich tatsächlich um einen „neuen“ Bund handelt und nicht um einen „erneuerten“ Bund. Dabei hebt er hervor, dass dieser Bund aufgrund seiner Besonderheit als „neu“ betrachtet werden sollte, während man die Stiftung als „erneut“ bezeichnen könnte. Stipp erklärt, dass es keine Erneuerung des Exodus-Bundes gab, sondern vielmehr eine erneute („abermalige“) Stiftung desselben stattfand.¹³⁹

In seinem Artikel erörtert Walter Groß diese Frage und bezieht sich dabei auf die lexikalische Struktur der hebräischen Sprache. Im Hebräischen erfolge keine Unterscheidung zwischen dem Zustand „ganz neu“ und „etwas erneuert“. Darüber hinaus beruft sich Groß auf die Arbeiten von Jenni.¹⁴⁰ Ihre Forschungsergebnisse verdeutlichen, dass das Hebräische keine semantische Trennung zwischen „neu sein“ und „neu werden“ vornimmt. Daher hält Groß die Übersetzung als „neuer Bund“ für angemessen, während die Übersetzung als „erneuerter Bund“ weniger treffend sei.¹⁴¹ Das hebräische שחדש („neu“) stelle sich hier sprachlich als eigenständige Entität dar, die zum Objekt des Schneidens wird. Dieser Akt wird erneut durchgeführt, jedoch nicht aufgrund des Alters des Bundes, der ja gebrochen worden ist.¹⁴² Durch die Tora im Herzen werde es aber in Zukunft keinen Bundesbruch mehr geben.¹⁴³

Norbert Lohfinks interpretiert das Konzept des „Neuen“ als eine „Enthüllung“ des alten Bundes. Deshalb befürwortet er eine einheitliche Wahrnehmung des Bundes. Er verweist dabei auf das antike Verständnis von „Alt und Neu“. In der Antike erfolgte keine klare Abgrenzung zwischen diesen beiden Konzepten, im Gegensatz zur modernen Auffassung, die das Neue vom Alten

¹³⁷ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 284. Norbert Lohfink betont ebenfalls, dass der neue Bund nicht mehr gebrochen werden kann, allerdings nicht aufgrund der „Unfähigkeit des Menschen“, ihn zu brechen, sondern wegen der Art und Weise, wie der neue Bund gegeben wird. Lohfink argumentiert, dass der „neue Bund“ so tief im Innersten des Menschen verwurzelt sei, in seiner eigenen Freiheit selbst, dass er nicht mehr das Schicksal des früheren „Bundes“ teilen könne, nämlich gebrochen zu werden letztendlich veranschaulicht Lohfink hier eine Art „Zusammenwirken zwischen Gott und menschlicher Freiheit“. Norbert LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 62.

¹³⁸ Vgl. Christoph LEVIN, Die Verheißung des Neuen Bundes, 146, Anm. 50.

¹³⁹ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 284.

¹⁴⁰ Vgl. Ernst JENNI, Lexikalisch-semantische Strukturunterschiede, 124–132; Ernst JENNI, Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit (Ps 55,14; 58,5), 201–206.

¹⁴¹ Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 148.

¹⁴² Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder Neuer Bund? 52.

¹⁴³ Vgl. ebd. 60.

differenziert und vorwiegend positiv bewertet. Für die Menschen in der antiken Zeit hatte das Wort „neu“ nur dann eine positive Bedeutung, wenn sie damit ausdrücken wollten, dass es das Alte erneut ans Licht bringt.¹⁴⁴ Dies spiegelt auch das Handeln JHWHs wider, der das „verloren gegangene Alte wirklich wieder von Neuem“¹⁴⁵ hervorbringt. Die Kontinuität der Lehren oder Gesetze zwischen dem alten und dem neuen Bund unterstreicht Joachim J. Krause ebenso und hält fest: „Die Tora im Neuen Bund wird keine andere sein als die zuvor bekannte.“¹⁴⁶ Es tritt jedoch etwas neues auf, nämlich, dass der „alte“ Bund in einem neuen Licht erscheint, „auf den Modus ihrer (der Tora) Vermittlung“. ¹⁴⁷ Dieser neue Bund würde nicht in seinem grundlegenden Inhalt, nicht in seiner „Lehre“, sondern „in its manner of presentation“, ¹⁴⁸ oder wie es Bozak nennt „in the manner of establishing the relationship and its consequences of unmediated knowledge of Yhwh“. ¹⁴⁹ Die Tora bzw. „Weisung“ bleibt identisch. ¹⁵⁰

3.5.2 Jer 31,32

JerLXX 38,32	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου (1) μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν (2) ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καὶ ἐγὼ ἡμέλησα (3) αὐτῶν, φησὶν κύριος·
Übersetzung	a Nicht nach der Art des Bundes, b den ich mit ihren Vätern geschlossen habe am Tag, nachdem ich ihre Hand ergriff, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, c denn sie sind nicht in meinem Bund geblieben, d und ich habe mich nicht um sie gekümmert, sagt der Herr.

¹⁴⁴ Vgl. Norbert LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 54.

¹⁴⁵ Ebd. 63.

¹⁴⁶ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines Neuen Bundes, 180.

¹⁴⁷ Ebd. 181.

¹⁴⁸ Herbert B. HUFFMON, The Ultimate Commitment, 439.

¹⁴⁹ Barbara A. BOZAK, Life 'Anew', 121.

¹⁵⁰ Vgl. Werner H. SCHMIDT, Der ‚Neue Bund‘ als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten, 192.

- (1) Das Partizip „ἐπιλαβόμενου“ (epilabomenou) gehört zum Verb „ἐπιλαμβάνομαι“ im Aorist. Partizip. Da das Partizip dazu dient, die Handlung oder den Zustand auszudrücken, während sie stattfindet oder was kurz danach geschieht, verwende ich die Konjunktion „nachdem“. Auf diese Weise entsteht das Bild, in dem JHWH die Hand Israels hält, während Israel im Prozess des Herausführens ist. „ἐξαγαγεῖν“ ist die Aorist-Infinitiv-Form dieses Verbs.
- (2) Das Verb „ἐνέμειναν“ (enemeinan) steht in der dritten Person Plural Aorist Indikativ und kommt vom griechischen Verb „μένω“ (menō), das „Bleiben“ oder „Verweilen“ bedeutet. In diesem Kontext zeigt „ἐνέμειναν“, dass die Israeliten nicht in Gottes Bund verblieben sind.
- (3) Das Verb „ἠμέλησα“ (emelēsa) steht in der ersten Person Singular Aorist Indikativ aktiv und kommt von dem griechischen Verb „μελετάω“ (meletāō), das „sich kümmern“, „aufmerksam sein“ oder „Sorge tragen“ bedeutet.

לֹא כְבָרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת-אַבֹּתָם בְּיוֹם הַחֲזִיקִי (1) בְּיָדָם לְהוֹצִיאָם (2) מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: אֲשֶׁר-הִפָּרוּ (3) אֶת-בְּרִיתִי וְאָנֹכִי בָעֵלְתִּי בָם--נָאִם-יְהוָה.	JerMT 31,32
Übersetzung	a nicht wie der Bund, b den ich geschlossen habe mit ihren Vätern am Tag, als ich sie bei ihrer Hand nahm, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, c den sie gebrochen haben, meinen Bund, d obgleich ich über sie Herr war/bin – Spruch YHWHs,

- (1) Das Verb „הִפָּרוּ“ (heferu) ist die 3. Person Plural des Perfekts, gehört zur Wurzel „פרר“ (parar). Es bedeutet „brechen, zerstören“ oder „ungültig machen“ bedeutet. Das Perfekt wird verwendet, um eine abgeschlossene Handlung in der Vergangenheit auszudrücken. Daher bedeutet „הִפָּרוּ“ wörtlich übersetzt „sie haben gebrochen“ oder „sie haben ungültig gemacht“.
- (2) הַחֲזִיקִי – Grammatikalisch betrachtet handelt es sich bei diesem Ausdruck um ein Satzglied im Infinitivstatus constructus (Hifil) mit dem Suffix der 1. Person. Er leitet sich von der Wurzel „חזק“ (chazak) ab und bedeutet „haltend“.

- (3) „להוציאם“ Diese Konstruktion setzt sich zusammen aus der Präposition „ל“, die auf eine Infinitivkonstruktion hinweist, und dem Infinitiv im Status constructus (Hifil) mit dem Suffix der 3. Person Plural (männlich/feminin) aus der Wurzel „צא“. Es bedeutet „um sie herauszuführen“.

Mit Jer 31,32 wird die Interpretation der Besonderheiten des neuen Bundes eingeleitet. Zunächst wird betont, dass dieser sich vom Exodus-Bund unterscheidet, und es wird darauf hingewiesen, wie er „nicht beschaffen sein soll“.¹⁵¹ Hierbei handelt es sich um den Bund, den JHWH am Tag (בְּיוֹם) der Herausführung aus Ägypten mit den Vätern Israels geschlossen hat. Obwohl der Berg Horeb an dieser Stelle nicht explizit erwähnt wird, deutet dies auf die Offenbarung des Gesetzes in der Nacht des Auszugs aus Ägypten hin. Diese Verheißung erfolgte am Tag des Exodus, da nach der damaligen Tageszählung ein neuer Tag am Vorabend begann.¹⁵² Der „Auszugstag“ kann nicht nur als konkreter Tag betrachtet werden, sondern auch als eine „Zeitspanne vom Exodus bis hin zum Exodus“ interpretiert werden. Der „frühere Bund“ verweist dabei auf verschiedene Bünde wie den Sinaibund (vgl. Ex 24,8; 34,27; Dtn 4,13; 5,3) und den Moabbund (Dtn 28,69–30,20).¹⁵³

Die Formulierung „als ich sie an der Hand fasste“ weist auf die „persönliche Führung“ JHWHs hin. Ähnlich wie Jes 42,6a drückt sie „Schutz und Nähe“ Gottes aus: „Ich, der HERR, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen, ich fasse dich an der Hand“ (Jes 42,6a).¹⁵⁴ Darüber hinaus deutet sie auf den Exodus als den „Höhepunkt der Fürsorge JHWHs für Israel“ hin.¹⁵⁵ Die darauffolgende Antwort Israels schafft einen starken Gegensatz zu den Taten JHWHs. Als Reaktion darauf hat Israel den Bund „gebrochen/nicht eingehalten“. Der Kontrast wird durch die eigenständigen Personalpronomen „sie“ הֵמָּה- „ich aber“ (32cd) betont, die syntaktisch auffällig hervorgehoben sind.¹⁵⁶ Das Pronomen „sie“ bezieht sich gemäß der Satzstruktur auf die „Väter der Exodusgeschichte“, wobei in 31,31 „Israel und Juda“ angesprochen werden. Krause verdeutlicht, dass damit keineswegs nur eine Generation gemeint ist, sondern alle von den Tagen Ägyptens „bis zum Augenblick der zukünftigen Erfüllung der Verheißung“.¹⁵⁷ Die Bedeutung von „sie“ (הֵמָּה) als Bezug nicht nur auf die „Vätergeneration, mit der die Berit geschlossen wurde“, wird zusätzlich durch das Konzept des

¹⁵¹ Herman-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 279.

¹⁵² Vgl. ebd. 278.

¹⁵³ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“, 88.

¹⁵⁴ Vgl. Georg FISCHER, Jeremia 26–52, 172.

¹⁵⁵ Herman-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 278.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 169. Siehe auch: Georg BRAULIK, Ezechiel und Deuteronomium, 213; Karin FINSTERBUSCH, „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“, 69.

„Schuldkontinuums“ gestützt, das in Jeremia 31,34f seinen Ausdruck findet. Dieser Abschnitt besagt, dass auch die Empfänger des neuen Bundes vergebungsbedürftig und somit ebenfalls schuldig sind.¹⁵⁸ Nicht nur generationsübergreifend, sondern weiter bis zum Mutterleib ist Schuldhaftigkeit des Volkes zu verfolgen. So spricht schon der Prophet Hosea über die Geburt des Erzvaters Jakobs: „Im Mutterleib betrog er seinen Bruder“ (Hos 12,4). Diese Schuldhaftigkeit des Volkes reicht nicht nur über Generationen hinweg, sondern erstreckt sich sogar bis in den Mutterleib. Hosea sagt zur Geburt des Erzvaters Jakobs: „Im Mutterleib betrog er seinen Bruder“ (Hos 12,4). Jeremia greift diesen Gedanken auf und bestätigt: „Schon eure Väter entfernten sich von mir“. Somit lässt sich zusammenfassen, dass die Schuld die gesamte Geschichte umspannt: „Das gegenwärtig lebende Volk befindet sich – trotz Gottes Zusage – gleichsam in einem Raum von Schuld“.¹⁵⁹

Jer 31,32c enthält eine wichtige Unterscheidung zwischen der griechischen Übersetzung (LXX) und dem hebräischen Text (MT). In der JerLXX wird von einem „Nicht-Bleiben“ im Bund oder dem „Nicht-Einhaltung“ gesprochen, wobei JerMT von einem „Bundesbrechen“ spricht. Diese Unterscheidung ist entscheidend genug, um als Grundlage für verschiedene Bundestheologien zu dienen. Das hebräische Konzept veranschauliche den aktuellen Zustand Israels in verschärfter Form.¹⁶⁰ Der Bund wurde nicht nur „nicht eingehalten“, sondern durch den Bundesbruch zerstört. Deshalb sei eine „neuerliche Bundesschließungsaktivität“ notwendig geworden.¹⁶¹

Wie bereits betont worden ist, betrachtet die Mehrheit der Forschung JerLXX als das Original. Das bedeutet laut Stipp, dass der originale Text – „Sie haben meinen Bund nicht eingehalten“ (ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου/אֶת-בְּרִיתִי לֹא-הִקִּימוּ) – im MT „zwecks Angleichung“ an Jer 11,10d¹⁶² verändert worden und stattdessen „sie haben meinen Bund gebrochen“ (אֲשֶׁר-הִקְדָּח הִפְרוּ) (אֶת-בְּרִיתִי) geschrieben worden sei. Wie Stipp erläutert, handle es sich dabei um einen gebräuchlichen Fachausdruck – „einen Bund brechen“ (פָּרַר בְּרִית) – für die einseitige Aufkündigung eines Bündnisses (vgl., 1Kön 15,19; Ez 17, 15-19).¹⁶³

¹⁵⁸ Vgl. Walter GROß, Zukunft für Israel, 142 f.

¹⁵⁹ Werner H. SCHMIDT, Der ‚neue Bund‘ als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten, 188 f.

¹⁶⁰ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 101.

¹⁶¹ Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 58; Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes 180, Anm. 96.

¹⁶² „Sie sind zurückgekehrt zu den Sünden ihrer Vorväter, die sich weigerten, meinen Worten zu gehorchen. Auch sie sind fremden Göttern nachgelaufen, um ihnen zu dienen. Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe“ (Jer 11,10).

¹⁶³ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 278.

Auch wenn es auf den ersten Blick möglicherweise notwendig und logisch erscheint, nach dem „Brechen“ des Bundes einen neuen Bund zu schließen, kann exegetisch betrachtet nicht geschlussfolgert werden, dass der alleinige Grund für einen „neuen“ Bund das Zerbrechen des „alten“ Bundes sei.¹⁶⁴ Krause untersucht dazu den Ausdruck „הפר ברית“ und kommt zu dem Ergebnis: „Es steht gerade nicht in Israels Macht, den Bund JHWHs zu annullieren. Dies vermöchte nur JHWH selbst (...). Doch eben dieser Akt wird von JHWH nicht ausgesagt. An den drei Stellen im Alten Testament, an denen הפר Hif. + ברית mit Jhwh als Subjekt konstruiert wird (Jer 14,21; Lev 26,44; Ri 2,1), ist die Aussage verneint“.¹⁶⁵ Auch JerLXX 38,32 bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Um die Sachlage klarer darzustellen, unterscheidet Krause zwischen zwei Handlungen: „gebrochen“ und „zerbrochen“ zu haben. Demzufolge schreibt er: „Israel hat durch seine Geschichte hindurch immer wieder den Bund ‚gebrochen‘ – der dadurch offensichtlich nicht zerbrochen¹⁶⁶ ist“.¹⁶⁷ Um die Bedeutung des hebräischen Wortes הפר (Bruch) für deutschsprachige Leserinnen und Leser zu verdeutlichen, zieht Finsterbusch einen Vergleich mit dem deutschen Begriff „Ehebruch“, der nicht die Annullierung der Ehe bedeutet. Wenn es auf das Volk bezogen wird, bezeichnet es einen „schuldhaften Bruch des Bundes“, der nicht mit der Annullierung gleichzusetzen ist. Hingegen, wenn es auf JHWH bezogen wird, bezeichnet es einen „nicht schuldhaften“ Bruch seines Bundes, da JHWH „legitim strafend auf den Bundesbruch des Volkes reagiert“.¹⁶⁸ Daher ist hier an die Ablehnung des Volkes gegenüber seinem Gott zu denken, wie eine Ehefrau ihren Ehemann ablehnt. Diese Bildsprache ist aus dem Buch Hosea bekannt (vgl. Hos 2–3).¹⁶⁹

Betrachtet man diese Stelle im Kontext ihrer Zeit, kommt die Forschung zu dem gleichen Ergebnis. Jeremia 31,32 basiert auf realen Erfahrungen und liefert empirische Aussagen, die den ursprünglichen Adressaten eine klare Deutung der gemeinsamen Gegenwart und Geschichte ermöglichen. Die Verheißung eines neuen Bundes, einschließlich des Vorwurfs, dass Israel den vorherigen Bund gebrochen habe (Jer 31,32b), zeigt eine scharfe Selbstkritik, die der „Tradent, der

¹⁶⁴ Groß weist zu Recht darauf hin, dass der Bundesbruch und die Schuld nicht der primäre Gegenstand der Aussage sind, sondern ihre Voraussetzung bilden. Vgl. Walter GROSß, Erneuerter oder neuer Bund? 59.

¹⁶⁵ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 179 f.

¹⁶⁶ Die „Zerbrechlichkeit“, so Norbert Lohfink, sei das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem „früheren“ Bund und dem „neuen“ Bund: Der frühere Bund müsse Israel auf eine Weise gegeben worden sein, bei der es möglich war, dass er tatsächlich gebrochen wurde. Im Gegensatz dazu werde der neue Bund, wie in 31,33 beschrieben, in einer Art und Weise gegeben, die ihm das Schicksal des früheren Bundes erspare. Vgl. Norbert LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 62.

¹⁶⁷ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 180.

¹⁶⁸ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 89, Anm. 10.

¹⁶⁹ Vgl. Barbara A. BOZAK, Life 'Anew', 120.

in Jeremias Mantel geschlüpft ist, stellvertretend für das Volk¹⁷⁰ übernimmt. Die prägende Erfahrung der Katastrophe von 587 v. Chr., die durch die geschichtstheologische Deutung als Erfahrung des eigenen Scheiterns betrachtet wird, liegt hier im Hintergrund. Dies wird nicht nur durch die Erwähnung des Bundesbruchs nahegelegt, die offensichtlich der theologischen Deutung des Exils dient. Auch die in der Septuaginta (LXX) ausgedrückte Vorstellung von JHWHs Reaktion in Jer 38,32d – „Und ich habe mich nicht um sie gekümmert, sagt der Herr“ – zeigt deutlich, dass eine „strafende Reaktion von JHWH“¹⁷¹ gemeint ist.

Das Letztere ist nämlich ein weiterer Unterschied zwischen JerLXX und JerMT, der sich auch im Vers Jer 31,32d findet. Die alexandrinische Fassung stellt eine überraschende Handlung Gottes dar. Gott beginnt, aufzuhören, sich um sein Volk zu kümmern, indem er sagt: „und ich kümmere mich nicht um (vernachlässige) sie“ (ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν). Der masoretische Text hingegen betont die Enttäuschung Gottes über den Ungehorsam Israels, indem JHWH sein Herrsein über sein Volk ausdrücklich spricht: „obgleich ich über sie Herr war/bin“ (ואנכי בעלתי בם).

Die genaue Bedeutung des Satzes bleibt unklar. Dennoch schließt Stipp die Möglichkeit aus, בַּעֲלִיתִי im Zusammenhang mit dem Gott Baal zu verstehen, da die Anbetung von Fremdgöttern in diesem Trosttext kein Thema ist.¹⁷² Krause, gemeinsam mit Maier und Groß, betont ebenfalls, dass in Jeremia 31,32 „keinerlei Hinweis auf kultisches Fehlverhalten zu entnehmen ist.“¹⁷³ Dabei betrachtet er Jer 3,14 – „Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne – Spruch des HERRN; denn ich bin euer Gebieter. Ich hole euch, einen aus jeder Stadt und zwei aus jeder Sippe, und bringe euch nach Zion“ – als eine parallele Stelle und hält die Auslegung von „obwohl ich ihr Gebieter war“, wie sie in der Einheitsübersetzung vertreten wird, als angemessen.¹⁷⁴ Weippert deutet Jer 31,32 als einen Hinweis auf den geschichtlichen Zeitraum, der im Text zum Ausdruck kommt. Die Erwähnung des Wortes „Ba'al“ deutet nach Weippert ebenfalls, wenn auch möglicherweise nicht ganz eindeutig, auf die Sesshaftwerdung Israels hin. Im Land musste sich Israel zunächst zwischen JHWH und den Göttern (בעלם) entscheiden. Dies bedeutet, dass der Vers den Zeitraum in der Geschichte Israels beschreibt,

¹⁷⁰ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 203.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 278. Siehe auch: Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 59, Anm. 68.

¹⁷³ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 169, Anm. 22.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 169.

der mit dem Auszug aus Ägypten beginnt und mit der Ankunft im Land endet. Gleichzeitig stellt er JHWH als den geschichtsmächtigen Gott Israels dar.¹⁷⁵

Das Wort „Ba'al“ kann im Buch Jeremia eine andere Bedeutung erlangen, wenn man die poetische Sprache berücksichtigt. Es könnte auch als „Ehemann“ gedeutet werden. Diese Metapher ist im Buch Jeremia nicht fremd. Zum Beispiel: „Alle deine Liebhaber haben dich vergessen“ (Jer 30,14a) und „Aus der Ferne ist mir der HERR erschienen: Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir die Treue bewahrt“ (Jer 31,3). Eine familiäre Beziehung wird auch in Jer 31,15–22 zum Ausdruck gebracht: „Ist mir denn Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind?“.¹⁷⁶ Das bedeutet, „Ba'al“ könnte im Sinne der Herrschaft eines Ehemanns verstanden werden, jedoch nicht als unbegrenzte Machtausübung, sondern im Hinblick auf Intimität und „liebende Autorität“ (a caring authority).¹⁷⁷ Wie Bozak schreibt, sind solche Metaphern in der Bundessprache üblich, da es sich um eine legale Beziehung handelt, die mehr als eine politische Vereinigung oder einen Vasallenvertrag darstellt. Daher wird die Sprache der Ehe verwendet, um diese besondere Art der Verbindung zu charakterisieren.¹⁷⁸

Wie bereits erwähnt ist die Aussage in JerLXX 38,32d noch problematischer als in JerMT 31,32d, da in der alexandrinischen Fassung der Perikope JHWH aus dem Bundesvertrag austritt und jegliche Verantwortung gegenüber seinem Volk zurückweist: „Und ich kümmere mich nicht um (vernachlässige) sie“ (ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν). Darauf basierend entwickelt Schenker seine These über die Kündigung des Bundes durch JHWH.¹⁷⁹ Textkritisch betrachtet kann jedoch diese Differenz leicht durch eine Verschreibung vom ursprünglichen געלתי zu בעלתי erklärt werden. Auch Stipp vermutet an dieser Stelle einen Schreibfehler und weist dadurch die Argumentation von Schenker zurück.¹⁸⁰ Obwohl eine Formulierung mit מַאס oder שַׁל, wie Schenker vermutet,¹⁸¹ nicht von vornherein

¹⁷⁵ Vgl. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 337.

¹⁷⁶ Das bemerkte auch Böhmer, der in seinem Buch von 1976 Ortmann zitiert und schreibt: „Durch diese Bilder: Vater – Sohn, Bräutigam – Braut, Mann – Weib usw. ergänzt Jeremia die oben angeführten Züge [hier ist die Macht-Gehorsam-Konstellation zwischen JHWH und dem Volk gemeint] und tut in ihnen die eigentliche Absicht des Bundes dar. Sie zeigen das Bundesverhältnis mehr von der innerlichen, persönlichen Seite“. Zudem betont er, dass die Berit-Vorstellung als eine unter vielen Bildern betrachtet werden sollte und nicht als eine „übergeordnete Kategorie“. Sigmund BÖHMER, Heimkehr und neuer Bund, 75.

¹⁷⁷ Barbara A. BOZAK, Life 'Anew', 120.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ Vgl. Adrian SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 23. Siehe auch: Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 177.

¹⁸⁰ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Die Perikope vom ‚Neuen Bund‘ (Jer 31,31–34) im masoretischen und alexandrinischen Jeremiabuch, 242–245.

¹⁸¹ Vgl. Adrian SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 23.

ausgeschlossen werden kann, ist sie im Vergleich weit weniger wahrscheinlich.¹⁸² Das bedeutet, dass diese abweichende Lesart in der JerLXX höchstwahrscheinlich auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist und daher nicht als Hinweis auf eine alternative theologische Absicht betrachtet werden sollte. Im Gegensatz dazu betrachtet Schenker den Unterschied zwischen JerMT 31,32 und JerLXX 38,32 als eine theologische Absicht des Autors. Diese Absicht könnte besagen, dass „JHWH sogleich nach dem Abfall Israels unmittelbar nach dem Auszug aus Ägypten seinerseits den Bund fallen ließ“.¹⁸³ Schenker bezeichnet die in JerLXX 38,32 präsentierte theologisch anspruchsvolle und „skandalöse Fassung“ als Korrektur durch die Autoren der masoretischen Fassung. Diese Umformung erfolgte demnach im Sinne der „unbeirraren Treue JHWHs“.¹⁸⁴

Finsterbusch betrachtet Jer 31,32d auch im Kontext der protomasoretischen Korrekturen und verweist auf einen redaktionellen Ersatz von געלתי durch בעלתי. Hierbei handelte es sich nicht um einen bloßen Schreibfehler, sondern um einen bewussten Schritt, der dazu dient, das „heilvolle Bundeshandeln“ Gottes zu betonen. Somit wäre gezeigt worden, dass JHWH trotz der schwerwiegenden Schuld Israels weiterhin als „der treue Herr seines Volkes“¹⁸⁵ wahrgenommen wurde. Diese Erkenntnis manifestiert sich laut Finsterbusch auch in Jer 32,40, in der eine ähnliche tröstliche Ankündigung Gottes gemacht wird: *„Ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund, dass ich mich nicht von ihnen abwenden werde, sondern ihnen Gutes erweise. Ich lege ihnen die Furcht vor mir ins Herz,¹⁸⁶ damit sie nicht von mir weichen“*. Hier wird der Bund im Unterschied zu Jer 31,31 als ewig beschrieben, was auf die dauernde Gültigkeit des Bundes hinweist. Dtn 30,9 verdeutlicht Gottes fürsorgliches Handeln für sein Volk noch genauer: *„Und der HERR, dein Gott, wird dir Gutes im Überfluss schenken, bei jeder Arbeit deiner Hände, bei der Frucht deines Leibes, bei der Frucht deines Viehs und bei der Frucht deines Ackers. Denn der HERR wird sich, wie er sich an deinen Vätern gefreut hat, auch an dir wieder freuen. Er wird dir Gutes tun“*.

JerMT bezeugt die Treue JHWHs zu seinem Volk auch durch zwei andere „Bundes-Worte“, in denen JHWH seinen Bund mit David und den Leviten bestätigt: *„So spricht der HERR: Wenn ihr meinen Bund mit dem Tag und meinen Bund mit der Nacht brechen könntet, sodass es nicht mehr Tag und Nacht würde zu ihrer Zeit, dann könnte auch mein Bund mit meinem Knecht David gebrochen*

¹⁸² Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 177.

¹⁸³ Adrian SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 25.

¹⁸⁴ Ebd. 25.

¹⁸⁵ Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 115.

¹⁸⁶ Während gemäß Jer 31,33 „Weisung Gottes“ ins Herz gelegt wird, kommt in Jer 32,40 „Furcht Gottes“ vor.

werden, sodass er keinen Sohn hätte, der auf seinem Thron König wäre, und ebenso mein Bund mit den levitischen Priestern, die mir dienen. So unzählbar das Heer des Himmels und so unmessbar der Sand des Meeres ist, so zahlreich mache ich die Nachkommen meines Knechtes David und die Leviten, die mir dienen“ (Jer 33,20–22). Wie Finsterbusch treffend bemerkt, handelt es sich hierbei nicht um eine „eschatologische Verheißung, sondern um eine Versicherung in Bezug auf den bereits bestehenden Bund“.¹⁸⁷ Somit garantiert JHWH auch im Fall eines Auszugs-Bundesbruchs „die Sukzession der Davididen auf dem Königsthron sowie die Menge der Nachkommen Davids und der Leviten“.¹⁸⁸

Zusammenfassend betont die masoretische Textfassung des Buches Jeremia die ewige Gültigkeit des mit JHWH geschlossenen Bundes und die Gewissheit, dass JHWH niemals seinen „Auszugs-Bund strafend annullieren“¹⁸⁹ wird.

3.5.3 Jer 31,33

JerLXX 38,33	ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶν κύριος. Διδούς δώσω (1) νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν (2) αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς· καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν·
Übersetzung	a sondern(denn) dies ist der Bund, b den ich mit dem Haus Israel schließen werde nach jenen Tagen – sagt der Herr: c Ich – der Gebender – werde meine Weisungen in ihren Verstand geben, d und auf ihr Herz werde ich sie schreiben. e Dann werde ich ihnen zum Gott sein, f und sie werden mir zum Volk sein.

(1) Διδούς δώσω – Hier handelt es sich um eine Figura Etymologica, um eine Wiederholung desselben Wortes in verschiedenen Formen. Sie verstärkt oft die Bedeutung oder betont die Handlung. Διδούς (Didous): Dies ist die Partizip-Form des Verbs „δίδωμι“ (didomi), was „geben“ bedeutet. Das Partizip wird hier im Präsens verwendet und bedeutet „der Gebende“ oder „derjenige, der gibt“. δώσω

¹⁸⁷ Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 116.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd.

(doso): Dies ist die 1. Person Singular des Futurs des Verbs „δίδωμι“ (didomi). Es bedeutet „ich werde geben“. Es kann übersetzt werden als „Ich – der Gebende – werde geben“. Oder auch: „Ich werde ganz gewiss geben“.

- (2) Das griechische Wort „διάνοια“ (dianoia) bezieht sich auf die Fähigkeit des Denkens, die Intelligenz oder den Verstand. Das Wort besteht aus zwei Wurzeln: „διά“ (dia), übersetzt meist als „durch“, und „νοῦς“ (nous), was „Sinn, Verstand, Gesinnung“ bedeutet. Daher wäre „εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν“ (eis ten dianoian auton) als „in ihren Verstand“ zu übersetzen.

כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר (1) אֶקְרֹת אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נָאֻם-יְהוָה (2) וְנָתַתִּי אֶת-תּוֹרָתִי (3) בְּקֶרְבָּם וְעַל-לִבָּם (2) אֶקְתַּבְנָה וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהָמָּה יִהְיוּ-לִי לְעָם		JerMT 31,33
Übersetzung	a sondern dies ist der Bund, b den ich mit dem Haus Israel schließe nach jenen Tagen, Spruch YHWHs: c Ich habe meine Tora in ihre Mitte geben, e und auf ihr Herz schreibe ich sie, f und ich bin (werde) ihnen Gott (sein), g und sie werden mir Volk sein	

(1) Das Verb „אֶקְרֹת“ (ekhrot) gehört zur Wurzel „קרת“ und ist in der Qal-Stammform. Es handelt sich hierbei um die Imperfektform, die auf eine nicht abgeschlossene oder wiederholte Handlung abzielt.

(2) Die ungewöhnliche Form des qatal-Verbs וְנָתַתִּי, eingebettet in den Kontext einer zukünftigen Verheißung, führte zu verschiedenen Erklärungsansätzen.¹⁹⁰ Einige Gelehrte, (z. B. Groß), favorisieren eine zukünftige Bedeutung des Verbs („Ich werde geben“) und passen die Übersetzung entsprechend den Varianten an oder nehmen an, dass die qatal-Form zukünftig gemeint ist. Andere (z.B. Stipp und Lohfink) weisen וְנָתַתִּי die Kraft eines performativen Perfekts zu, was dem Ausdruck einen gegenwärtigen Wert verleiht. Dies unterstreicht die Kontinuität zwischen der Tora, die aktuell gegeben wird, aber später niedergeschrieben wird. Diejenigen, die den perfekten Wert von וְנָתַתִּי beibehalten (z. B. Finsterbusch und Schenker), betonen normalerweise einen Kontrast zwischen dem früheren Geschenk der Tora und ihrer zukünftigen Niederschrift, wenn auch mit unterschiedlichen Ansichten zu dieser Thematik. Finsterbusch schreibt: „Die LXX hat: „Διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν“, dies deutet auf eine Figura etymologica in der hebräischen Vorlage hin. Die Vulgata hat Futur, viele Handschriften haben aber וְנָתַתִּי.“¹⁹¹

¹⁹⁰ Benedetta ROSSI, *Conflicting Patterns of Revelation*, 211 f.

¹⁹¹ Karin FINSTERBUSCH, „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“, 88.

Aus textlichen und syntaktischen Gründen sollte die Lesart *נָתַתִּי* trotz der Inkongruenz beibehalten werden, die durch die eigenartige Abfolge der Verben *נָתַתִּי* (qatal) und *אֶתְּבִנֶּה* (yiqtol) dargestellt wird. In jedem Fall bleibt aufgrund der Reihenfolge der Verben das Geschenk der Tora der Niederschrift voraus. Ich würde das Verb als Perfekt übersetzen, um eine abgeschlossene Handlung zu betonen. Damit wird das Handeln JHWHs in der Geschichte Israels verdeutlicht, dessen Fortsetzung im Verb „*אֶתְּבִנֶּה*“ zu finden ist. Um eine nicht abgeschlossene, aber bereits begonnene Handlungsweise des Verbs auszudrücken, würde ich jedoch für die Übersetzung des Verbes „*אֶתְּבִנֶּה*“ statt des Futurs eher das Präsens verwenden. Die Übersetzung lautet dann: „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben, und auf ihr Herz schreibe ich sie.“

(3) „*קֶרֶב*“ (Qerev) – Inneres, Leib, Eingeweide, Mitte. *בְּקֶרְבָּם* (bekirbam) bedeutet „in ihrer Mitte“.

Dieses hebräische Wort wird vielseitig verwendet. Wie Schencker kommentiert, können die entsprechenden Übersetzungsmöglichkeiten auch irreführend sein, da sie zunächst auf die anthropologische Mitte, sowohl körperlich als auch geistig, hinweisen. Dabei betont er, dass dies die häufigste Verwendung des Wortes außer Acht lässt. Er schreibt: „Das Wort bedeutet in der Tat Mitte und Inneres, und mit dieser Bedeutung kann es neben vielem anderen auch zur Bezeichnung des leiblichen Inneren von Lebewesen und des geistigen Inneren von Menschen verwendet werden“.¹⁹² Stipp lehnt ebenfalls die Möglichkeit ab, „*קֶרֶב*“ (Qerev) als Mitte sozialer Einheit Israels zu verstehen. Trotz des nachvollziehbaren Arguments stellt Stipp fest, dass es für antike Lesende nur wenige Anhaltspunkte gäbe, um dem Substantiv „*קֶרֶב*“ in einem solchen Kontext soziologische Bedeutung zuzuschreiben.

Nach der Darstellung dessen, wie der neue Bund nicht sein wird, erklärt Jer 31,33, wo genau dieser neue Bund zu finden ist (31,33c–31,33d). Der Vers endet mit der Konsequenz, dass eine tiefe Verbindung zwischen Gott und dem Volk entsteht. Der Kontext bezieht sich auf den vorherigen Vers (Jer 31,32), der den Bruch des Bundes erwähnt. In Jer 31,33a wird betont, dass der Sinn dieses Rückblicks nicht nur in der Erklärung des bereits genannten Bundesbruchs besteht. Stattdessen wird darauf hingewiesen, wie in Jer 31,33a der frühere Modus von JHWHs Tora-Gabe deutlich durch einen neuen ersetzt wird. Obwohl der Text keine ausdrückliche Begründung für den Modus-Wechsel liefert, lässt sich mutmaßen, dass aus JHWHs Perspektive der alte Modus der Tora-Gabe offenbar nicht bewahrt worden ist. Dies könnte JHWH dazu veranlasst haben, den Entschluss zu fassen, den alten Modus durch einen neuen zu ersetzen.¹⁹³ Finsterbusch interpretiert Gottes Initiative für einen neuen Bund als eine „göttliche Korrektur aus Einsicht“, da Gott sein Volk laut Finsterbusch „heillos

¹⁹² Adrien SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 68.

¹⁹³ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“, 89.

überfordert“ hat, indem er es den Bedingungen des früheren Bundes ausgesetzt hat.¹⁹⁴ Wenn dies zutreffen sollte, zieht Finsterbusch die Schlussfolgerung, dass das Gottesbild von JHWH weder als „allwissend“ noch als „unveränderlich“ dargestellt wird. Vielmehr wird die Lernfähigkeit Gottes betont und positiv bewertet. JHWH hält trotz der Fehlschläge an seinem Bund mit Israel fest und verändert die „geschöpfliche Konstitution“ Israels, um sicherzustellen, dass der „Bund nicht mehr gebrochen werden kann“.¹⁹⁵ Es könnte jedoch berechtigterweise eingewendet werden, ob es sich wirklich um eine „göttliche Korrektur“ und Schöpfungsfehler oder vielmehr um eine Hilfe zur Verwirklichung handelt. Gott möchte möglicherweise aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen der Menschen der bleibende Gott Israels bleiben und den Zugang zur Tora ermöglichen.

Im Hinblick auf die innertextuelle Betrachtung wirkt die Interpretation des göttlichen Handelns im Buch Jeremia angesichts dieses drastischen Bildes merkwürdig: „Und die Leichen dieses Volkes werden den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zum Fraß dienen ... Sie werden weder gesammelt noch bestattet werden. Dünger auf dem Acker werden sie sein“ (Jer 7,33a; 8,2b). Erst am Ende von Jeremia 30–31 wird diese Stelle überarbeitet. In diesen Texten wird Gott nicht mehr als gegen Juda brüllend dargestellt, sondern als der Herrscher des Meeres, der brüllt. Sonne, Mond und Sterne werden nicht mehr in einen grausamen Akt der Exhumierung einbezogen; stattdessen folgen sie wieder ihren Bahnen und erfüllen treu ihre Aufgabe, Zeugnis für einen Gott abzulegen, der die Welt trotz überwältigender, kataklystischer militärischer Niederlage weiterhin im Griff hat: „God is not the one who dissolves creation and covenant; rather, God is the one who preserves both in the face of overwhelming, cataclysmic, military defeat.“¹⁹⁶ Das Tal, das im Refrain der Nicht-Bestattung als Tophet(תֹּפֶת) bezeichnet worden ist, wird nun als qodesh, heilig, bezeichnet. In dieser theologischen Neuformulierung des Refrains ohne Bestattung gibt es immer noch ein Tal voller Leichen und Asche, aber der Herr wird nicht mehr als derjenige dargestellt, der sie dort platziert hat. Stattdessen bleibt Gott nach der babylonischen Entweihung zurück und verkündet, dass dieser Ort der Massenbestattung ein heiliger Ort ist: „Das ganze Tal der Leichen und der Fett-Asche und die ganzen Hänge bis zum Kidronbach, bis zur Ecke des Rosstors im Osten werden dem HERRN heilig sein. Sie werden niemals wieder zerstört und eingerissen werden“ (Jer 31,40).¹⁹⁷

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 91.

¹⁹⁵ Ebd. 92.

¹⁹⁶ Sarah C. JOBE, *Jeremiah's Non-Burial Refrain*, 476.

¹⁹⁷ Vgl. ebd. 475 f.

Jer 31,33 bezieht sich nicht mehr auf die Epoche der „Tagen, welche kommen werden“ (vgl. 31,31a), was eine Verbindung der darauffolgenden Verheißung mit den restlichen Heilszeiten des gerahmten Trostschriftsatzes herstellen würde. Stattdessen wird ein anderer Zeitpunkt eingeführt, nämlich die Ära „nach jenen Tagen“ (אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם) angesprochen. Das verleihe nach Stipp dem neuen Bund einen „Sonderstatus“. Er gehöre nicht zu den Heilsgütern, die die baldige Heilszeit prägen werden. Diese tiefgreifende Veränderung (Jer 31,33cd.34c–e) gebe dem Bund einen eschatologischen Charakter. Jedoch lokalisiert Stipp die Verheißung nicht ausschließlich in der Endzeit. Die vage Zeitangabe sei ein „Kompromiss zwischen der eschatologischen Natur des Orakels und dem Umstand“,¹⁹⁸ dass die göttliche Botschaft ein drängendes Problem behandle, das nicht aufgeschoben werden könne. Im Gegensatz zu 31,31b wird hier „das Haus Israel“ allein als Empfänger genannt. Diese Unterscheidung könnte auf der Erwartung basieren, dass die beiden Völker zu ihrer von Gott gewollten Einheit zurückkehren würden.¹⁹⁹

Im weiteren Verlauf des Textes tritt Gott als der Hauptakteur auf. Sein performativer Akt wird in zweifacher Hinsicht beschrieben. Ebenso wird der Zielort zweifach dargelegt: das Herz, das sich im Inneren des Menschen befindet (Jer 31,33cd). Das bedeutet, dass 31,33c und 31,33d als „synonymer Parallelismus“ betrachtet werden, da sie auf das Gleiche hinweisen. Die sprachliche Struktur der Stelle erlaubt jedoch auch eine Interpretation als „antithetischer Parallelismus“. Dies wird durch die unterschiedlichen Zeitangaben in den Verbformen (נָתַתִּי Verb im Perfekt der 1. Person Singular und אֶתְּבִנֶּנָּה Verb im Futur der 1. Person Singular) unterstützt.²⁰⁰ Um diese beiden Sichtweisen zu vereinen, betrachtet Bozak Jer 31,33cd aus zwei Perspektiven: der syntaktischen und der semantischen. Sie beschreibt den Vers daher literarisch als syntaktisch chiastisch („a syntactic chiasm“) und semantisch parallel („a semantic parallelism“).²⁰¹

Auf der philologischen Ebene unterscheidet sich diese Stelle im MT und in der LXX in Tempus und Numerus voneinander. Eine entscheidende Rolle spielt in diesem Zusammenhang נָתַתִּי, Als qatal kann es vergangenheitsbezogen („ich habe gegeben“) oder performativ („ich gebe hiermit“) verstanden werden.²⁰² Im Unterschied dazu bietet eine parallele Stelle in der LXX in Form vom

¹⁹⁸ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 279.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.; Siehe auch Konrad SCHMID, Buchgestalten des Jeremiabuches, 298.

²⁰⁰ Vgl. ebd. 280.

²⁰¹ Vgl. Barbara A. BOZAK, Life 'Anew', 121.

²⁰² Vgl. ebd.

„δῶσω“ eine Zukunftsaussage.²⁰³ Die Einleitung des Jer 31,33 konzentriert sich eigentlich auf den zukünftigen neuen Bund: „Dies ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel schließen werde nach jenen Tagen“. Daher ist die Verwendung des hebräischen Perfekts im MT („ich habe gegeben“) unerwartet. Dies wird als ältere Lesart im Vergleich zur LXX „im Sinne der textkritischen Regel *lectio difficilior lectio potior*“²⁰⁴ im Zentrum betrachtet. Es wird vorgeschlagen, dass das Perfekt eine weitere Akzentuierung durch die redaktionellen Bearbeiter im protomasoretischen Text darstellt. Durch die Rückblende könnten sie hervorheben, dass JHWH dem Volk einst zutraute, die „Tora in seiner Mitte zu verwalten“. Dies unterstreiche dann erneut die „schuldhafte Unfähigkeit des Volkes in Bezug auf den Umgang mit der Tora in der alten Zeit“.²⁰⁵

Stipp übersetzt es als „ich gebe hiermit“ und schließt trotz des antiken Übersetzungsströmungen die Möglichkeit einer Zukunftsaussage aus.²⁰⁶ Walter Groß plädiert für eine zukunftsgerichtete Übersetzung: „Ich werde meine Tora in ihre Mitte geben“. Seiner Ansicht nach spricht die Struktur von 31,31–34 selbst gegen die Vergangenheitsübersetzung des Verbs נָתַתִּי: „Vers 32 beschreibt die zurückliegende, Vers 33 und 34 die zukünftige Berit.“²⁰⁷ Daher geht Groß davon aus, dass an dieser Stelle ein Textverderbnis vorliegt, und schlägt vor, es mit „mlt Mss“ *w=qatal* ונתתי zu lesen und entsprechend in die Zukunft zu übersetzen. Gleichzeitig betont er jedoch gemeinsam mit Erich Zenger: Entscheidet man sich für eine Übersetzung von 31,33d in der Vergangenheit, wäre „der Verweis auf die sich durchhaltende Sinai-Tora noch expliziter“.²⁰⁸ Krause weist jedoch darauf hin, dass in diesem Fall die entsprechende Anordnung in 31,33 (לב und קרב) problematisch werden könnte. Das bedeutet, sie würde nicht mehr als „synonymer Parallelismus“ interpretiert, sondern als „antithetisch“: „In der Vergangenheit gab Jhwh seine Tora in die Mitte der Israeliten mittels öffentlicher (äußerlicher) Vermittlung, in der Zukunft jedoch wird er sie einschreiben in ihr Personenzentrum“.²⁰⁹ Schenker teilt diese Interpretation. Er liest das Verb נָתַתִּי im MT als eine Vergangenheitsaussage und deutet vorhandene parallele Stelle „antithetisch“. Er interpretiert קרב als Mitte im soziologischen Sinne und versteht darunter die „Gabe der Tora am

²⁰³ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 176.

²⁰⁴ Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 113 f.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 279 f.

²⁰⁷ Walter GROß, Zukunft für Israel, 136 f.

²⁰⁸ Ebd.; Siehe auch Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 52., Anm. 49; Erich ZENGER, Die Bundestheologie, 49.

²⁰⁹ Joachim J. Krause, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 170. Andererseits würde eine vergangenheitsbezogene Übersetzung von נתתי die „Struktur der Einheit, nach der dem Rückblick von V.32 in V.33 – 34ba ein Ausblick gegenübergestellt wird“, zerstören.

Gottesberg“.²¹⁰ Krause schlägt eine weitere mögliche Deutung dieser Stelle vor. Er berücksichtigt dabei die vorliegende syntaktische Struktur in Jer 31,33b, in der das qatal eingebettet wird, und betrachtet es als Anzeige für ein vorzeitiges Geschehen. Das bedeutet, dass die „künftige Gabe der Tora also aus der Perspektive des künftigen Bundesschlusses als abgeschlossen betrachtet wird“. Daraus ergibt sich laut Krause die folgende Übersetzung des Verses: „Nachdem ich meine Tora in ihr Inneres gegeben habe, indem ich sie auf ihr Herz schreibe, werde ich ihnen zum Gott sein.“²¹¹

Die LXX verlagert die Gabe des neuen Bundes in die Zukunft und spricht nicht von einer Weisung Gottes (תּוֹרַתִּי) wie der MT, sondern von „νόμοι /Gesetzen“²¹² JHWHs.²¹³ Das bedeutet, dass die ältere alexandrinische Fassung den Inhalt des neuen Bundes als eine zukünftige „Einpflanzung der Weisungen Gottes“ bewertet.²¹⁴ Adrian Schenker interpretiert „Gesetz“ im Plural als Zusatz zum älteren Gesetz (Gebot), sodass die Gebote oder Gesetze dieses künftigen neuen Bundes nicht nur die bisherigen Gebote sind, sondern auch neue Gesetze hinzugefügt werden.²¹⁵ Aufgrund dieser Differenz entstehen zwei „grundsätzlich geschiedene Theologien“.²¹⁶ Obwohl beide Standpunkte „israelitische und jüdische Auffassungen sind“,²¹⁷ hebt die LXX im Unterschied zum MT eine gewisse Dynamik und Erweiterung in Bezug auf die Tora hervor: „Israel und die Tora werden weder verworfen noch ersetzt: das [sic] sagt der MT. Israel wurde verworfen, aber dabei wird es nicht bleiben, und die Tora, Gottes Weisungen, werden noch erweitert und ergänzt werden: das [sic] sagt die LXX aufgrund ihrer hebräischen Basis.“²¹⁸ Der Singular bezieht sich auf die Gesamtheit der Gebote und Weisungen, die die Auszugsgeneration damals erhielt und die in der Zukunft auf die Herzen der Israeliten und Judäer geschrieben werden sollen. Der Plural bezieht sich auf noch nicht befohlene Gebote und Weisungen, die erst in der Zukunft gegeben werden sollen.²¹⁹

²¹⁰ Vgl. Adrian SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 26–31.

²¹¹ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 170.

²¹² Interessanterweise stellt Groß an dieser Stelle fest, dass dies die einzige Stelle im Buch Jeremia ist, in der „Tora“ und „Bund“ zusammen auftreten. Allerdings wird diese Feststellung durch die Verwendung der Pluralform „νόμους μου“ in der griechischen Septuaginta (LXX) in Frage gestellt. Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 61.

²¹³ Vgl. Adrian SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 32–34.

²¹⁴ Ebd. 39.

²¹⁵ Vgl. ebd. 62.

²¹⁶ Joachim J. Krause, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 176.

²¹⁷ Adrian SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 64.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Vgl. ebd. 59.

Anders betrachtet ist es auch wohl möglich, den Plural „Gesetze“ als „sekundäre griechische Interpretation für den Kollektivsingular Tora in der hebräischen Vorlage“²²⁰ zu bewerten. Somit rückt die „Vielfalt der Tora-Gebote“ ins Zentrum.²²¹

Stipp analysierte in seinem Buch „Die Perikope vom ‚Neuen Bund‘“, inwieweit die theologische Deutung Schenkers auf einer historisch-philologischen Grundlage ein tragfähiges Konzept bilden könnte. Da Schenker seine Argumentation auf die alexandrinische Interpretation des Jeremiabuches stützt, stellt sich die Frage, inwiefern der hebräische Originaltext noch erkennbar ist. Stipp untersuchte den zeitlichen Bezug der hebräischen Verben sowie die Tempus-Wahl in der LXX. Dabei gelangte er zu dem Schluss, „dass der Übersetzer die Zeitdeixis der Verben oftmals anders auffasste als wir, sodass er eine exakte Wiedergabe vorzulegen glaubte, obwohl er es nach unseren Maßstäben nicht tat“.²²²

Die angemessenste Herangehensweise, wie Stipp betont, bestehe darin, die beiden Satzteile sowohl syntaktisch als auch performativ zu verstehen. Das Handeln Gottes vollzieht sich in zwei Schritten: „(Der Prophet) stilisiert Einflößung ins Innere und Einschreibung auf das Herz als Etappen eines einheitlichen, aber gestaffelten Gotteshandelns, das hiermit bereits anhebt, aber den entscheidenden Schritt erst nach jenen Tagen (33b) vollziehen wird: die Implantation der Tora im Herzen.“²²³ Die direkte Niederschrift der Tora auf das Herz der Israeliten deutet Stipp als das Besondere des neuen Bundes. Dadurch kommt es zu einer „doppelten Überbietung“ des am Sinai (Horeb) geschlossenen Bundes. Anstelle der Tafeln wird auf das Herz geschrieben, und anstelle des Dekalogs wird die gesamte Tora gegeben.²²⁴ Laut Helga Weippert beziehen sich „Tora“ in 31,33 und „Erkenntnis JHWHs“ in 31,34 aufeinander und bezeichnen nicht eine „Vielzahl von Einzelgesetzen“, sondern sind umfassender zu verstehen – nämlich als „Willenskundgebung“ JHWHs.²²⁵

Das Herz weist im Alten Testament eine Bedeutung auf, die dem heutigen Menschen nicht mehr vertraut ist. Es sei für Israeliten in damaliger Zeit vor allem als „das natürliche Organ für die Implantation der Weisungen des HERRN“²²⁶ zu verstehen und wurde als der Sitz der „gesamten

²²⁰ Karin Finsterbusch, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 102.

²²¹ Ebd.

²²² Hermann-Josef STIPP, Die Perikope vom ‚Neuen Bund‘ (Jer 31,31–34) im masoretischen und alexandrinischen Jeremiabuch, 248.

²²³ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 280.

²²⁴ Vgl. ebd.

²²⁵ Vgl. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 338.

²²⁶ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 280.

inneren Welt des Menschen, (...) des Verstandes und des Willens²²⁷ betrachtet. Das Herz ist als das kognitive und voluntative Zentrum²²⁸ der Person und eine „moralische Kontroll- und Lenkungsinstanz“²²⁹ wahrgenommen worden ist (Vgl. Spr 15,28). Im Buch Jeremia tritt das „Herz/לב“ in Passagen auf, die von der Abwendung des Volkes gegenüber dem Schöpfer (Jer 5,24) und von seiner Torheit handeln (Jer 5,21). Wie Helga Weippert treffend bemerkt, markiert dies die „Mitte des Menschen, von der die physische und die psychische Lebenskraft ausgeht“, ²³⁰ entsprechend dessen erscheint die „Festlegung des menschlichen Herzens auf JHWHs Gesetz hin“ für Weippert als eine „Antwort auf das in Jer 5,20–25 entworfene negative Menschenbild und auf die Annahme, dass die Wurzel dafür im menschlichen Leben liege“. ²³¹

Zum Verständnis von Jer 31,31 ist Jer 17,1 zweifellos von großer Bedeutung: *„Judas Sünde ist mit einem eisernen Griffel aufgeschrieben, mit einem diamantenen Stift in die Tafel ihres Herzens eingegraben und in die Hörner ihrer Altäre geritzt“*. Die Wahl einer Metapher, die dem altorientalischen Schulbetrieb entlehnt ist, veranschaulicht die tiefgreifende Natur der Sünde. Die Sünde wurde so gründlich erlernt und praktiziert, dass sie zu einem „unrettbar verdorbenen Charakter“ des Menschen geworden ist. Jedoch wird hier nicht von einem „unveränderlichen Wesen“ gesprochen. Die Verwendung von Begriffen aus dem Bereich des Lehrens und Lernens im Text lässt darauf schließen, dass „wo gelernt wurde, auch umgelernt werden kann“. ²³² Auch auf dieser Ebene findet eine bedeutende Veränderung statt. Die Sünde Israels wird nicht länger wie in 17,1 auf das Herz gelegt, sondern durch die Tora ersetzt. ²³³

Groß geht im Gegensatz zu Stipp nicht von einer Opposition zwischen „Tora“ und „Sünde“ aus. Dies leitet er aus der grammatikalischen Struktur von 31,33e ab, in dem „auf das Herz“ vor dem finiten Verb „schreiben“ steht (וְעַל-לִבָּם אֶכְתֹּבָנָה). Diese Struktur legt nahe, dass die Opposition sich auf „auf das Herz“ bezieht. Es entsteht eine Gegenüberstellung zwischen dem Ort, an dem die Tora

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Vgl. Hans Walter WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, 75–101.

²²⁹ Vgl. Thomas KRÜGER, Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, 109. „Deutlich scheint mir aber zu sein, dass keiner der drei Sprüche (Spr 14,30; 15,28; 16,23) auf so etwas wie ein „ganzheitliches“ Menschenbild hinzielt. Vielmehr führt jeder auf seine Weise mit dem Bild des „Herzens“ eine Zentralinstanz im Inneren des Menschen ein, von der aus dem ganzen Menschen gesteuert und kontrolliert werden muss, wenn nicht, wie im Falle des Mundes der Frevler, die peripheren Komponenten aus dem Ruder laufen sollen. Sie stellen damit den Lesern des Spruchbuchs das Ideal eines innengeleiteten Menschen vor Augen und legen es ihnen nahe, sich vor allem anderen darum zu kümmern, dass ihr „Herz“ in Ordnung ist.“

²³⁰ Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 344.

²³¹ Ebd.

²³² Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 199 f.

²³³ Vgl. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 346.

zu finden ist, nämlich dem Herzen, und einer Buchrolle. Die Aussage des Verses lautet somit: „Ich schreibe die Tora auf ihr Herz“ und „nicht auf eine Buchrolle“.²³⁴ Groß interpretiert die „ins Herz geschriebene Tora“ als ein Motiv,²³⁵ das in der Zeit des Exils und der frühen Nachexilszeit aufgekomen sei. Die Voraussetzung dafür sei eine schriftliche Version der Tora gewesen. Jeremia 31,33 sei daher bewusst mit deuteronomistischen Texten im Deuteronomium verbunden worden, in denen die Tora als ein Buch erwähnt wird, z.B. 28,58; 29,20; 30,10; 31,24.²³⁶

Interpretiert man den Zusammenhang intertextuell, indem Jer 31,33 und Jer 17,1 gemeinsam betrachtet werden, gelangen Weippert und Stipp²³⁷ zu dem Schluss, dass im neuen Bund ein Austausch stattfindet: Anstelle der Sünde wird die Tora auf das Herz geschrieben. Groß hingegen legt den Fokus auf das „Herz“ selbst. Diese Betonung ergibt sich aus der syntaktischen Struktur des Satzes. Im Hebräischen steht das Verb üblicherweise an erster Stelle. Wenn jedoch andere Satzglieder vor dem Verb stehen, wird deren besondere Hervorhebung deutlich. Das bedeutet, dass die Satzstruktur des Verses eher Groß' Auslegung unterstützt, der „das Herz“ der „Buchrolle“ gegenüberstellt.

Die prophetische Bundestheologie, wie von Groß dargelegt, weist darauf hin, dass Israel aufgrund seiner Unfähigkeit nicht in der Lage ist, die im Buch niedergeschriebene Tora durch Lehren und Lernen zu verinnerlichen.²³⁸ Krause fasst diesen Standpunkt von Groß zusammen und stellt ihn in Verbindung mit der Position von Schmid und Maier, um die damals gängige Auslegung dieser Stelle im Buch Jeremia vorzustellen. Nach dieser Auslegung wurde die „alte pädagogische Einführung des Gesetzes“ vernachlässigt, da „Gott selbst die Tora in eines jeden Herz geschrieben haben wird“.²³⁹ Diese Deutung wird jedoch in Frage gestellt, wenn, wie es Krause mit Carr tut, die Formulierung „auf

²³⁴ Walter GROß, Zukunft für Israel, 145.

²³⁵ Groß kommentiert an dieser Stelle jedoch auch, dass der Ausdruck "Tora im Herzen" bereits im Deuteronomium 30,14 vorkommt: „Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten.“ Dennoch gibt es einen wichtigen Unterschied. Im Deuteronomium 30,14 geht es darum, die „Gegenwärtigkeit der Tora durch Erinnerung“ - דבר (Wort) anstelle von תורה (Tora) - hervorzuheben. Im Gegensatz dazu betont Jeremia 31,33 die „Fähigkeit, die Tora bereitwillig zu erfüllen“. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 61, Anm. 77.

²³⁶ Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 61; ebd. Anm. 80.

²³⁷ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 280.

²³⁸ Vgl. Walter GROß, Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament, 263.

²³⁹ Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 183. Siehe dazu auch Konrad SCHMID, Buchgestalten des Jeremiabuches, 81 f.; „...“, so kommt es in Jer 31,33 zu einer Neubestimmung dieses Organs durch das Handelns JHWHs“. Christl MAIER, Jeremia als Lehrer der Tora, 346.

das Herz schreiben“ als eine Verheißung betrachtet wird, die ein „bestimmtes Bildungsideal“ voraussetzt.²⁴⁰

In seinem Buch „Writing on the Tablet of the Heart“ untersucht Carr, dass der didaktische Ansatz im alten Israel und im griechischen Kontext darin bestanden hat, Texte aller Art auswendig zu lernen. Die Phrase „auf das Herz zu schreiben“ bedeutete dann nichts anderes als das. Dies zeigt sich vor allem in der Struktur der verschriftlichten Texte, die darauf ausgelegt gewesen sind, dem Leser ein Indiz zu geben, dass er den Text bereits auswendig konnte und dieser nicht zum Vorlesen bestimmt war.²⁴¹ Da die Bewahrung und Weitergabe der eigenen Kultur wichtig waren, wurde auch viel Wert daraufgelegt, sowohl das Schreiben als auch das Herstellen von Kopien zu lehren. Dennoch war das eigentliche Ziel, die Texte so zu verinnerlichen („to incised on the minds/hearts“), dass die Studierenden den Inhalt dieser Texte - die Bibel zum Beispiel - persönlich anverwandeln konnten: „As we look at how key texts like the Bible and other classic literature functioned in ancient cultures, what was primary was not how such texts were inscribed on clay, parchment, or papyri. Rather what was truly crucial was how those written media were part of a cultural project of incising key cultural-religious traditions – word for word - on people's minds.“²⁴²

Diese „idiomatische Wendung“ – das Schreiben der Tora auf das Herz – bezeichnet metaphorisch das Auswendiglernen von Texten und sollte für das damalige Publikum vertraut sein. Vor allem bedeutete es das „Zusammenspiel von mündlicher und schriftlicher Textüberlieferung“, um das Ziel der „Beherzigung“ des Lernstoffs zu erreichen.²⁴³ Im Gegensatz zu einer tendenziösen alttestamentlichen Exegese, die Mündlichkeit und Schriftlichkeit als zwei gegensätzliche Lerntraditionen darstellt, betont Krause mit Carr in Bezug auf Jeremia 31,33–34 deren Zusammengehörigkeit: „Tora im Buch zielt auf die Tora im Herzen, umgekehrt hat die Tora im Herzen jene im Buch zur Voraussetzung.“²⁴⁴ Diese Zusammengehörigkeit erscheint auch logisch zu sein, sobald es die oben genannte idiomatische Bedeutung des „Schreiben auf das Herz“ berücksichtigt

²⁴⁰ Vgl. ebd. 184 f.

²⁴¹ Vgl. David M. CARR, Writing on the Tablet of the Heart, 4. „Most manuscripts in the Greek context were not designed to provide a first-time introduction to a given textual tradition but instead stood as a permanent reference point for an ongoing process of largely oral recitation“.

²⁴² Ebd. 8.

²⁴³ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 185.

²⁴⁴ Ebd. 185 f.; Siehe dazu auch David M. CARR, Writing on the Tablet of the Heart, 6 f.

wird. Es steht für Auswendiglernen und es bedarf verständlicherweise einer schriftlichen Fassung des Lernstoffes.²⁴⁵

Die Metapher „auf das Herz schreiben“ repräsentiert zudem eine spezielle Form der Loyalität, die auch als „vollkommenes Engagement“ (acting wholeheartedly) ausgedrückt wird, wie es in verschiedenen neuassyrischen Verträgen deutlich wird.²⁴⁶ Aššur-ššur-nerari V (772–755) schloss beispielsweise einen Vertrag mit Mati'ilu, dem König von Arpad (NW Syrien), der beauftragt worden ist, auf die Bitte des assyrischen Königs um militärische Unterstützung „in voller Loyalität“ zu antworten (wörtlich „zu der Gesamtheit seines Herzes“). Ähnlich findet sich in Esarhaddons (680–669) weit verbreitetem „Nachfolgevertrag“ eine Betonung der Verpflichtung des Herzens. Frühere Verträge, darunter einige Verträge hethitischer Könige mit den Königen von Amurru, Herrschern in einer Region im Norden Syriens, die mit den patriarchalischen Traditionen des antiken Israels verbunden sind, zeigen ebenfalls eine Betonung der Herzensverpflichtung.²⁴⁷ Ebenso ist die Bedeutung der Loyalität des Herzens ein zentrales Thema in der hebräischen Bibel. Jeremias Einführung, einen neuen Bund auf die Herzen des Volkes zu schreiben, stellt den ultimativen Abschluss des Prozesses dar, eine Gemeinschaft aufzubauen, die Gott treu ist.²⁴⁸

In anderen Büchern des Alten Testaments werden jedoch verwandte Konzepte behandelt, zum Beispiel die „Reinigung des Herzens“: *„Schaffe mir, Gott, ein reines Herz und erneuere einen festen Geist in meinem Inneren!“* (Ps 51,12; Vgl. auch Jer 4,14; Spr 22,11). Ebenso wird die „Beschneidung des Herzens“ im Deuteronomium behandelt: *„Der HERR, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den HERRN, deinen Gott, mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast“* (Dtn 30,6). Das Buch Ezechiel impliziert ebenfalls die Vorstellung eines neuen Herzens: *„Ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in euren Innere. Ich beseitige das Herz von Stein aus eurem Fleisch und gebe euch ein Herz von Fleisch“* (Ez 36,26). Hier handelt es sich um eine „Ersetzung des Personenzentrums“ (Herz und Geist), um eine „Transplantation“ des Herzens.²⁴⁹ Im Gegensatz zu den oben genannten Stellen betont Jeremia 31,33 nicht primär die Gabe eines neuen Herzens, sondern die Inschrift der Tora auf

²⁴⁵ Ebd. 186.

²⁴⁶ Vgl. Herbert B. HUFFMON, The Ultimate Commitment, 441. „True loyalty is established in the heart“.

²⁴⁷ Ebd. 440 f.

²⁴⁸ Ebd. 443.

²⁴⁹ Thomas KRÜGER, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, 128.

dem Herzen Israels („Implantation“).²⁵⁰ JHWH scheint sein Volk so anzunehmen, wie es ist, mit seinem „altem Herzen“, doch es erfolgt eine Veränderung: JHWH beschließt, sein Gesetz direkt in das Herz der Nation zu legen, um sicherzustellen, dass es sich in Zukunft nicht mehr verirrt.²⁵¹ Daher sind biblische Texte, die dieser Vorstellung am nächsten kommen, solche, die auf die Präsenz des Gesetzes im menschlichen Herzen hinweisen, ohne jedoch den Ursprung zu erklären. Zum Beispiel ist die Stelle aus dem Buch Jesaja zu nennen, die jedoch nicht auf einzelne Personen, sondern auf das gesamte Volk abzielt, das durch die Prüfung des Exils regeneriert worden ist: *„Hört auf mich, die ihr die Gerechtigkeit kennt, du Volk, das meine Weisung im Herzen trägt! Fürchtet euch nicht vor der Beschimpfung durch Menschen, erschreckt nicht vor ihrem Spott!“* (Jes 51,7). Das Deuteronomium beschreibt ebenfalls die „Tora im Herzen“ (Dtn 30,14; vgl. auch Dtn 6,6; 11,8), anders als im Jeremiabuch sind es jedoch die Gläubigen selbst, die das Gesetz des Herrn in ihre Herzen eingeführt haben.²⁵² Somit liege das Einzigartige an Jeremia 31,31–34 nicht in der Gabe eines erneuerten oder sogar neuen Herzens, sondern in der Gabe des göttlichen Gesetzes im Herzen des Menschen.

Die Auslegung von Jer 31,33 durch Coppens (1963), die das Handeln Gottes, nämlich das „Schreiben auf das Herz“ der Tora in den Mittelpunkt setzt, wurde von Carr (2005) ausführlicher entwickelt und interpretiert. Laut Carr bezieht sich das „Schreiben auf das Herz“ der Tora vor allem auf deren Internalisierung und das auswendige Lernen der schriftlichen Weisung, damit diejenigen, die sich damit beschäftigen, sie in die Praxis umsetzen können (to perform). Diese These wird auch von Krause (2020) vertreten.

Unter Berücksichtigung dieser Argumentationen kann man das schriftliche und mündliche Überlieferung der Tora gegenüberstellen und gegebenenfalls die Abschaffung der im Deuteronomium dargestellten Lerntradition²⁵³ ablehnen.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Joseph COPPENS, La nouvelle alliance en Jer 31,31–34, 17.

²⁵² Ebd. 17 f.

²⁵³ Siehe dazu u. a. Thomas KRÜGER, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, 129 f.

JerLXX 38,34	καὶ οὐ μὴ (1) διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην(2) αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων Γινῶθι τὸν κύριον· ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν, ὅτι ἴλεως(3) ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.
Übersetzung	a Und sie werden gewiss nicht jeden seinen Bürger und jeden seinen Bruder lehren und sagen: „Erkenne den Herrn!“. b Denn alle werden mich kennen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, c denn ich werde gegen ihre Ungerechtigkeiten gnädig sein und ihrer Sünden werde ich gewiss nicht mehr gedenken.

(1) Die griechische Phrase „οὐ μὴ“ (ou mē) wird oft verwendet, um eine starke Verneinung oder eine Verneinung mit Nachdruck auszudrücken. Daher wird übersetzt als „gewiss nicht“.

(2) Das griechische Wort „πολίτην“ (politen) bedeutet „Bürger“ oder „Mitbürger“ („Nächsten“).²⁵⁴

(3) Das Adjektiv „ἴλεως“ (hileōs) bedeutet „barmherzig“ oder „gnädig“ im Griechischen.

וְלֹא יְלַמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת-אָחִיו לֵאמֹר דַּעוּ אֶת-יְהוָה: כִּי-כֹלֵם יִדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד-גְּדֻלָּתָם, נְאֻם-יְהוָה--כִּי אֶסְלַח (2) לְעֹנָם (3) וְלִחַטָּאתָם לֹא אֶזְכֹּר-עוֹד.	JerMT 31,34
Übersetzung	a und sie werden nicht mehr einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder belehren und sagen: b Erkennt YHWH!, c sondern sie alle werden mich erkennen von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, d Spruch YHWHs, e denn ich vergebe ihre Schuld, f und ihrer Sünde gedenke ich nicht mehr.

²⁵⁴ Vgl. Wolfgang KRAUS – Martin KARRER (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 1329.

- (1) Das hebräische Wort „רֵעַה“ (re'e) bedeutet „Freund“, „Gefährte“. Es wird oft im Sinne von „Nächster“ verwendet, um den Gedanken der sozialen Nähe und Verantwortung gegenüber anderen auszudrücken.
- (2) „לְאֹנָם“ (la'avonam) ist wörtlich mit Hilfsübersetzung als „in Hinblick auf ihre Schuld“ zu übersetzen.
- (3) „וּלְחַטָּאתָם“ (u-lechatatam) ist wörtlich mit Hilfsübersetzung als „und in Hinblick auf ihre Sünde“ zu übersetzen.

Im Jer 31,34 unterscheidet sich die Septuaginta (LXX) vom Masoretischen Text (MT), indem die griechische Übersetzung an dieser Stelle, im Gegensatz zum MT, die Aufforderung, JHWH zu erkennen, im Singular formuliert, nämlich als „Erkenne“. Diese Formulierung ist als eine interpretierende Übersetzung des hebräischen Plurals „Erkennt“ bewertet worden. Sie sei durch den „Einfluss des in der griechischen Kultur weit verbreiteten delphisch-apollinischen ‚Erkenne dich selbst‘“ zu erklären.²⁵⁵ In Bezug auf den Bildungsinhalt argumentiert Finsterbusch, dass die Aufforderung „Erkennt den HERRN!“ (דַּע אֶת יְהוָה) nicht auf eine klar definierte Wissensgrundlage oder auf Texte verweist, die erworben werden sollten, beispielsweise ein Gebot oder ein Text der Tora, wie es in der deuteronomischen Tradition, insbesondere in Bezug auf die elterliche Lehre, üblich ist. Vielmehr klingt es nach einer allgemeinen Aufforderung, eine Beziehung zu JHWH aufrechtzuerhalten.²⁵⁶ Die plurale Wiedergabe der letzten beiden Nomina („Schuld“, „Sünde“) in der LXX im Unterschied zum MT wird wiederum als Interpretation des griechischen Übersetzerkreises gedeutet. Eine singuläre Übersetzung davon würde darauf hindeuten, dass „es sich nur um eine einzige Ungerechtigkeit/Sünde gehandelt hat“.²⁵⁷

Der Vers 31,33 beschreibt eine Veränderung, die durch das „Schreiben“ der Tora auf das menschliche Herz hervorgerufen wird und das Innere Israels betrifft. Diese Veränderung erstreckt sich auch auf die soziale Ebene des Volkes, wie im Vers 31,34 erwähnt wird. „Die gegenseitige Belehrung erkennt Jhwh! wie bislang unabdingbar, wird entfallen (34ab), entbehrlich gemacht durch die Herzenseinschreibung der Tora, die die Gotteserkenntnis ausnahmslos allen vermitteln wird (34c).“²⁵⁸ Stipp hebt hervor, dass Jeremia 31,34a im Widerspruch zur etablierten „Praxis religiöser Unterweisung“ stehe. Die Jer 31,34a vorhandene Aussage („sie werden einander nicht [mehr] belehren“) schwäche die Existenz einer Hierarchie in der Gesellschaft und führe dazu, dass alle

²⁵⁵ Karin FINSTERBUSCH, *Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde*, 102.

²⁵⁶ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, *Weisung für Israel*, 56.

²⁵⁷ Karin FINSTERBUSCH, *Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde*, 102.

²⁵⁸ Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 281.

gleichzeitig als Lehrer und Schüler fungierten. Dies resultiere jedoch aus dem Versagen der „Tora-Experten“, die daran gescheitert sind, die Tora zu vermitteln, weil sie selbst nicht ihrer Lehre folgten und dennoch „gegenüber dem Nächsten und Bruder uneinlösbare Ansprüche erheben“.²⁵⁹

In sowohl Ex 24,12 als auch Dtn 31,9f dient die Tora, geschrieben und dann verschiedenen Vermittlern (Moses, Priestern und Ältesten) übergeben, den Zwecken sowohl des Lehrens als auch des Lernens. Während Ex 24,12 kurz auf einen Bildungsprozess (הורה) eingeht (*„Der HERR sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg und bleib hier! Ich will dir die Steintafeln übergeben, die Weisung und das Gebot, die ich darauf geschrieben habe, um sie zu unterweisen“*), wird im Deuteronomium vollständig umgesetzt. Dtn 31,11–13 liefert einen ausführlichen Bericht zu den Verfahren sowohl für die Anleitung als auch für das darauffolgende Lernen seines Inhalts sowie für dessen Konsequenzen: *„Wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der HERR erwählen wird, vor dem Angesicht des HERRN, deines Gottes, zu erscheinen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen. Versammle das Volk – die Männer und Frauen, Kinder und Greise, dazu die Fremden, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben –, damit sie zuhören und auswendig lernen und den HERRN, euren Gott, fürchten und darauf achten, dass sie alle Bestimmungen dieser Weisung halten! Vor allem ihre Kinder, die das alles noch nicht kennen, sollen zuhören und lernen, den HERRN, euren Gott, zu fürchten. Das sollt ihr so lange tun, wie ihr in dem Land lebt, in das ihr jetzt über den Jordan hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen.“*

Die öffentliche Lesung der Tora zielt nicht nur darauf ab, die Furcht vor dem JHWH zu wecken, sondern auch die neuen Generationen vom Unwissen zum Wissen zu führen. In Dtn 31,9–13 wird dieses Ziel durch das Erlernen der Tora Moses erreicht, was einem Mangel an Wissen entgegenwirkt.²⁶⁰ Im Gegensatz dazu wird in Jer 31,33–34 die Erkenntnis Gottes (ידיע) durch die Erfahrung der Vergebung erreicht, was dazu führen würde, dass die Belehrung und das Lernen der Mosaik-Tora sowie die Rolle ihrer Vermittler überholt würden. Aber die Perikope bezieht sich nicht auf familiäre Lehren und deren eventuelle Abschaffung, sondern sie zielt auf das etablierte Muster einer auf die Tora ausgerichteten Anleitung ab, vermittelt durch Priester und Älteste und festgelegt durch Deut 31,11–13 für die Zeit nach Mose, um es (das Muster) zu durchbrechen und aufzuheben. Diese Form der Belehrung fände an dieser Stelle ihren Abschluss.²⁶¹

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. Eckart OTTO, Deuteronomium 12–34, 2117 f.

²⁶¹ Vgl. Benedetta ROSSI, Conflicting Patterns of Revelation, 215–217.

Krause versucht ebenfalls, die These von der anti-deuteronomistischen Ausrichtung des Verses Jer 31,34 zu widerlegen. Die „häusliche Katechese“, die in Dtn 6,4–9 dargestellt wird, könnte weiterhin unterstützt werden, wenn man die Botschaft in Jer 31,31–34 berücksichtigt. Der Unterschied läge jedoch nach Krause in der zeitlichen Umsetzung der Aufforderung, diese Worte auf dem Herzen geschrieben zu stehen (Vgl. Dtn 6,6). Jer 31,34 spräche von einer eschatologischen Verheißung, die auf dem „Bildungsideal“ des Deuteronomiums basiert und „erst in einer unbestimmten fernen Zukunft nach jenen Tagen“²⁶² erfüllt werden würde. Das bedeutete, es würde die „Utopie des Deuteronomiums“ aufgegriffen und durch die prophetische Verheißung in Jer 31,34 ergänzt, dass JHWH selbst als Lehrer fungieren und sich erkennen lassen würde. Diese Perikope ließe jedoch eine genaue Bestimmung der Erfüllung dieser Verheißung offen. Es bliebe unklar, ob es „vor der göttlichen Intervention überhaupt möglich sei, die Tora anzueignen und den Gotteswillen zu beherzigen“.²⁶³ Aber unbestritten wäre, dass es hier nicht um eine Herabsetzung der schriftlichen Tora und ihres Studiums ginge. Vielmehr würde die deuteronomistische Konzeption durch die Verheißung eines neuen Bundes „in einem prophetisch-eschatologischen Idealbild“ endgültig aufgewertet.²⁶⁴ Das bedeutete: „Weder die Tora als Buch noch ihre Vermittlung durch Lehren und Lernen werden abgewertet.“²⁶⁵

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sowohl Rossi als auch Krause die anti-deuteronomistische Auslegung von Jer 31,31–34 ablehnen. Jedoch wird im Jeremiabuch ein neuer Gedanke hervorgebracht, der den Lernprozess der Tora neu betrachtet. Nach der reichen geschichtlichen Erfahrung mit JHWH und der Tora eröffnet sich für Israel eine neue Perspektive, die die Vergebung JHWHs in den Mittelpunkt stellt und die Fähigkeit des Menschen, göttliche Weisung weiterzugeben, in Frage stellt: Es ist nicht mehr die Aufgabe der Priester und Ältesten, sondern JHWH selbst lehrt jeden Einzelnen.²⁶⁶

²⁶² Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 186.

²⁶³ Ebd. 187.

²⁶⁴ Ebd. 187; Daraus solle jedoch nicht geschlossen, dass Jer 31,31–34 auf eine „formative deuteronomistische Redaktion des Jeremiabuches“ zurückgeht. Krause zusammen mit Konrad Schmid und Winfried Thiel lehnt aufgrund „ganz eigenen Prägung der Perikope“ diese Möglichkeit ab. Vgl. ebd. 187 f.

²⁶⁵ Ebd. 188.

²⁶⁶ Auf der anderen Seite ähnelt der Gedankengang dem, den wir in Gen 17,14 beobachten können. In der Priesterschrift, die während der Zeit des Exils oder in der frühen nachexilischen Zeit verfasst worden ist, erfahren wir einen „Wandel“ im Konzept des Bundes. Ein bedeutender Unterschied zum Sinai-Bund besteht darin, dass „nur einzelne nicht das Kollektiv den Bund brechen“. Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 42 f.; Stipp beschreibt diese Veränderung als „Individualisierung des Bundesbruchs“. Vgl. Hermann-Josef STIPP, „Meinen Bund hat er gebrochen“ (Gen 17,14), 117–136. Die Vorstellung eines Bundesbruchs durch das Volk oder einzelne Israeliten fehlt in Jer 31.

In Jer 31,34 wird das Erkennen JHWHs individualisiert. Die Gotteserkenntnis aller Israeliten wird durch den Merismus „vom Kleinsten bis zum Größten“²⁶⁷ ausgedrückt. JHWH zu erkennen, bedeutet die „Einheit aus Wissen über JHWHs Taten für Israel und die Erkenntnis seines Willens samt dessen Befolgung“.²⁶⁸ Nach der „Einpflanzung der Tora in das Herz“ wird eine grundlegende Veränderung eintreten. Stipp interpretiert dies als die Inhaftnahme²⁶⁹ des menschlichen Herzens, wodurch die Israeliten nie mehr in der Lage sein werden, Schuld auf sich zu laden.²⁷⁰ Ähnlich wie Stipp kommentiert Groß diese Stelle folgendermaßen: „JHWH verändert, indem er jeden Israeliten verändert, Israel so, dass in Zukunft jeder Israelit (durch die Sündenvergebung JHWHs) seine Bundesverpflichtungen in seinem Personenzentrum verinnerlicht hat, daher den neuen Bund nicht mehr brechen wollen und können und infolgedessen ungefährdet mit den in ungeahntem Ausmaß realisierten Verheißungen des bisherigen gebrochenen Bundes leben wird“.²⁷¹ Gegen Stipp und Groß ist jedoch zu beachten, dass der Text selbst nicht sagt.

Im Vers 34, der sich auf die religiöse Belehrung oder genauer gesagt auf das Fehlen jeglichen Bedarfs an Belehrung bezieht, dass das Zeitalter des neuen Bundes kennzeichnen wird, begegnen wir einem Konzept göttlichen Handelns, das ebenfalls keine perfekte Entsprechung an anderer Stelle findet. Die zahlreichen Stellen im Psalter, an denen Gott angeblich den Psalmdichter belehrt, handeln überall von individuellen Fällen und meistens von Gebeten, dass Gott sich bereit erklärt, die Belehrung zu geben, die der Beter benötigt, zum Beispiel: *„Zeige mir, HERR, deine Wege, lehre mich deine Pfade! Führe mich in deiner Treue und lehre mich; denn du bist der Gott meines Heils. Auf dich hoffe ich den ganzen Tag“* (Ps 25,4–5). Im Buch Jesaja wird auch an einigen Stellen über eine andere Ordnung für die Verbreitung des Wissens über Gott berichtet (vgl. Jes 29,18; 30,21). Es wird sogar eine herrliche Vision geschildert, von der die gesamte Nation profitieren wird: *„Man tut nichts Böses und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des HERRN, so wie die Wasser das Meer bedecken.“* (Jes 11,9). Nichtsdestotrotz handelt es sich dabei um Bitten um göttliche Belehrung und sie drücken eine tiefe Hoffnung darauf aus. Die dem Jeremia 31,34 am nächsten kommende Stelle ist im Buch Jeremia selbst zu finden, in dem Gott

²⁶⁷ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 282.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Weippert bezeichnet die Fähigkeit, das Vermögen JHWH erkennen zu können, nicht als „Inhaftnahme“, sondern als „Be-Gabung“, die zum „Neuen im Wort vom neuen Bund“ gehört. Vgl. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 338.

²⁷⁰ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 282.

²⁷¹ Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 60 f.

seinen Treuen ein neues Herz geben wird, das fähig ist, ihn zu erkennen: *„Ich gebe ihnen ein Herz, damit sie erkennen, dass ich der HERR bin. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein; denn sie werden mit ganzem Herzen zu mir umkehren“* (Jer 24,7).²⁷²

Tatsächlich ist mit der universellen JHWH-Erkenntnis die Heilzusage an Israel noch nicht vollständig abgeschlossen. Es bleibt noch zu tun, das „zerstörerische Wirkpotenzial“ der Sünde bei den Israeliten zu überwinden (vgl. Hos 8,13; Hos 9,9; Jer 14,10ef). Mit der Aussage in Jeremia 31,34ef hebt JHWH den Zusammenhang zwischen Taten und Konsequenzen auf und spricht dem Volk Strafe als Folge der Schuld ab, sodass die Sünden vergeben sind und die Empfänger des neuen Bundes keine Strafen mehr befürchten müssen. Stipp bezeichnet diese tiefe Einwirkung Gottes im menschlichen Leben treffend als „Entgiftung der Vergangenheit“.²⁷³ Dagegen ist nach Norbert Lohfink die Sündenvergebung bereits die Voraussetzung des neuen Bundes. Die drei Verheißungen des Trostbuchs, die mit den Worten *„Siehe, Tage kommen“* eingeleitet werden, zusammen: die Rückkehr und der neue Landbesitz (30,3a), die Vermehrung des Volkes und neuer Wohlstand (31,27a) sowie den neuen Bund (31,31a), können nur dann Wirklichkeit werden, wenn die Voraussetzung erfüllt ist: *„Denn ich vergebe ihre Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr“* (31,34). Diese Vergebung seitens JHWHs dienen dazu, dass Israel als Gottes Volk weiterbestehen kann: *„(...) alles zusammen wird in den, kommenden Tagen eintreten, weil der Gott Israels seinem Volk gegenüber zur Vergebung gesonnen ist.“*²⁷⁴

Es gibt widersprüchliche Meinungen zur Frage, ob die Vergebung der Schuld eine notwendige Voraussetzung für den neuen Bund darstellt. Rossi steht hierbei im Gegensatz zu Lohfink und Groß und vertritt vollkommen unterschiedliche Ansichten. Sie betrachtet die Schuldvergebung nicht als eine zwingende Voraussetzung für den neuen Bund und argumentiert, dass *„forgiveness should not be considered either a necessary precondition for the new covenant or the divine action that allows the new covenant to be stipulated“*.²⁷⁵ Rossi verknüpft Ex 34,9–10 und Jer 31,34de miteinander, indem sie annimmt, dass Letztere durch die Ankündigung der Schuldvergebung in Ex 34,9–10 beeinflusst wird. Obwohl die beiden Passagen in ihrer Terminologie ähnlich sind, unterscheidet sich doch die Abfolge der Vergebung in den beiden Versen und Büchern. In Exodus bildet die Vergebung

²⁷² Vgl. Joseph COPPENS, *La nouvelle alliance en Jer 31,31–34*, 18.

²⁷³ Hermann-Josef STIPP, *Jeremia 25–52*, 282.

²⁷⁴ Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, 67.

²⁷⁵ Benedetta ROSSI, *Conflicting Patterns of Revelation*, 217.

die notwendige Grundlage für die Verheißung (Vers 10), während in Jeremia 31,31.33–34 die Vergebung eine der Eigenschaften des neuen Bundes und nicht seine implizierte Voraussetzung ist. Rossi argumentiert, dass innerhalb des Rahmens von Versen 31–34 die „Vergebung der Sünden“ eine andere Rolle spielt: „Through its vocabulary, Jer 31,34de refers back to Moses’ intercessory role while pursuing the further goal of discussing the function of his written Torah for achieving pardon and re-establishing the covenant”.²⁷⁶ Das bedeutet, dass die angedeutete Erziehung in Jeremia 31,34ab auf die mosaische Tora und ihre Lehren gemäß Deuteronomium 31,9–13 hinweist. Somit erweiterte Jeremia 31,31–34 eine kritische Auseinandersetzung mit einer zentralen Frage der nachexilischen Redaktion des Pentateuchs, nämlich dem Diskurs um das Medium und die Vermittler der Offenbarung nach dem Tod Moses. Rossi schlägt vor, die Bedeutung von Jeremia 31,34 und insbesondere die Signifikanz seiner charakteristischen Verbindung zwischen gegenseitiger Erziehung, der Erkenntnis YHWHs und Vergebung zu überdenken. In ihren Worten: „it is possible to reconsider the meaning of Jer 31,34 and especially the significance of its characteristic connection between reciprocal education, YHWH’s knowledge and forgiveness”.²⁷⁷ Die Tora wäre dann nicht primär dazu herangezogen worden, um eine prophetische Ankündigung zu legitimieren, sondern vielmehr, um auf einen theologischen Durchbruch hinzuweisen: „The Torah is used against the Torah.“²⁷⁸ Die folgenden Stellen Ex 21,12; Dtn 31,9 und Ex 34,9 gehören zusammen und sollen auch so betrachtet werden.

5. *„Der HERR sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg und bleib hier! Ich will dir die Steintafeln übergeben, die Weisung und das Gebot, die ich darauf geschrieben habe, um sie zu unterweisen“ (Ex 24,12).*
6. *„Mose schrieb diese Weisung auf und übergab sie den Priestern, den Nachkommen Levis, die die Lade des Bundes des HERRN trugen, und allen Ältesten Israels“ (Dtn 31,9).*
7. *„Er (Mose) sagte: Wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, mein Herr, dann ziehe doch, mein Herr, in unserer Mitte! Weil es ein hartnäckiges Volk ist, musst du uns unsere Schuld und Sünde vergeben und uns dein Eigentum sein lassen!“ (Ex 34,9).*
8. *„Wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der HERR erwählen wird, vor dem Angesicht des HERRN, deines Gottes, zu erscheinen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen. Versammle das Volk – die Männer und Frauen, Kinder und Greise, dazu die Fremden, die in*

²⁷⁶ Ebd. 217 f.

²⁷⁷ Ebd. 223.

²⁷⁸ Ebd. 224.

deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben –, damit sie zuhören und auswendig lernen und den HERRN, euren Gott, fürchten und darauf achten, dass sie alle Bestimmungen dieser Weisung halten! Vor allem ihre Kinder, die das alles noch nicht kennen, sollen zuhören und lernen, den HERRN, euren Gott, zu fürchten. Das sollt ihr so lange tun, wie ihr in dem Land lebt, in das ihr jetzt über den Jordan hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen“ (Dtn 31,11–13).

Laut Rossi wird in Jer 31,34 das Schreiben der Tora durch Mose außer Kraft gesetzt, die Rolle der Priester und Ältesten wird beiseitegelegt (vgl. Dtn 31,9) und die nachmosaische Lehre in Dtn 31,11–13 wird als endend betrachtet. Gleiches gilt für die prophetische Funktion der mosaischen Tora zur Erreichung der Versöhnung. Sie wäre als Instrument der Versöhnung und Wiederherstellung des gebrochenen Bundes übertroffen und daher als Mittel zur Vergebung überflüssig geworden. Es wird nicht durch Moses fürsprechende Vermittlung oder durch das Schuldbewusstsein des Volkes die Vergebung erfolgen, sondern werden sie ohne jegliche Vorbedingung als eines der Geschenke, die den neuen Bund begleiten von Gott versprochen.²⁷⁹ Darin liegt laut Fischer ebenfalls ein wichtiger Unterschied zu dem, was bisher gegeben war, nämlich: „Ohne den Umweg über Mose“ tritt durch eine „doppelt betonte Unmittelbarkeit (,Inneres, Herz‘)“ eine direkte Gabe des Bundes hervor.²⁸⁰

Groß hingegen sieht es anders und hält es für unmöglich, eine Verbindung zwischen Ex 34,9–10 und Jer 31,31–34 nachzuweisen. In Ex 34,9–10 ändern die Menschen nicht ihre eigensinnige und rebellische Haltung. Im Gegensatz dazu wird durch den neuen Bund eine radikale Veränderung des Volkes erreicht werden.²⁸¹

²⁷⁹ Vgl. ebd. 223–225.

²⁸⁰ Vgl. Georg FISCHER, Jeremia 26–52, 172.

²⁸¹ Vgl. Walter Groß, Zukunft für Israel, 132 f.

4. Ausgewählte theologische Probleme

Die umfangreiche Literatur und die Meinungsverschiedenheiten bezüglich des „neuen Bundes“ im Buch Jeremia (31,31–34) weisen auf die Bedeutung dieser Passage sowohl für das Christentum als auch für das Judentum hin. JHWH kündigt hier an, den Menschen eine „vertiefte, persönliche und unverbrüchliche Bindung mit sich zu schenken“.²⁸² Diese Verheißung wird gemäß der paulinisch-lukanischen Darstellung des Kelchworts in Jesus Christus erfüllt: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“ (1 Kor 11,25; Lk 22,20; vgl. Mt 26,28; Mk 14,24). Darüber hinaus wird Jesus Christus in Hebräer 4,14–10,18 als der Hohepriester des neuen Bundes interpretiert. Die Passage über den neuen Bund stellt auch das längste Zitat aus dem Alten Testament im Neuen Testament dar (Hebr 8,8–12),²⁸³ das wortwörtlich zitiert wird: „Das Theologumenon des neuen Bundes ist zu einem zentralen Interpretament des Christusereignisses und des Geschehens in der Messfeier geworden.“²⁸⁴ Das bedeutet, dass der neue Bund im Neuen Testament seine Erfüllung gefunden hat. Für die Theologie des Gottesvolkes bleiben jedoch einige bedeutende Fragen offen: Gab es eine bundeslose Zeit in der Geschichte Israels? Kann Israel die Tora ohne den neuen Bund verwirklichen? Wann wird der neue Bund letztendlich Wirklichkeit? Das vierte Kapitel dieser Diplomarbeit versucht, diese drei Fragen zu beantworten.

4.1 Gab es eine bundeslose Zeit?

Das Buch Deuteronomium, oft als die „erste bedeutende theologische Synthese“ angesehen, zeichnet am besten das Lehr- und Liebesverhältnis zwischen JHWH und denen, die sich ihm durch einen Bund, anvertraut haben.²⁸⁵ Es bietet eine Darstellung einer Gesellschaft, in der sämtliche Aspekte des Lebens in die Beziehung zu Gott integriert sind. Die Aufgaben und Verpflichtungen des

²⁸² Georg FISCHER, Jeremia 26–52, 171.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 274.

²⁸⁵ Vgl. Georg BRAULIK, Das Buch Deuteronomium, 175.

Volkes ergeben sich unmittelbar aus Gottes Handeln für Israel und aus der Frage, welche Rolle JHWH in Bezug auf Israel einnimmt.²⁸⁶ Das Schicksal Israels wird auch als Konsequenz seines Verhältnisses zu Gott gedeutet.²⁸⁷ Diese Grundlage bildet die Identität Israels als das „Volk JHWHs“.²⁸⁸ Aufgrund der Bedeutung dieser Thematik interpretiert Groß das Gottesverhältnis als die Hauptaussage und den alleinigen Inhalt der Verheißung über den neuen Bund.²⁸⁹

Die Frage, ob es eine Zeit ohne Bund gab oder nicht, hängt eng mit der weiteren Frage nach dem Bruch des „alten“ Bundes zusammen: Sollte durch den neuen Bund der „alte“ als beendet erklärt werden? Für die Bestimmung des ewigen Bestehens des Bundes spielt JerMT 31,32 entscheidende Rolle: „Nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des Herrn.“²⁹⁰ Es geht um das Verhältnis zwischen dem Bund am Sinai und dem neuen Bund.

In seiner Analyse untersucht Stipp den neuen Bund im Kontext der deuteronomistischen Bundestheologie und hebt dabei sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede hervor. Beide Ansätze behandeln dasselbe theologische Problem, jedoch sind ihre Ergebnisse unterschiedlich genug, sodass Stipp an dieser Stelle von einem „Ersatz“ des deuteronomistischen Bundes durch den neuen Bund spricht.²⁹¹ Das übergeordnete Ziel, sowohl in Jer 31,31–34 als auch in der deuteronomistischen Tradition, ist nach wie vor die Gewährleistung der Einhaltung der Tora. Allerdings erfolgt dies im neuen Bund in Form eines „bedingungslosen Geschenks“ und nicht mehr auf der Grundlage der Erfüllung spezifischer Bedingungen. Gleichzeitig aber wird in Jeremia die Alleinverehrung JHWHs, wie sie in Deuteronomium 12,2–3 und 29–31 betont wird, nicht mehr ausdrücklich hervorgehoben.²⁹²

Die Notwendigkeit der Gründung eines neuen Bundes ergibt sich laut Lohfink aufgrund der Nichtexistenz, die durch Bundesbrechen entstanden sein soll.²⁹³ Der Sinai-Bund wird nicht

²⁸⁶ Vgl. Jean L'HOUE, Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament, 15.

²⁸⁷ Vgl. Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 44.

²⁸⁸ Vgl. Georg BRAULIK, Das Buch Deuteronomium, 176.

²⁸⁹ Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 59.

²⁹⁰ Übersetzt von Lohfink.

²⁹¹ Ähnlich wie Stipp betrachtet Walter Groß die Perikope des neuen Bundes aufgrund ihrer „ausgeprägten theologischen Eigenheiten“ nicht mehr als „deuteronomistisch“ und ordnet den Abschnitt (31,1–34) zusammen mit 30,1–3 und 31,27–34 der späteren redaktionellen Phase, nämlich der postdeuteronomistischen Arbeit, zu. Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 49, Anm. 40; ebd. 62.

²⁹² Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 284.

²⁹³ Vgl. Norbert LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 61.

„veraltet“. Mit Zenger gesprochen, bleibt er immer „neu“ und „frisch“ und stellt daher kein Gegenstück zum neuen Bund dar.²⁹⁴ Allerdings hat der Bundesbruch dessen Bestand aus der Existenz gerissen. Auch Lohfink betont: Obwohl Vers 32 scheinbar einen Kontrast zwischen dem Sinai und dem neuen Bund aufzeigt, betrifft dies nicht den eigentlichen Inhalt des Bundes.²⁹⁵

Zenger deutet jedoch das Brechen des Bundes im Gegensatz zu Lohfink nicht als das Ende oder das Hinaustreten des Sinai-Bundes aus der Existenz, sondern als das Versagen des Volkes. Er interpretiert es als „Nicht-Einhalten“ oder „Übertreten“ des Bundes.²⁹⁶ Groß fasst Zengers Standpunkt wie folgt zusammen und schreibt: „wer dagegen behauptet, wenn die Israeliten den Bund brachen, so sei auch der Bund selbst gebrochen, perpetuiert ein christliches Klischee“. ²⁹⁷ Anstatt von einem „Bruch“ spricht Zenger lieber von der „Nichteinhaltung der Bundesverpflichtungen“. Gleichzeitig betont er, dass selbst, wenn Israel seinen Verpflichtungen gegenüber dem Bund nicht nachkommt und dies als Bundesbruch bezeichnet wird, dies nicht zur Auflösung des Bundes selbst führt. Selbst wenn der Bundesbruch von JHWH erwähnt werde, diene diese Zurückweisung dazu, „Hoffnung und Weiterwirken der Bundeszusagen“ zu wecken.²⁹⁸ Auch wenn der Bund zwischen zwei Partnern geschlossen worden und durch ein zweiseitiges Verhältnis gekennzeichnet ist, ist dieser „nur durch Gott gesetzt, bleibt in seinen Augen ‚mein Bund‘, und erscheint nicht als gegenseitige Verpflichtung, sondern vielmehr als Gottes Gabe und Aufgabe des Menschen“. ²⁹⁹

In seinem Aufsatz „Bundestheologie im Wandel“ macht Groß deutlich, dass zum Zeitpunkt der Verfassung der Passage über den neuen Bund Israel noch im Gottesbund gelebt hat, jedoch als „Bundesbrecher im Schuldkontinuum, von dem Jeremia in 11,7–10 gesprochen hatte“. ³⁰⁰

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das „Bundesbrechen“ nicht mit der Auflösung des Bundes gleichzusetzen ist. Die Frage, ob der mit den Vätern am Sinai geschlossene Bund „zu Ende“ ist, kann aus zwei Gründen verneint werden. Erstens spricht Jer 31 nicht von einem Scheitern des Bundes: „Dass JHWH sich durch die Sünde Israels nicht mehr an den Bund ‚gebunden‘ hielte,

²⁹⁴ Erich ZENGER, Das erste Testament, 115; siehe auch: Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 47.

²⁹⁵ Vgl. Norbert LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 61.

²⁹⁶ Vgl. Erich ZENGER, Die Bundestheologie, 29.

²⁹⁷ Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 47.

²⁹⁸ Vgl. ebd. 56.

²⁹⁹ Werner H. SCHMIDT, Der ‚neue Bund‘ als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten, 188.

³⁰⁰ Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 60. Vgl. Matthias KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart, 71 f.

sagt der Text nicht“.³⁰¹ Zweitens wurde der Bund, obwohl Israel den Bund mit Gott mehr als einmal brach,³⁰² aufgrund Gottes Versprechen, ihn aufrechtzuerhalten, von ihm nie gebrochen.³⁰³

Der Sachverhalt ändert sich jedoch, wenn die griechische Übersetzung des Buches Jeremia als der einzige Text in der Bibel betrachtet wird, in dem die Theologie des Bundes tatsächlich bewahrt und überliefert worden ist. Ein „echtes Wort“ Jeremias, das in der LXX-Version zu finden ist,³⁰⁴ weist darauf hin, dass nicht nur Israel, sondern auch JHWH den Bund gebrochen hätte. Dies bedeutete, dass „Israel den größten Teil seiner Geschichte ohne einen Bund mit Gott gelebt hat“³⁰⁵, schreibt Schenker. Die von ihm vorgebrachte These wurde aus verschiedenen Perspektiven kritisiert und abgelehnt. Gleichzeitig wurde sie aber von einigen, insbesondere bei Otto, produktiv weiterentwickelt.³⁰⁶

Die Aussage von JHWH im JerLXX 38,32bc bildet die Grundlage Schenkers Argumentation. Die alexandrinische Fassung bietet an dieser Stelle statt „obgleich ich über sie Herr war/bin“ (יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) einen anderen Ausspruch des Herrn, nämlich: „Ich habe mich nicht um sie gekümmert“ (ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν). Es lässt sich nicht rekonstruieren, welches Wort in der hebräischen Vorlage der griechischen Übersetzung gestanden ist. Der Unterschied sollte laut Schenker aufgrund der „literarischen Initiative“ entstanden sein, daher lehnt er Annahme einer Textverderbnis von בעל zu לג ab. Trotz der Feststellung, dass das Verb der Vorlage nicht auf textlicher Grundlage identifizieren werden kann, äußert Schenker eine Vermutung, die letztlich die Grundlage seiner gesamten weiteren Abhandlung bildet: Hinter ἀμελεῖν müsse ein Verb wie σκη, das „Verwerfung“ bedeutet, oder wie חלש, das „Verdruss“ und „Scheidung“ ausdrückt, gestanden haben.³⁰⁷ Zusammenfassend schreibt der Autor diesbezüglich, dass unabhängig davon, wie der ursprüngliche Text verfasst worden ist, damit „die Auflösung des Verhältnisses, die Kündigung des Bundes mit den Israeliten“³⁰⁸ gemeint sei. Dies erkläre die Notwendigkeit, einen neuen Bund zu stiften, und verändere die

³⁰¹ Erich ZENGER, Die Bundestheologie, 29.

³⁰² Groß betont, dass von der Zeit des Exodus bis zur Zeit Jeremias Israel kontinuierlich seinen Verpflichtungen gegenüber dem Bund nicht nachkam. Er hebt hervor, dass sich die letzte Phase des Ungehorsams von den vorherigen dadurch unterscheidet, dass die anhaltende Nichterfüllung des Bundes durch den Begriff „Bundesbruch“ gekennzeichnet wird und die Fortdauer des Bundes in Frage stellt. Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 53.

³⁰³ Vgl. ebd. 47; Rolf RENDTORFF, Kanon und Theologie, 128. Siehe auch: Adrien SCHENKER, Der nie aufgehobene Bund, 190 f.

³⁰⁴ Vgl. Adrien SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 43.

³⁰⁵ Ebd. 41.

³⁰⁶ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 174, Anm. 59.

³⁰⁷ Vgl. Adrien SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 23.

³⁰⁸ Ebd.

Deutung des neuen Bundes folgendermaßen: Er werde nicht mehr als eine neue Art der Vermittlung der Tora, sondern als „neue Gesetze“³⁰⁹ betrachtet. JHWH schließt einen neuen Bund mit seinem Volk, um dem „bundeslosen Zustand ein Ende zu setzen“ und wieder in eine Bundesbeziehung mit Israel einzutreten.³¹⁰ Diese Sichtweise der Bundesbeziehung zwischen JHWH und Israel, die besagt, dass es seit der Herausführung aus Ägypten bis zur Zeit Jeremias keinen Bund gab, findet eine Unterstützung im JerLXX 3,14. Dort präsentiert sich JHWH als „Gebierter“ seines Volkes: „Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne – Spruch des HERRN; denn ich bin euer Gebierter. Ich hole euch, einen aus jeder Stadt und zwei aus jeder Sippe, und bringe euch nach Zion.“ Wie Schenker argumentiert, deutet die futuristische Form des Wortes κατακυριεύσω (1. Person, Singular Futur aktiv von „κατάκυριεύω“, was „herrschen, dominieren“ bedeutet) darauf hin, dass es momentan kein Verhältnis zwischen JHWH und Israel gibt. Doch Gott wird sich als „rettender Meister erweisen“ und Israel nach Zion führen.³¹¹

Schenkers Interpretation bezüglich einer „Zwischenzeit (...) ohne Bund“³¹² von Gottesberg bis zur Gegenwart Jeremias wurde von einigen Forschern zurückgewiesen. Finsterbusch schreibt, dass diese Deutung nicht stimmig sei, da der Prophet Jeremia gegenüber seinen Zeitgenossen die Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber dem Bund am Berg Sinai betont und somit dessen ungebrochene Gültigkeit bestätigt.³¹³ Darüber hinaus argumentiert er, dass laut Jeremia 31,34bc auch die von Jeremia Angesprochenen auf die verheißene Vergebung angewiesen sind. Mit anderen Worten weist Jeremia nicht auf eine Zeit ohne Bund hin, sondern betont vielmehr die Kontinuität und Bedeutung des Bundes, indem er die Menschen zum Gehorsam gegenüber diesem Bund aufruft: „Die künftige Generation im Land, mit der der neue Bund geschlossen wird, wird ebenfalls den Auszugs-Bund gebrochen haben. Demnach war der Auszugs-Bund bis zu dieser Generation weiterhin gültig“.³¹⁴ JerLXX 38,32b und die darin ausgedrückte „Abscheu“ JHWHs gegenüber seinem Volk werden von Finsterbusch als „JHWHs temporäre Aufhebung des Bundesverhältnisses in Bezug auf die Auszugs-Generation“ interpretiert, jedoch nicht als etwas, das „in jeder Generation“

³⁰⁹ Vgl. ebd. 62.

³¹⁰ Vgl. ebd. 24.

³¹¹ Vgl. ebd. 22.

³¹² Ebd. 40.

³¹³ Vgl. Karin FINSTERBUSCH, Auszugs-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 94.

³¹⁴ Ebd. 103.

geschieht.³¹⁵ Andernfalls würde die Bitte im JerLXX 14,21, dass JHWH seinen Bund mit den Betenden nicht „brechen“ möge, keinen Sinn ergeben.³¹⁶

Die „ursprüngliche“ Theologie des neuen Bundes, die Schenker in JerLXX 38,31–34 „wiederentdeckte“, wird ebenfalls von Krause und Stipp nicht angenommen. Krause kommt zu dem Schluss, dass der Nachweis sowohl für die hebräische als auch für die griechische Fassung des alexandrinischen Textes nicht überzeugend erbracht worden sei.³¹⁷ Er argumentiert, dass selbst, wenn es eine „bundeslose Zwischenzeit“ gäbe, diese nicht zwangsläufig mit dem Abschluss eines neuen Bundes enden würde. Vielmehr hätte sie die gesamte Geschichte Israels umspannt, „vom Sinai bis in die eschatologische Zukunft der fiktiven Adressaten“.³¹⁸ Krause stellt daher fest: „Der Schluss des neuen Bundes ist nicht deshalb erforderlich, weil der ihm vorangehende aufgehört hätte, zu existieren“.³¹⁹ Das bedeutet: Israel bleibe nach wie vor in einer Bundesbeziehung mit JHWH und „Mittel und Maß der Gemeinschaft“ Israels mit seinem Gott bleibt dieselbe Tora sowohl im alten als auch im neuen Bund.³²⁰

4.2 Kann Israel ohne den neuen Bund überhaupt die Tora verwirklichen?

Laut den deuteronomistischen Theologen war Israel verpflichtet, die Tora als Teil ihres Bundespartnerschaftsverhältnisses zu befolgen. Drastische historische Ereignisse, wie sie in den frühexilischen Schichten des Buches Jeremia (Jer 11 und Jer 22,8–9) beschrieben werden, wurden als Konsequenzen der Untreue Israels und Judas betrachtet. Da das Volk seinen bundesmäßigen Verpflichtungen nicht nachgekommen worden war, wurde der neue Bund als göttliche Maßnahme angesehen, um derartige Katastrophen zu verhindern. Durch den neuen Bund sollte die „offene Flanke“ geschlossen werden, das bedeutet, die Möglichkeit zur Übertretung des Bundes sollte

³¹⁵ Vgl. ebd. 104.

³¹⁶ Vgl. ebd. 96.

³¹⁷ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 180; Stipp bevorzugt einen vorsichtigeren Umgang mit der Rekonstruktion der hebräischen Vorlage für die JerLXX. Jeder Versuch, dies zu tun, birgt Unsicherheiten. Daher plädiert Stipp dafür, die Frage „so reizvoll sie auch erscheinen mag“ offen zu lassen. Hermann-Josef STIPP, Die Perikope vom ‚Neuen Bund‘ (Jer 31,31–34) im masoretischen und alexandrinischen Jeremiabuch, 249.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd. 192.

³²⁰ Vgl. ebd.

minimiert werden. Stipp zeichnet hier ein pessimistisches Bild des Menschen, nämlich, dass „Menschen niemals den Ansprüchen Gottes genügen können“.³²¹

Durchaus ist im Buch Jeremia eine von negativen Erwartungen geprägte Haltung erkennbar. Die Geschichte Israels mit Gott zeigt einen Wandel von optimistischen Vorstellungen, dass Menschen die Fähigkeit haben, moralische Entscheidungen zu treffen, hin zu einem pessimistischeren Verständnis, dass die menschliche Natur hoffnungslos unfähig ist, das Gute ohne göttliches Eingreifen zu wählen.³²² Weippert charakterisiert die vorherrschende Stimmung im Buch als „anthropologischen Pessimismus“.³²³ Israel möchte autonom sein und nicht ständig auf Gottes Hilfe angewiesen sein. Das Buch Jeremia ist unter anderem eine Anklage gegen die Vorstellung einer „tugendhaften moralischen Selbstständigkeit“, in der Israel, befreit von den Fesseln durch seinen Gott, erklärt, nicht mehr dienen zu wollen.³²⁴

Das Buch Jeremia offenbart wie kein anderes Buch in der Bibel schonungslos die „Hohlheit, Untreue und Überheblichkeit einer Gesellschaft“.³²⁵ Der Prophet zeichnet ein äußerst negatives Bild der Menschen seiner Zeit in Israel. Sie werden durch die „Verstocktheit ihres Herzens“ geprägt (vgl. Jer 9,13; 11,8), und aus ihrem „störrischen, trotzigem Herz(en)“ ist keine positive Veränderung abzuleiten (vgl. Jer 5,23; 17,9). Exegeten bewerten es als die Unfähigkeit Israels, die Bundesversprechen zu erfüllen und als würdiger Partner im Vertragsverhältnis zu bleiben. Schmidt interpretiert die „Unmöglichkeit der Umkehr“ als ein „Nicht-anders-Können“, was darauf hinweist, dass das Volk nicht in der Lage ist, sein Verhalten zu ändern.³²⁶ Finsterbusch betont, dass trotz der

³²¹ Herman-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 283.

³²² Hierbei ist es wichtig zu betonen: Auch wenn ein solches begriffliches Verständnis des Menschen nicht überall in der Forschung berücksichtigt wird, dass in den Überlieferungen des Propheten laut Krause nicht von „dem Menschen“ die Rede sei, sondern von „Judäer[n] in konkreten historischen Situationen des siebten und sechsten Jahrhunderts v. Chr. und es dabei nicht um den Einzelnen als Individuum geht, sondern um das Volk beziehungsweise kollektive Größen“. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 195.

³²³ Vgl. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 344.

³²⁴ „Jeremia erinnert an eine Zeit vor dem Eintritt in Kanaan, als „Israel dem Herrn heilig war“. Die Treue war organisch, wie die Liebe, die natürlich zwischen Personen entsteht, die sich frei zur Ehe verbinden (Jer 2,2–3a). Als das Leben in Kanaan jedoch andere Möglichkeiten bietet, entscheidet sich Israel, dass die Treue in der Ehe einen unannehmbaren Opferverzicht bedeutet. Anstatt aus einer „Quelle lebendigen Wassers“ zu trinken, die sie nicht geschaffen und daher nicht kontrollieren können, bauen sie Zisternen, die unabhängige, wenn auch unvollkommene Ressourcen für ihre Bedürfnisse bereitstellen (2,13). Autonomie fördert Selbstständigkeit. Menschliches Handeln strebt nach Befreiung von unerwünschten Einschränkungen. Jeremias Zusammenfassung ist eine Anklage gegen die Vorstellung einer tugendhaften moralischen Selbstständigkeit: „Von jeher habe ich dein Joch zerbrochen, deine Stricke zerrissen. Doch du hast gesagt: Ich will nicht dienen“ (Jer 2,20a).“ Samuel BALENTINE, Writen on the Heart, Erased from the Mind, 452. (Das Zitat wurde von Sopio Gozalishvili vom Englischen ins Deutsche übersetzt)

³²⁵ Georg Fischer, Jeremia/Jeremiabuch, 422.

³²⁶ Vgl. Werner H. SCHMIDT, Der ‚neue Bund‘ als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten, 191.

anhaltenden Gültigkeit des Auszugs-Bundes anhand des Buches Jeremia festzustellen ist, dass „der Bundespartner Volk aus eigener Kraft nicht fähig war und es nie sein wird, den Auszugs-Bund befriedigend einzuhalten“.³²⁷

Jer 13,23 veranschaulicht diese Beobachtung durch metaphorische Darstellungen: „Kann ein Kuschit seine Hautfarbe oder ein Leopard die Flecken seines Fells verändern? Dann könntet auch ihr, die ihr ans Böse gewöhnt seid, Gutes tun.“³²⁸ Fischer betont jedoch in seiner Auslegung von Jer 13,23, dass der Vergleich mit dem Leopardenfell in diesem Vers als „übertriebene Aussage“ zu verstehen ist. Er weist darauf hin, dass eine ausschließlich pessimistische Interpretation, die besagt, Menschen könnten sich nicht ändern und alle Versuche zur Besserung seien vergeblich, den rhetorischen Charakter des Verses und die ernst gemeinten Aufforderungen³²⁹ in den vorherigen Versen übersehe. Fischer hebt hervor, dass trotz des bevorstehenden Gerichts die Adressaten die letzte Chance haben, umzukehren. Die rhetorischen Fragen in Jer 13,23 sollen eine Antwort provozieren und einen Prozess der Besinnung auslösen, um die Menschen zur Umkehr zu bewegen.³³⁰ Israel reagiert jedoch nicht auf den Aufruf zur Umkehr. Hier zeigt sich erneut der bereits erwähnte Wunsch Israels, „autonom“ zu sein. Die Israeliten treffen bewusst die Entscheidung, nicht das zu tun, was Gott von ihnen erwartet; sie sind nicht „programmiert“, um zu scheitern. Als fähige moralische Akteure könnten sie das Gute dem Bösen vorziehen, aber sie haben eine Neigung, einen willentlichen Zweck und eine bevorzugte Handlungsweise entwickelt, die alle dem Willen YHWHs entgegenstehen.³³¹

Die zeitgenössische Lage in Israel zur Zeit Jeremias und das ständige Bemühen, Gottes Willen nachzukommen, verdeutlichen die Unfähigkeit Israels, der Tora zu folgen (vgl. Stipp, Krause, Finsterbusch). Wie Balentine betont, liegt diese Unfähigkeit Israels jedoch auch in seiner bewussten

³²⁷ Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 111. Finsterbusch führt weiter aus und schreibt, dass die Unfähigkeit Israels, die Tora aus eigener Kraft zu halten, zu einer Änderung in JHWHs Handeln führte. JHWH habe selbst im Laufe der Geschichte diese Erkenntnis über sein Volk gewonnen und dementsprechend gehandelt. Dies interpretiert sie als eine Entwicklung in Gottes Verständnis und Interaktion mit seinem Volk. Vgl. Karin FINSTERBUSCH, „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“, 90.

³²⁸ Laut Jer 9,25 ist Gottes Volk nun wie alle anderen Nationen geworden, und „das ganze Haus Israel ist unbeschnitten am Herzen“.

³²⁹ Unter der Aufforderung solle eine grundlegende Aufgabe des Volkes verstanden werden, insbesondere der „bleibend gültigen Bundesverpflichtung nachzukommen“ und den Auszugs-Bundesschluss zu vergegenwärtigen. Laut Finsterbusch sollten die jüdischen Zeitgenossen dies verstehen, auch wenn sie die folgenden Worte hörten: „Darauf sprach der HERR zu mir: Verkünde alle diese Worte laut in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems: Hört die Worte dieses Bundes und handelt danach!“ (Jer 11,6). Vgl. Karin FINSTERBUSCH, Auszug-Bund, neuer Bund und weitere Bünde, 94.

³³⁰ Georg FISCHER, Jeremia 1–25, 463–468.

³³¹ Vgl. Samuel BALENTINE, Written on the Heart, Erased from the Mind, 249.

Entscheidung, nicht das Gute zu wählen und sich somit, wie in Jer 13,23 ausgedrückt, „ans Böse zu gewöhnen“. Um die Frage zu beantworten, ob Israel ohne den neuen Bund überhaupt die Tora verwirklichen kann, ist es notwendig, einige wichtige Punkte festzustellen:

1. Das pessimistische Menschenbild, das im Buch Jeremia zu finden ist, betrifft das Volk Gottes in einer bestimmten historischen Zeit und Kontext und nicht allgemein die Menschheit.
2. Auch wenn Israel sich hoffnungslos in dieser tiefen Krise befindet, liegt dies nicht an der verdorbenen Natur des Menschen, sondern an der angewohnten Haltung des Menschen.

Weippert geht auf diese Einsicht ein und führt aus, dass tatsächlich Gottes Zusage zu seiner Schöpfung besteht, indem JHWH „sein Volk schöpfungsmäßig zum Guten bestimmt“ hat (vgl. Jer 2,21). Auch wenn der Mensch sich dem Bösen zugewandt hat, geschieht dies aufgrund eines Mangels an eigenem gutem Willen, einer erworbenen Unfähigkeit, Gutes zu tun, und einer bewusst entwickelten Neigung zum Bösen. Sie argumentiert, dass die negativen Eigenschaften des Menschen nicht von Geburt an vorhanden sind und keine Konstitution der Schöpfung bilden, sondern dass er sie im Laufe des Lebens „selbst erworben und sich so angewöhnt hat, dass sie ihm zur zweiten Haut wurden und er nun nicht mehr aus dieser zweiten Haut schlüpfen kann“.³³² So bleibt er in der Ferne von Gott, da er unfähig ist, „mit Gott zu leben“.³³³

Die Gemeinschaft zwischen JHWH und Israel, wie sie in der Bundesformel zum Ausdruck kommt, soll durch den neuen Bund verwirklicht werden. Aufgrund der Bedeutung dieser Gemeinschaft setzt Weippert den Begriff „Bund“ gleichbedeutend mit einer Form der „Zugehörigkeit“.³³⁴ Anders als Stipp orientiert sie sich nicht am „Können“, sondern am „Wollen“. Dies wird deutlich in der Zusage JHWHs gegenüber seinem Volk in Ex 19,3–8, im Sinaibund³³⁵ sowie in Jer 31,31–34 im neuen Bund. Die Initiative von JHWH, einen Bund mit seinem Volk einzugehen, weist darauf hin, dass JHWH der Gott seines Volkes sein will. Dementsprechend sieht Weippert der Ausweg im menschlichen „Wollen“ selbst. Im Unterschied zu Stipp entwirft sie hier ein überwiegend positives Menschenbild. Es handelt sich um einen befreiten Menschen, der weiß, was er will, ohne

³³² Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 345.

³³³ Gerhard von RAD, Theologie des Alten Testaments, 276.

³³⁴ Vgl. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 338.

³³⁵ In Ex 19,8 antwortet das Volk auf diese Initiative JHWHs positiv, indem es sagt: „Alles, was der HERR gesagt hat, wollen wir tun“.

ständig durch Willenskraft darüber entscheiden zu müssen.³³⁶ Sie integriert dieses Menschenbild in den Kontext des Jeremiabuches und beschreibt es folgendermaßen: „Die Verstocktheit des Herzens kann nicht mehr zum Zuge kommen, Gewinnsucht (6,13; 22,17), Lüge und Verleumdung (5,1-9; 6,28; 9,2-8) und gegenseitiges Unrecht (5,28; 6,7) bestimmen nicht mehr das menschliche Verhalten, fremde Götter (1,16; 2,5. 8.27f.; 3,1-9; 5,7) und auch fremde Staaten (2,18. 36f; 23,20 f.) legen nicht mehr den Grund des Lebens und seiner Sicherheiten. Erst ein aus diesen Verstrickungen befreiter Mensch kann in Übereinstimmung mit Gott und seinen Weisungen leben, auf die er fast instinktmäßig ausgerichtet ist“.³³⁷ Das bedeutet, dass die von JHWH auf das Herz geschriebene Weisung den Menschen von seinen Einschränkungen befreit, sodass er in Übereinstimmung mit Gott leben kann – das bedeutet letztendlich, die Tora verwirklichen zu können. Obwohl dies zuvor auch durch die Weisung auf den Steintafeln möglich gewesen ist, zeigt die Geschichte Israels, dass die dadurch gefestigte Beziehung brüchig war. Israel hat wiederholt vergessen, was Gott für sein Volk getan hat (Jer 5,19), und hat oft aufgehört, die Rechtsordnung JHWHs anzuerkennen (Jer 8,7). Im Rahmen des neuen Bund macht JHWH sein „Gesetz zur eigenen Herzensforderung des Volkes“.³³⁸ Dies stellt eine tiefgreifende Verpflichtung dar, eine tiefe, persönliche Selbstverpflichtung, die in der eigenen Erkenntnis JHWHs verankert ist (Jer 31,34). Weippert weist jedoch darauf hin, dass hier kein Automatismus in Gang gesetzt wird, um eine Harmonie zwischen JHWH und seinem Volk zu garantieren.³³⁹ Somit bleibt das Herz des Menschen ein lebendiges „Erkenntnisorgan“. Durch den neuen Bund erfährt es jedoch eine „Neuorientierung, die es ganz auf JHWHs Weisungen festlegt“.³⁴⁰ Denselben Gedanken entwickelt Groß auch in seinem Buch „Bundestheologie im Wandel“, wo er betont, dass die auf das Herz geschriebene Tora dem Bund Beständigkeit verleiht. Dies wird auf zweifache Weise erreicht: Israel wird sowohl nicht mehr „wollen“ als auch nicht mehr „können“, sie zu übertreten.³⁴¹

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die prophetische Verheißung eines neuen Bundes nicht behauptet, Israel sei ohne den neuen Bund unfähig, die Tora zu erfüllen. Vielmehr

³³⁶ „Dieser Ansatz führt zu einem Menschenbild, das nicht vom Entscheidungswillen im Sinne einer Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten abhängig und auch von äußeren Einwirkungen nicht beeinflussbar ist“. Helga WEIPPERT, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, 338.

³³⁷ Ebd. 339.

³³⁸ Ebd. 441.

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Ebd. 339.

³⁴¹ Vgl. Walter GROß, Bundestheologie im Wandel, 61.

bestätigt sie, was die Adressaten aus eigener Erfahrung wissen: Es ist möglich, am Willen Gottes zu scheitern, aber nicht unmöglich, ihn zu erfüllen.³⁴² Dies bedeutet, dass Gottes Volk ursprünglich dazu befähigt ist, die Tora zu verwirklichen. Israel jedoch, in einem solchen Zustand wie zur Zeit Jeremias in einer moralischen und historischen Krise, kann ohne Eingreifen Gottes, ohne göttliche Vergebung und Herzänderung, nicht aus dieser Lage herauskommen.

Nach der „Herzeinschreibung der Tora“ ist der Wille Israels, mit Weippert gesprochen, gefestigt genug, um JHWH zu folgen. Dann bleibt nur noch ein Weg: Israel will nicht mehr anders, als der Tora zu folgen. Das bedeutet, dass, sobald Israel durch die ständige Absage an Gottes Willen in eine tiefe Krise gerät, es unbedingt den neuen Bund benötigt, um das wiederholte Brechen des Bundes zu beenden und die Tora verwirklichen zu können.

Eine brüchige Stelle bleibt jedoch: das „Wollen“. Es kann entweder die Grundlage für eine „Vollendung der Gottesbeziehung“ schaffen oder ein Scheitern verursachen, wie die Geschichte immer wieder bestätigt hat. Nach meiner Ansicht ist es äußerst wichtig, dies zu beachten. Zwischen „Nicht-Können“ und „Können“ befindet sich das „Wollen“. Diese Zwischenstufe gewährleistet trotz eines tiefen Eingreifens Gottes die Freiheit und Autonomie des Menschen. Ohne diese besteht die Gefahr, die Verheißung des neuen Bundes als Bevormundung des Menschen zu verstehen, sodass er „nicht mehr anders kann, als so zu leben, wie es seinem Gott und der Gemeinschaft mit ihm entspricht“.³⁴³ Stipp entwickelt diesen Gedanken weiter und beschreibt Gottes Handeln als eine Entscheidung, um das Problem der Unfähigkeit Israels, die Tora zu befolgen, letztendlich zu bewältigen. Laut Stipp wurde dies erreicht, indem Israel die Fähigkeit entzogen wurde, dagegen zu verstoßen.³⁴⁴ Krause vertritt einen ähnlichen Standpunkt: Im Gegensatz zum bisherigen Bund, den das Volk mehrmals gebrochen hat, weil es konnte,³⁴⁵ kann Israel durch die individuelle „endgültige Belehrung“ JHWHs dem Bund einfach nicht mehr ungehorsam werden. Um die durch die Bundesformel angezeigte Zuordnung von JHWH zu Israel und von Israel zu JHWH zu erreichen,

³⁴² Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 206.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 283.

³⁴⁵ Es wird jedoch nicht behauptet, dass dieses Scheitern unausweichlich notwendig (non posse non peccare) war, und dies könnte auch nicht in gleicher Weise aufgrund von Erfahrungen behauptet werden. Israel kann die Tora „rezipieren“, hat sie jedoch nicht immer angenommen. Die Verheißung des neuen Bundes besagt, dass diese Möglichkeit des Versagens nicht mehr existieren wird (non posse peccare). Vgl. ebd. 204.

erfordert dies die (alte) „Tora als Mittel und Maß dieser Gemeinschaft“ sowie einen anderen (in diesem Fall neuen) „Modus ihrer Vermittlung“, nämlich ihre unwiderrufliche Verinnerlichung.³⁴⁶

Somit erhält die Beziehung zwischen Israel und JHWH eine neue Qualität und wird schließlich so vollkommen, wie sie vom Schöpfer immer gedacht war. Da es jedoch diese – mit Krause gesprochen – „Vollendung der Gottesbeziehung“³⁴⁷ nie gab und auch nicht gibt, besteht die Gefahr, die Verheißung des neuen Bundes in die Zukunft zu verschieben und ausschließlich eschatologisch zu interpretieren. Der nächste Abschnitt der Diplomarbeit versucht genau diese Frage zu beantworten, nämlich: Wann wird der neue Bund Wirklichkeit?

4.3 Wann wird der neue Bund Wirklichkeit?

Um die Frage nach der Verwirklichung des neuen Bundes zu beantworten, ist es notwendig, die Adressaten dieses Bundes und das Ziel, das durch seine Stiftung erreicht werden soll, genauer zu bestimmen. Die Verheißung richtet sich sowohl an das Volk als Ganzes (vgl. 31,33b) als auch an jeden Einzelnen (vgl. Jer 31,33b.34c). Das Ziel ist erreicht, der Bund ist verwirklicht, wenn sich etwas ändert und die Zukunft anders als die Gegenwart oder Vergangenheit aussieht. Die Veränderung sollte entsprechend den Adressaten sowohl das gesellschaftliche Leben des Volkes als auch das individuelle Leben des Einzelnen betreffen.³⁴⁸

JHWH wirkt durch und in die Geschichte Israels, daher ist es durchaus möglich, dass die Verwirklichung des Bundes ihren Ausdruck in historischen Ereignissen findet. Zum Beispiel verweist Lohfink auf verschiedene historische Momente, in denen dies geschehen ist, darunter die Rückkehr aus dem Exil und der Neubeginn in Jerusalem, obwohl diese Ereignisse in der Perikope nicht namentlich erwähnt werden.³⁴⁹

³⁴⁶ Vgl. ebd. 167.

³⁴⁷ Ebd. 206.

³⁴⁸ Vgl. Barbara A. BOZAK, *Life 'Anew'*, 122.

³⁴⁹ Vgl. Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, 68. Groß hingegen sieht keine Berechtigung darin, die Rückkehr aus dem Exil als Realisierung des neuen Bundes zu erklären. Er argumentiert, dass die gleiche Einleitungsformel zwischen Jer 30,3 und 31,31 („Siehe, Tage sind im Kommen“) zum „Zweck der Anknüpfung“ verwendet wird und nicht, wie Lohfink es betrachtet, um eine „vermeintliche Lücke in 31,31–34, insbesondere die Nichterwähnung des Landes, von der Ankündigung der Rückführung in 30,3 her, aufzufüllen“. Walter GROß, *Zukunft für Israel*, 144.

Die Zuordnung der Erfüllung der Verheißung in einem bestimmten historischen Zeitraum wird auch durch die sprachlich-grammatikalische Gestaltung der Bibelstelle unterstützt. Der Text (Jer 31,31-34) bietet einen Kontrast zwischen Vergangenheit und Zukunft bzw. eine Perspektive von „Rückblick“ (31,32 und 31,34a) und „Ausblick“ (31,33 und 31,34c).³⁵⁰ Die Vergangenheit ist durch den Bruch des Bundes seitens Israels gekennzeichnet, während die Zukunft durch Gottes Vergebung und die Etablierung eines neuen Bundes bestimmt wird.

Auch wenn die Verheißung des Bundes in einer bestimmten Zeit erfüllt sein kann, lässt sie sich nicht ausschließlich im Rahmen des historischen Zeitverständnisses zu interpretieren und auf eine bestimmte Ära beschränken. Diese Annahme ist auch durch die Eigenschaft der Perikope untermauert. „Spruch JHWHs“ (31,31b) ist ein typisches Zeichen einer prophetischen Rede. Somit ist es möglich darin die „dynamisch-eschatologische Perspektive“ des neuen Bundes zu erkennen.³⁵¹ Groß argumentiert zusammen mit Zenger, dass die Verheißung des neuen Bundes in Jer 31,31–34 zwar in naher Zukunft erfüllt werden könnte,³⁵² jedoch aufgrund der Natur göttlicher Verheißungen niemals vollständig erschöpft wäre: „Schon inneralttestamentlich ist das Spannungsgefüge Verheißung – Erfüllung so, dass die beiden Pole nie voll deckungsgleich sind. Die Erfüllung wird vielmehr so erzählt und erfahren, dass sie selbst wieder zu einer neuen Verheißung wird“.³⁵³ Das bedeutet, dass der neue Bund aufgrund seines verheißungsvollen Charakters für eschatologische Deutungen offenbleibt, obwohl seine Erfüllung bereits in der Geschichte beobachtet werden könnte. Wie Stipp treffend schreibt, weist die Perikope sowohl „Signale der Naherwartung“ (31a) als auch „Hoffnung für die ferne Zukunft“ (33b) auf.³⁵⁴

Krause deutet den neuen Bund ausdrücklich als eine „eschatologische Vision“. Dabei bezieht er sich auf Jörg Jeremias und verwendet eine Definition des Begriffs „Eschatologie“, die als „konsequent innergeschichtlich“ festgelegt wird.³⁵⁵ Somit stellt sich die Verheißung als den Höhepunkt der durch „Siehe, Tage sind am Kommen“ (30,3; 31,27 und 31,31) angekündigten Heilsereignisse dar, der „nach jenen Tagen“, also am Ende der in Aussicht genommenen Geschichte, erfüllt werden soll. In der „Form einer eschatologischen Schauung der vollendeten Geschichte“ verlagert Krause die Erfüllung

³⁵⁰ Vgl. Joachim J. KRAUSE, Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, 168.

³⁵¹ Vgl. Erich ZENGER, Die Bundestheologie, 49, Anm. 125.

³⁵² Vgl. Walter GROß, Erneuerter oder neuer Bund? 47.

³⁵³ Erich ZENGER, Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung, 54.

³⁵⁴ Vgl. Hermann-Josef STIPP, Jeremia 25–52, 285.

³⁵⁵ Vgl. Jeremias JÖRG, Theologie des Alten Testaments, 401.

des geforderten Gehorsams seitens des Gottes Volkes.³⁵⁶ Dies geschieht durch das Handeln Gottes, durch sein „therapeutisches Eingreifen“,³⁵⁷ wie es der neue Bund verheißt.

Eine weitere Ebene, auf der die Verwirklichung der Tora erwartet wird, ist der Mensch selbst. Die Darstellung des menschlichen Subjekts in Jer 31,31–34 birgt jedoch einige Schwierigkeiten. Der Mensch ist seit Beginn der Schöpfung durch Freiheit geprägt. Als freies Subjekt tritt er in eine Bundesbeziehung mit JHWH ein und verpflichtet sich zur Treue.³⁵⁸

In einer Zeit wahrhaft katastrophaler Umstände verkündet Jeremia: „Dies ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel nach jenen Tagen schließe, Spruch YHWHs“. Die Internalisierung dieses Bundes, bei dem nicht mehr die Menschen selbst auf ihre Herzen schreiben, sondern Gott das Schreiben auf ihre Herzen übernimmt, könnte als eine lebenslange Herausforderung und Verpflichtung – „ultimate lifetime challenge and the ultimate lifetime commitment“³⁵⁹ – betrachtet werden. In einer Welt der künstlichen Intelligenz würde dies bedeuten, dass Gott einen drastischen Schritt unternimmt, die menschlichen Herzen zu programmieren und das zu überschreiben, was die Menschen selbst auf ihre Herzen geschrieben hatten.³⁶⁰

Was passiert aber genau? Im ersten Augenblick wird aus dem Abschnitt über den neuen Bund geglaubt oder gehofft, dass der verheißene Bund in Jer 31,31–34 gegenüber den Schwankungen des menschlichen Herzens unverwundbar bleiben soll. Doch ist das möglich? Angenommen, es wäre durchführbar – was wären dann die Kosten dafür? Würde der Mensch weiterhin ein handelndes, freies Subjekt bleiben?

Balentine verschärft diese Überlegung und formuliert, dass in diesem neuen Bund das individuelle „Ich“ Israels keine Rolle mehr spielen würde. Die Handlungsfähigkeit würde hinter der Anrede in der dritten Person zurücktreten: „Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“. Es wäre „nicht mehr“ notwendig, zu lehren und zu lernen, für einen Denkprozess, der das Suchen, Erwerben und Verstehen erfordert. Alles, was über das Leben in Beziehung zu Gott und anderen bekannt sein müsste, würde im menschlichen Herzen liegen. Die Treue zum Bund wäre gedankenlos. Sollte die Sünde in die transformierte Denkweise des Herzens zurückkehren, wäre auch die göttliche

³⁵⁶ Vgl. ebd. 191.

³⁵⁷ Vgl. Thomas KRÜGER, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes, 128.

³⁵⁸ Vgl. Samuel BALENTINE, Written on the Heart, Erased from the Mind, 452.

³⁵⁹ Herbert B. HUFFMON, The Ultimate Commitment, 443.

³⁶⁰ Vgl. ebd. 439.

Vergebung instinktiv. Sünden, an die Gott einst erinnert und für die er Israel zur Rechenschaft gezogen hat, wären vergessen (vgl. Jer 14,10), aus Gottes Gedächtnis gelöscht.³⁶¹

Im Deuteronomium zeigt sich ähnliche Sorge um das Ideal der moralischen Handlungsfähigkeit. Die Brüche des Misstrauens sind in den Texten von Dtn 10,16³⁶² und 30,6³⁶³ deutlich erkennbar. Während die erste Formulierung davon ausgeht, dass Israel die moralische Fähigkeit zur freien Entscheidung hat, wird dies in der zweiten Formulierung zu einer Handlung Gottes, bei der er die Herzen beschneiden wird.

Die unterschiedlichen Auffassungen zur Handlungsfähigkeit in Dtn 10,16 und 30,6 könnten auf redaktionelle Schichten zurückgeführt werden. Letztere könnte auch als eine Darstellung einer idealen Gesellschaft betrachtet werden. In der, wie sie von den Deuteronomisten konzipiert worden ist, gäbe es keine Besorgnis bezüglich möglicher Verstöße, da die moralische Autonomie naturgemäß mit göttlichen Absichten übereinstimmen würde. Dennoch ist die Verwirklichung der vollkommenen Gesellschaft ein illusorisches Ziel, und die redaktionelle Struktur des Deuteronomiums unterstreicht die Notwendigkeit, das naive Denken vergangener Zeiten zu überdenken und zu korrigieren. Ein erster Schritt in diese Richtung besteht darin, die Grammatik der moralischen Eigenständigkeit („moral selfhood“) durch die Minimierung oder sogar Auslöschung der menschlichen Handlungsfähigkeit neu zu formulieren.³⁶⁴

Es gibt überzeugende Gründe, anzunehmen, dass Dtn 30,6–8 als eine nachexilische Relecture eines früheren idealisierten Ansatzes zur moralischen Handlungsfähigkeit betrachtet werden kann, der zweifellos gescheitert war. Laut Otto war es das Ziel, den bestehenden Text im Licht von Jer 31,31–34 zu modifizieren, in dem der neue Bund als Mittel zur Überwindung des Bundesbruches dargestellt wird.³⁶⁵

³⁶¹ „God inscribes the commandments on Israel’s heart (lēb), the locus of thinking and decision-making, thus effectively bypassing the deliberative process. There will be no opportunity and no need for Israel’s independent discernment, no option to consider alternative possibilities, and because God has predetermined the outcome, no risk of ultimate failure. God makes a unilateral decision – „They shall all know me” – then announces, without consultation and in advance of any request from the other party in this relationship, that transgressions will be forgiven without penalty or consequence”. Samuel BALENTINE, *Written on the Heart, Erased from the Mind*, 457.

³⁶² „Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden und nicht länger halsstarrig sein“ (Dtn 10,16).

³⁶³ „Der HERR, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den HERRN, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast“ (Dtn 30,6).

³⁶⁴ Vgl. Samuel BALENTINE, *Written on the Heart, Erased from the Mind*, 450 f.

³⁶⁵ Vgl. Eckart OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, 147 f.

Zusammengefasst: Nach dem Trauma des Exils und der aufkommenden Überzeugung, dass jeder menschliche Versuch, das Gute zu wählen, zum Scheitern verurteilt ist, wird der Verlust der moralischen Handlungsfähigkeit als notwendige Konsequenz des Bundesungehorsams betrachtet. Somit wird das angestrebte Ziel erreicht: Die Herzen und Gedanken Gottes und der Menschen werden vollkommen übereinstimmen – „The hearts and mind of God and humans will be completely consonant“.³⁶⁶ Diese Übereinstimmung entspricht jedoch weder damals noch heute der Realität Israels und Individuums. Bedeutet dies, dass der neue Bund tatsächlich noch nicht Wirklichkeit geworden ist? Soll die Verheißung des neuen Bundes in die endzeitliche Zukunft verlagert werden, in die „Tage, die noch kommen“?

Wenn das der Fall ist, worin besteht dann die tröstliche Botschaft des Buches für die damalige Generation Israels oder für die heutigen Leserinnen und Leser? Um diese Frage zu beantworten, muss der letzte Vers, nämlich Jer 31,34, in den Mittelpunkt gestellt und der letzte Satz des Abschnittes zuerst betrachtet werden:³⁶⁷ „Denn ich vergebe ihre Schuld, und ihrer Sünde gedenke ich nicht mehr“ (31,34ef). Dies ist weder ein Nachtrag zur Verheißung noch eine Versicherung für zukünftiges Fehlverhalten, sondern stellt sich als eine Grundlage dar. Wie Braulik treffend schreibt: „Theo-logisch und auch zeitlich vergibt Gott bereits vor „diesen Tagen“ des neuen Bundes (Vers 33), nämlich „in jenen Tagen“ (Vers 29).“³⁶⁸

Das bedeutet, dass die Vergebung Gottes eine Voraussetzung zur Verwirklichung des neuen Bundes bildet: „Yhwh’s forgiveness has made it all possible.“³⁶⁹ Auch wenn es im Text (Jer 31,31–34) nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist an die Reue des Menschen zu denken,³⁷⁰ die in dem Moment der Vergebung dabei ist und bereit ist, Gott als „Therapeut“ anzunehmen. Diese Reue wächst durch die Heimkehr: „Ja, nach meiner Umkehr fühle ich Reue; nachdem ich zur Einsicht gekommen bin, schlage ich an meine Brust. Ich bin beschämt und erröte; Denn ich trage die Schande meiner Jugend“ (Jer 31,19). Nach dem Eingreifen Gottes und nachdem er das menschliche Herz berührt hat, ist zu erwarten, dass ein neuer Bund und eine neue Zugehörigkeit entstehen: „ich bin (werde) ihnen Gott (sein), und sie werden mir Volk sein“ (Jer 31,33fg). Dies bedeutet nicht den Verlust der menschlichen

³⁶⁶ Vgl. Samuel BALENTINE, *Written on the Heart, Erased from the Mind*, 465.

³⁶⁷ „Introduced by a climatic *ky*, the concluding line is an announcement of the deed which will establish the relationship, the forgiveness of sin.“ Barbara A. BOZAK, *Life ‘Anew’*, 122.

³⁶⁸ Georg, BRAULIK, *Ezechiel und Deuteronomium*, 212, Anm. 35.

³⁶⁹ Ebd. 123.

³⁷⁰ „Because of the repentance of the Israelites, the covenant blessings will return to the people.“ Mart-Jan PAUL, *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, 130.

Autonomie und der Fähigkeit, „Nein“ zu sagen, sondern eine Wandlung: „Ich verwandle ihre Trauer in Jubel, tröste und erfreue sie nach ihrem Kummer“ (Jer 31,13b). JHWH greift ein, nicht um dem Menschen die Freiheit zu nehmen, sondern um zu zeigen, dass nicht die Sünde,³⁷¹ sondern die Vergebung Gottes das Schicksal des Menschen bestimmen kann.³⁷² Somit bleibt der Mensch ein Wesen, das selbst zur Reue kommen und eine Antwort geben soll, indem er entscheidet, ob er sich auf die neue Initiative Gottes einlassen möchte oder nicht. Der dialogische Charakter der Beziehung zwischen Gott und Mensch hört nicht auf zu bestehen:

JHWH: Heimkehr der Exilanten (Umkehr)

Das Volk Gottes: Reue

JHWH: Vergebung und neuer Anfang (der neue Bund)

Das Volk Gottes: Das neue Eintreten in die Beziehung mit JHWH (der neue Bund)

Durch die Perikope über den neuen Bund wird erneut das Handeln JHWHs in der Geschichte offenbart. Seine Taten sind machtvoll, wie der „alte“ Bund es bezeugt, und barmherzig, wie der neue Bund es ankündigt.³⁷³ Eine transformierte und unbestreitbare Loyalität des Gottesvolkes ist das Ziel des neuen Bundes. Das bedeutet, der Bund ist dann verwirklicht, wenn dieses Ziel erreicht ist.

Gott könnte sehr wohl das Herz des Menschen so programmieren, dass das Volk notwendigerweise Gott erkennen und ihm folgen würde. Doch JHWH tut dies nicht im Sinne eines Programms. Vielleicht ist es kein Ziel im Sinne eines Endzustands des Menschen, sondern vielmehr ein Anfang, der bereits begonnen hat: mit Gott im neuen Bund zu sein.³⁷⁴ Zur Sicherheit lässt sich jedoch sagen, dass es hier um eine Aufforderung an die Menschen handelt: „Gegenüber sich selbst aufrichtig zu bleiben und damit auch gegenüber Gott aufrichtig zu sein (to be true to themselves and thus also true to God)“.³⁷⁵

³⁷¹ Das endgültige Ziel in der göttlichen Ordnung ist und bleibt die Erlösung Israels. Vgl. ebd. 125.

³⁷² Vgl. Barbara A. BOZAK, *Life 'Anew'*, 123.

³⁷³ Vgl. ebd.

³⁷⁴ „The context of chapter 31 makes it clear that the relationship has been maintained and will continue. The direct consequence of the prophecy regarding the new covenant is that God will never turn his back on Israel as long as the cosmos exists (31:35–37; cf. 33:25–26). We can see here that ‘covenant’ is not just an obligation, but the gracious confirmation of an existing relationship. In addition, we see that a new covenant can incorporate the content of the old covenant as well as emphasize new elements.” Mart-Jan PAUL, *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, 131.

³⁷⁵ Herbert B. HUFFMON, *The Ultimate Commitment*, 443.

5. Zur Bundestheologie bei Joseph Ratzinger

„Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird“. (Lk 22,20)

Die eschatologische Offenheit der Verheißung in Jer 31,31–34, wie es der prophetischen Rede vollkommen angemessen ist, findet laut christlicher Theologie ihre Erfüllung im Leben und Tod Jesu.³⁷⁶ Jesus Christus agiert als Hohepriester des neuen Bundes. Seine Worte beim letzten Abendmahl bringen sowohl die Bundesgeschichte und das Opfergesetz Israels als auch das Paschafest und den Versöhnungstag hervor.³⁷⁷ Durch sein Sterben schließt Jesus den neuen Bund. Das ist der Bund, der „nicht mehr an die leibliche Abstammung von Abraham gebunden ist, nicht mehr an die Leistung des Gesetzes, sondern aus der neuen Liebe Gottes heraustritt, die uns ein neues Herz gibt“.³⁷⁸

Joseph Ratzinger vertritt die Theologie des Bundes, die Jesus Christus als die Erfüllung der Bundesverheißung betrachtet. Hierbei ist der von Gott gestiftete neue Bund gemeint, der im Glauben Israels selbst gegenwärtig ist (Jer 31,31–34). Jesus Christus offenbart und bestätigt den Willen Gottes, der danach strebt, in eine ewige Bundesbeziehung mit seinem Volk³⁷⁹ einzutreten (vgl. Jer 32,40). Zu diesem Zweck wird auch der neue Bund gestiftet. Dieser Bund findet seine endgültige Erfüllung in Christus, schließt jedoch ein „bundesbrüchiges Verhalten“³⁸⁰ des neuen Bundes nicht aus. Er bleibt, wie Ratzinger schreibt, erneuerungsbedürftig und verlangt immer wieder eine neue Bestätigung seitens der menschlichen Bundespartner.³⁸¹

Dieses Kapitel erläutert in zwei Schritten das christliche Verständnis der Verheißung des neuen Bundes anhand der Theologie von Joseph Ratzinger. Zuerst wird der Begriff „Bund“ verdeutlicht und die Einheit der beiden Testamente laut Ratzinger dargestellt. Zweitens wird die

³⁷⁶ Vgl. Mart-Jan PAUL, *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, 143.

³⁷⁷ Vgl. Scott W. HAHN, *Covenant and Communion*, 149.

³⁷⁸ Joseph Kardinal RATZINGER, *Gott ist uns nah*, 37.

³⁷⁹ In seinem Worte über den „wahren Besitzer“ der Heiligen Schrift erläutert Papst Benedikt XVI., dass dieser „immer das vom Heiligen Geist geführte Volk Gottes“ ist. Dabei betont er ausdrücklich, dass es sich um das Gottesvolk handelt: „Es ist also der Weg eines Volkes, des Gottesvolkes“. Rudolf PESCH, *Juden und Christen – ein einziges Volk Gottes?* 70 f.

³⁸⁰ Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, 66.

³⁸¹ Ebd.

bleibende Notwendigkeit der Bundeserneuerung erläutert, durch die der neue Bund seine „Neuheit“ bewahrt.

5.1 Die Einheit der beiden Testamente

Die Frage nach dem Sinn des Lebens hat den menschlichen Geist dazu inspiriert, über Gott als Schöpfer nachzudenken. Eine der Errungenschaften der biblischen Weisheit besteht darin, die Welt und alles in ihr als Gottes Schöpfung zu betrachten. Aus dieser befreienden, aber auch einschränkenden Erkenntnis ergibt sich die weitere Frage nach dem Willen des Schöpfergottes.³⁸² In der Sicht des alttestamentlichen Gläubigen ist das Gesetz selbst die konkrete Gestalt der Gnade. Denn „Gnade ist es, Gottes Willen zu kennen“.³⁸³ In der Bibel wird der Wille Gottes auf vielfältige Weise durch unterschiedliche Stilmittel offenbart. Somit erscheint diese, wie Ratzinger es schreibt, „als ein in zwei Stufen verfasstes ‚Testament‘ Gottes an den Menschen, als Kundgebung seines Willens an die Welt“.³⁸⁴

Eines der bedeutenden Merkmale von Ratzingers Theologie ist sein Bestreben, Vernunft und Glauben miteinander zu versöhnen. In der Vätertheologie finden sich die ersten Ansätze dazu, indem der philosophische Monotheismus und der biblische Glaube gemeinsam betrachtet werden. Ein entscheidender Unterschied zwischen beiden zeigt sich auf der Ebene des Wesens Gottes. Der biblische Gott als einer der Beziehung, der sich durch Prädikate in seiner Identität wie Schöpfer und Erlöser offenbart, wird dem philosophischen Gott gegenübergestellt. Die Relation (Relatio) ist ein dem Bund philosophisch entsprechender Begriff aus dem Rechtsbereich in der Antike. Von der Grundbedeutung her war es klar, dass die Relatio nur asymmetrisch sein könne: „Im Verhältnis zwischen Gott und Mensch könne daher nur von einer *relatio non mutual* die Rede sein, von einem Zueinander ohne Gegenseitigkeit. Der Mensch bezieht sich auf Gott, aber nicht Gott auf den

³⁸² „Gottes Willen kennen heißt: sich selbst kennen, heißt: die Welt verstehen, heißt: wissen, wohin es geht. Es bedeutet, dass wir aus dem Dunkel unseres endlosen Fragens befreit sind, dass das Licht gekommen ist, ohne das wir nicht sehen und gehen können“. Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 203.

³⁸³ Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 70.

³⁸⁴ Ebd. 48.

Menschen“³⁸⁵ – die Beziehung, die in der aristotelischen Kategorientafel zur Gruppe der Akzidenzen gehört – tritt „durch die christliche Trinitätslehre aus dem Substanz-Akzidenz-Schema heraus. Gott selbst wird nun als trinitarisches Beziehungsgefüge, als Relatio subsistens, beschrieben“.³⁸⁶ Daraus ergibt sich nichts anderes als die Erkenntnis, dass der Mensch als Bild Gottes ein „auf Beziehung angelegtes Wesen“³⁸⁷ ist. Ratzinger stellt daher fest: „Dann wäre der Bund die Antwort auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen; in ihm würde aufleuchten, wer und was wir selbst sind und wer Gott ist: Für ihn, der ganz Beziehung ist, wäre der Bund dann nicht etwas Äußerliches in der Geschichte, abseits seines Wesens, sondern das Offenbarwerden seiner selbst, das Leuchten seines Angesichts.“³⁸⁸

Das lateinische Wort „Testament“, das durch Hieronymus übersetzt worden ist, bezieht sich auf das hebräische Wort „Berit“, dessen genaue Bedeutung nur aus dem inhaltlichen Zusammenhang der Texte ersichtlich ist. In diesem Kontext ist die griechische Übersetzung bemerkenswert, da sie in 267 von 287 Fällen das hebräische Wort mit „διαθήκη“ und nicht mit „συνθήκη“ übersetzt wurde. Ratzinger stellt daher fest, dass es sich bei dem biblischen Sachverhalt nicht um eine Synthese handelt, also um ein gegenseitiges Übereinkommen, sondern um eine „Diatheke“, um eine „Verfügung“ handle.³⁸⁹ In diesem Sinne ist das Wort „Testament“ als eine „reine Setzung Gottes“ zu verstehen, in der nicht zwei Willen sich vereinigen, sondern ein Wille eine Ordnung festlegt.³⁹⁰

Es handelt sich somit um ein asymmetrisches Verhältnis, da Gott in der Beziehung zum Geschöpf der ganz andere ist und bleibt. Der „Bund“ sei daher kein Vertrag, der auf Gegenseitigkeit beruht, sondern eine Gabe, ein schöpferischer Akt der Liebe Gottes.³⁹¹ Ratzinger versucht, von der Vorstellung eines Bundes als einer Partnerschaft auf gleicher Ebene abzurücken, da dies nach seinem Verständnis des biblischen Gottesbildes „unverträglich“ ist.³⁹² Er bezieht sich dabei auf Ez 16, in dem der Vertragsakt als „eine Liebesgeschichte zwischen Gott und dem erwählten Volk“ erscheint.³⁹³ Indem die Beziehung Gottes zu seinem Volk durch eine Liebesgeschichte beschrieben wird, ist der

³⁸⁵ Ebd. 52 f.

³⁸⁶ Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 207.

³⁸⁷ Ebd. 206 f.

³⁸⁸ Ebd. 207.

³⁸⁹ Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 49 f.

³⁹⁰ Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 202.

³⁹¹ Vgl. ebd. 194.

³⁹² Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 51.

³⁹³ Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 194 f.

Bund zwischen Gott und Menschen nicht nur ähnlich wie ein feudales Verhältnis, sondern auch anders zu interpretieren. Demnach muss einerseits der „Gottesbegriff Angesicht der unendlichen Anderssein Gottes als die radikalste Steigerung der Asymmetrie erscheinen, andererseits scheint das wahre Wesen dieses Gottes doch eine unerwartete Zweiseitigkeit zu schaffen“.³⁹⁴

Es wurde bereits angedeutet, dass der Begriff „Berit“ im Alten Testament vielschichtig ist und in verschiedenen Kontexten und Schriften vorkommt. Tatsächlich bezieht sich das Alte Testament auf den Bund mit Noah, den Bund mit Abraham, den Bund mit David, den Bund mit Israel-Jakob und den Bund am Sinai. Angesichts dieser Vielfalt stellt sich die Frage, ob es einen einzigen Bund oder viele verschiedene Bünde gab, und diese Frage erfordert eine gründliche Auslegung. Oft besteht die Neigung, das Neue Testament dem Alten Testament gegenüberzustellen, allein aufgrund der Bezeichnungen. Allerdings kommt der Begriff „Alter Bund“ im Neuen Testament nur einmal vor, und zwar in 2. Kor 3,14. Ratzinger macht anhand der Theologie des Apostels Paulus deutlich, dass dieser Gegensatz zwischen dem Neuen und Alten Testament nicht aufrechterhalten werden sollte. Bei Paulus liegt die Unterscheidung nicht darin, was vor oder nach dem Ereignis Christi in Bezug auf den Bund geschah, sondern in der Geschichte Israels. Zum einen ist der mehrmals gebrochene Mosebund hervorzuheben, „der eine Rechtssatzung ist“, und zum anderen der Bund mit den Ervätern (Abrahamsbund), der ewig gültig bleibt³⁹⁵ und als Verheißung zu verstehen ist, als eine „Gabe der Freundschaft, die ohne Bedingungen geschenkt wird“.³⁹⁶ Somit wird das mögliche Hindernis, beide Testamente einheitlich zu betrachten, beseitigt, wie Ratzinger schreibt: „Mit der Unterscheidung (zw. Abrahamsbund und Mosebund) ist jedoch gleichzeitig das strenge Gegenüber von Altem und Neuem Bund aufgehoben und eine spannungsgeladene Einheit der ganzen Geschichte ausgesagt, in der sich in den Bünden der eine Bund verwirklicht“.³⁹⁷

Eine weitere Stelle im Neuen Testament, die deutlich macht, dass Altes und Neues Testament nicht als „zwei getrennte Welten einander gegenüberstehen“, ist die lukanisch-paulinische Tradition des Kelchwortes (Lk 22,15–20; 1 Kor 11,23–26). Die Aussage im Zusammenhang mit dem Kelch, „der neue Bund in meinem Blut“, zeigt, dass sie in der prophetischen Traditionslinie der Verheißung des

³⁹⁴ Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 52.

³⁹⁵ Ratzinger deutet Hos 11,1.8 „als eine Art der Selbstbindung JHWHs an seinem Volk, daraus ergibt sich, dass „er den Bund, auch wenn er immer gebrochen wird, von seinem Wesen her gar nicht fallen lassen kann“. Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 74.

³⁹⁶ Ebd. 57.

³⁹⁷ Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 198.

neuen Bundes bei Jeremia 31,31–34 stehen. Nachdem Israel den mit JHWH geschlossenen Bund gebrochen hat (Jer 31,32), stiftet Gott einen neuen Bund mit seinem Volk: „In dieser Stunde tritt die Hoffnung auf den „Neuen Bund“ hervor, der nicht mehr auf der immer brüchigen Treue menschlichen Wollens gegründet, sondern unzerstörbar in die Herzen selbst geschrieben ist“³⁹⁸. Dabei meint Ratzinger nicht die unzerstörbare Natur des neuen Bundes, sondern, dass Gott sich selbst im neuen Bund „unwiderruflich“ an seine Kreatur bindet.³⁹⁹ Der Höhepunkt der Erfüllung des neuen Bundes liegt für Ratzinger im Tod Jesu Christi am Kreuz und in seiner Auferstehung. In der Annahme seines Todes trägt Jesus das gesamte Alte Testament zusammen.⁴⁰⁰

Die Tatsache, dass der Prophet im Buch Jeremia über den neuen Bund berichtet, zeigt zwei wichtige Aspekte. Erstens wusste Israel, dass es aus eigener Kraft oder durch wiederholte Erneuerung des Bundes nicht in der Lage war, die zerbrochenen Bundestafeln wiederherzustellen. Zweitens war Israel klar, „dass Gott seine Liebe von Israel nicht zurückgezogen hatte, es wußte, dass Gott selbst den Bund erneuerte und dass die Verheißung des neuen Bundes nicht bloße Zukunft war, sondern aus der Unverbrüchlichkeit der Liebe Gottes heraus immer schon Gegenwart in sich trug.“⁴⁰¹ Das zeigt, dass die „Vorstellung vom gebrochenen und von dem durch Gott gestifteten anderen, neuen Bund im Glauben Israels selbst gegenwärtig war“.⁴⁰² Die prophetische Verheißung in Jer 31,31, von der das Konzept des neuen Bundes stammt, kann ebenfalls als eine Schnittstelle betrachtet werden, die beide Testamente vereint. Somit wird laut Ratzinger die Sichtweise der beiden Testamente als getrennte Welten aufgehoben.⁴⁰³

5.2 Die bleibende Bundeserneuerung des neuen Bundes

Die zentrale Frage in Ratzingers Bundestheologie betrifft den Inhalt des Bundes und, was es bedeutet, im Bund mit Gott zu stehen. In diesem Zusammenhang verweist er auf den Blutritus unter verschiedenen Stammesverbänden, durch den unterschiedliche Stämme in einen Blutsverband als

³⁹⁸ Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth, 517.

³⁹⁹ Vgl. Joseph RATZINGER, Kirche – Zeichen unter den Völkern, 1110.

⁴⁰⁰ Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 201.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 65.

⁴⁰³ Vgl. ebd.

Partner in einer Rechtsgemeinschaft eingetreten sind und somit zu „Brüdern aus demselben Fleisch und Bein“⁴⁰⁴ wurden. Ratzinger zieht eine Analogie zwischen den Kelchworten Jesu (Mt 26,28) und dem Bund am Sinai, von dem es heißt „Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat“ (Ex 24,8). Auf diese Weise tritt Gott „in eine geheimnisvolle Blutsverwandtschaft mit den Menschen ein, sodass er nun ihnen gehört und sie ihm. (...) Beim Sinaibund vollzieht sich in der Annahme des Wortes, der Rechtsordnung Gottes, die Einbeziehung in seine Seinsweise“.⁴⁰⁵ Dieser Prozess wiederholt sich auch beim Abendmahl Jesu, das als Bundesschluss verstanden wird. Hierbei wird der Sinaibund aufgenommen, gegenwärtig und keineswegs abgetan, sondern erneuert und „in der Richtung der Verheißung von Jer 31 auf die endgültige Gestalt des Bundes“⁴⁰⁶ fortgeführt. Somit ist in Jesus der neue Bund verwirklicht worden, „in ihm ist der Bund gegründet“.⁴⁰⁷

Im Gegensatz zu einigen Auslegungen, die den neuen Bund in Jeremia 31,31–34 dahingehend verstehen, dass er nie wieder gebrochen werden kann, betont und ermutigt Ratzinger die Christen dazu, zu beachten, „dass die Endgültigkeit des Neuen Bundes, der im Fleisch und Blut des auferstandenen Christi als unzerstörbar vor uns steht, ihr bundesbrüchiges Verhalten nicht belanglos macht“.⁴⁰⁸ Daher sei auch im neuen Bund die Bundeserneuerung nicht überflüssig. Das Abendmahl selbst in seinem Vollzug wäre auch eine Bundeserneuerung.⁴⁰⁹ Dies zeigt sich durch den Befehl zur Wiederholung der Abendmahlsworte. Das bedeutet, „dass der neue Bund immer wieder in seiner Neuheit vor die Menschen tritt, dass er immer neu bleibt und als neuer immer derselbe und der eine Bund ist“.⁴¹⁰

Die immerwährende Neuheit des neuen Bundes erlaubt es Ratzinger, diese Verheißung im Rahmen der prophetischen Kultkritik zu betrachten. Gefestigte „Selbstgenügsamkeit der kultischen Verrichtung“⁴¹¹ kann nichts mehr zur Bundesbeziehung zwischen JHWH und Israel beitragen. Jeremia äußert demzufolge eine scharfe Kritik am rein kultisch gemeinten Bundesbegriff im Namen Gottes, der Barmherzigkeit und nicht Opfer will (vgl. Hos 6,6). In dieser Tradition stehen die

⁴⁰⁴ Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 199.

⁴⁰⁵ Ebd. 199 f.

⁴⁰⁶ Joseph RATZINGER, Theologie der Liturgie, 699.

⁴⁰⁷ Joseph Kardinal Ratzinger, Gott ist uns nah, 37.

⁴⁰⁸ Joseph Kardinal RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 66.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd. 64.

⁴¹⁰ Joseph RATZINGER, Kirche – Zeichen unter den Völkern, 1111.

⁴¹¹ Joseph RATZINGER, Theologie der Liturgie, 265.

Abendmahlsworte, in denen durch den sich selbst darbringenden Akt Jesu der wirkliche Kult dargestellt wird, der als Leben aus dem Glauben an JHWH und der Liebe zu den Brüdern gedeutet wird.⁴¹²

Ratzinger stellt in seiner Bundestheologie fest, dass die Grundstruktur des Bundes sowohl im Alten als auch im Neuen Testament asymmetrisch geprägt ist. Es ist ebenfalls nicht umstritten, dass „die Idee der Einseitigkeit des Testaments dem Gedanken der Größe und der Souveränität Gottes“ entspricht. Dennoch erfordert die Radikalität der Liebe Gottes zu seiner Kreatur eine „wahre Zweiseitigkeit“, die „sich aus dem Glauben an Christus als Erfüller der Verheißungen ergibt und im Begriffspaar Inkarnation Gottes und Vergöttlichung des Menschen beschrieben“ wird. Daher werde das Testament zum Bund. In Christus vereinen sich unvermischt göttliche und menschliche Natur, er nimmt die menschliche Natur auf sich und ebnet somit den Weg zur „Vergöttlichung“ des Menschen. In diesem „Tausch der Naturen“ ist laut Ratzinger die „Unbedingtheit des göttlichen Bundes zur definitiven Zweiseitigkeit geworden“.⁴¹³

⁴¹² Vgl. ebd. 265 f.

⁴¹³ Joseph Kardinal RATZINGER, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, 206.

Zusammenfassung

Die aussagekräftige Sprache des Prophetentexts Jer 31,31–34 richtet sich sowohl an Menschen in einer bestimmten historischen und lebensgeschichtlichen Situation als auch an heutige Leser – besonders jene, die sich in ähnlichen Lebenslagen befinden. Die Bibelstelle kündigt einen neuen Exodus an, der die Zukunft Israels bestimmen wird, gekennzeichnet durch die Stiftung eines neuen Bundes. Dies verheißt einen Neuanfang und eine Erneuerung Israels im Innersten durch das Handeln JHWHs, seine Barmherzigkeit und Vergebung. Auf der Grundlage des Sinaibundes, der mehrfach gebrochen, aber nie aufgelöst wurde, verankert JHWH dieselbe Tora tief im Inneren Israels. Somit beginnt ein erneuertes „Gottesverhältnis eines erneuerten Israels“⁴¹⁴ – das ist die Neuheit des neuen Bundes.

Jer 31,31–34 offenbart das machtvolle und barmherzige Handeln JHWHs in der Geschichte. Das Ziel des neuen Bundes ist eine transformierte und unbestreitbare Loyalität des Gottesvolkes: „und ich bin (werde) ihnen Gott (sein) und sie werden mir Volk sein“ (31,33fg). Die Perikope besagt nicht, dass Israel dies durch den Sinaibund nicht erreichen kann. Doch sie macht deutlich, dass Israel aus der moralischen und historischen Krise, in der es sich zur Zeit Jeremias befindet, nur durch göttliches Eingreifen, Vergebung und Herzänderung herauskommen kann.

Jer 31,31–34 zielt ebenfalls darauf ab, dass Israel die Weisung JHWHs in den Herzen trägt: „und auf ihr Herz schreibe ich sie (die Tora/Weisung)“ (31,33e). Diese Weisung umfasst sowohl die in seinem Namen gegebene Lehre und das Wissen über sein Handeln in der Geschichte als auch die Gesamtheit der göttlichen Offenbarung – die Quelle des Lebens und der Freiheit.⁴¹⁵ Das Christusmysterium ist die Erfüllung der Verheißung des neuen Bundes. Jesus hat diese Verheißung den Menschen nähergebracht als je zuvor. Der neue Bund findet seine Verwirklichung, wie Ratzinger schreibt, im Leben, Tod und Auferstehung Jesu.⁴¹⁶ Sein Sterben ist der Bundesschluss und zugleich ein neuer Anfang für Christen. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass es sich um denselben Bund handelt, der die Einheit der beiden Testamente bildet – ein „alter“ neuer Bund, der immer neu bleiben will.

⁴¹⁴ Matthias KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart*, 72.

⁴¹⁵ Vgl. Barbara A. BOZAK, *Life 'Anew'*, 121.

⁴¹⁶ Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, *Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament*, 201.

Bibliographie

- BACKHAUS, Franz Josef – MEYER, Ivo, Das Buch Jeremia, in: Erich ZENGER u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart⁹ 2016, 577–581.
- BALENTINE, Samuel, Written on the Heart, Erased from the Mind: Rewriting Hope and Resilience in the Books Agency in Jeremiah, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 447–465.
- BECKING Bob, Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31, Brill 2004.
- BIDDLE, Mark E., Jeremiah. Content and Structure, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 235–252.
- BÖHMER, Sigmund, Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30–31, Bd.5: Göttinger Theologische Arbeiten (GTA), Göttingen 1976.
- BOZAK, Barbara A., Life 'Anew'. A Literary-Theological Study of Jer 30–31, Roma 1991.
- BRAULIK, Georg, Ezechiel und Deuteronomium. Die „Sippenhaftung“ in Ezechiel 18,20 und Deuteronomium 24,16, unter Berücksichtigung von Jeremia 31,29–30 und 2 Könige 14,6, in: Biblische Zeitschrift 44/2 (2000) 206–232.
- CARR, David M., Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford – New York 2005.
- CRÜSEMANN, Frank, Die Tora. Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh⁴ 2016.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg – Stuttgart, 2016.
- DIEHL, Johannes F. – WITTE, Markus (Hgg.), Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, De Gruyter⁴ 2021.
- DOHMEN, Christoph — FREVEL, Christian (Hgg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel, Bd. 211: Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Stuttgart 2007.
- DUHM, Bernhard, Das Buch Jeremia erklärt, Bd. 11: Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament (KHC), Tübingen – Leipzig 1901.
- FINSTERBUSCH, Karin, „Du sollst sie lehren, auf dass sie tun ...“. Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium, in: Beate EGO u.a. (Hg.), Religiöses Lernen in der biblischen, Bd. 180: Frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, Tübingen 2005, 27–47.
- FINSTERBUSCH, Karin, „Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben“ Bemerkungen zu Jer 31,33, In: Biblische Zeitschrift 49/1 (2005) 86–92.

- FINSTERBUSCH, Karin, Auszugs-Bund, neuer Bund und weitere Bünde. „Berit“ im älteren (hebräische Vorlage LXX-Jer) und im jüngeren Jeremiabuch (MT-Jer), in: Nathan MACDONALD, (Hg.), Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism, Bd. 2: Forschungen zum Alten Testament (FAT), Tübingen 2015, 87–123.
- FINSTERBUSCH, Karin, Modelle schriftgestützten religiösen Lehrens und Lernens in der Hebräischen Bibel, in: Biblische Zeitschrift 52/2 (2008) 223–243.
- FINSTERBUSCH, Karin, Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld, Bd. 44: Forschungen zum Alten Testament (FAT), Tübingen 2005.
- FISCHER Georg, Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31, Bd. 26: Stuttgarter biblische Beiträge (SBB), Stuttgart 1993.
- FISCHER, Georg Jeremia 26–52, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKA), Freiburg – Basel – Wien 2005.
- FISCHER, Georg, Contested Theologies in the Book of Jeremiah, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 311–327.
- FISCHER, Georg, Jeremia 1–25, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKA), Freiburg – Basel – Wien 2005.
- FISCHER, Georg, Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2007.
- FISCHER, Georg, Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche, in: Biblische Gestalten 29, Leipzig 2015.
- FISCHER, Georg, Jeremia/Jeremiabuch, in: RGG⁴ 4 (2001), 414–423.
- FISCHER, Georg, Mysteries of the Book of Jeremiah. Its Text and Formulaic Language. A Response to Hermann-Josef Stipp, in: Hindy NAJMAN – Konrad SCHMID (Hgg.), Jeremiah’s Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation, Leiden 2017, 166–185.
- FRETHEIM, Terence E., Jeremiah. Smyth&Helwys Bible Commentary, Atlanta 2002.
- GROß, Walter, Bundestheologie im Wandel, in: Judith KÖNEMANN — Michael SEEWALD (Hgg.), Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Perspektiven aus Judentum, Christentum und Islam, Freiburg i. B. u. a. 2021, 39–63.
- GROß, Walter, Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament, in: Theologische Quartalschrift 176 (1996), 259–272.
- GROß, Walter, Erneuerter oder neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34, in: Friedrich AVEMARIE – Hermann LICHTENBERGER (Hgg.), Bund und Tora. Zur theologischen

- Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher, Tübingen 1996, 41–66.
- GROß, Walter, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund, Bd. 176: Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Stuttgart 1998.
- HAHN, Scott W., Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI, Michigan 2009.
- HERRMAN, Siegfried, Jeremia. Der Prophet und das Buch, Darmstadt 1990.
- HERRMANN, Siegfried, Jeremia. Der Prophet und das Buch, Bd. 271: Erträge der Forschung (EdF), Darmstadt 1990.
- HOLLADAY, William L., Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapter 26–52, Minneapolis 1989.
- HUFFMON, Herbert B., The Ultimate Commitment: A Covenant Written on (the Table of) the Heart and Its Ancient Near Eastern Background, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 438–446.
- JENNI, Ernst, Lexikalisch-semantische Strukturunterschiede. hebräisch HDL – deutsch «aufhören/unterlassen», in: Zeitschrift für Althebraistik 7/2 1994, 124–132.
- JENNI, Ernst, Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit (Ps 55,14; 58,5), in: Klaus Dieter SEYBOLD – Erich ZENGER (Hgg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin, Bd.1: Herders Biblische Studien (HBS), Freiburg – Basel – Wien 1994, 201–206.
- JOBE Sarah C., Jeremiah's Non-Burial Refrain, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 466–482.
- JORBNAÐZE, B. (Hg.), Die alten georgischen Handschriften des Buches Jeremia, Tbilisi 1992.
- JÖRG, Jeremias, Theologie des Alten Testaments, Bd. 6: Grundrisse zum Alten Testament (GAT), Göttingen 2015.
- KÖCKERT Matthias, Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament, Bd. 43: Forschungen zum Alten Testament (FAT), Tübingen 2004.
- KÖHLER, Ludwig, Problems in the Study of the Language of the Old Testament, Journal of Semitic Studies 1 (1956), 3–24.
- KRAUS, Wolfgang – KARRER, Martin (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.

- KRAUSE, Joachim J., Die prophetische Verheißung eines neuen Bundes, in: Die Bedingungen des Bundes 140 (2020), 165–206.
- KRÜGER, Thomas, Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Andreas WAGNER(Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Bd. 232: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT), Göttingen 2009, 103–119.
- KRÜGER, Thomas, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Bd. 96: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (ATANT), Zürich 2009.
- LEVIN, Christoph, Die Verheißung des neuen Bundes. In ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, Bd. 173: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT), Göttingen 1985.
- LOHFINK, Norbert – ZENGER, Erich, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, Bd. 154: Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Stuttgart 1994.
- LOHFINK, Norbert, Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30–31, in: Pierre-Maurice BOGAERT (Hg.), Le livre de Jeremie. Le prophete et son milieu, les oracles et leur transmission, Bd. 54: Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensum, Löwen 1981, 351–368.
- LOHFINK, Norbert, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. B. u. a. 1989.
- LOHFINK, Norbert, Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31, in: Lothar RUPPERT u.a. (Hg.), Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, Würzburg 1982, 105–120.
- LOHFINK, Norbert, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, Bd.12: Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB), Stuttgart 1991.
- MAIER, Christl, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, Bd. 196: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (ATANT), Göttingen 2002.
- MARZOUK, Safwat, The Representation of Egypt in the Book of Jeremiah, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 57–77.
- MCCARTHY, Dennis J., Der Gottesbund im Alten Testament, Bd. 13: Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Stuttgart 1967.

- OTTO Eckart, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens, Bd. 30: Forschungen zum Alten Testament (FAT), Tübingen 2000.
- OTTO, Eckart, Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT), Freiburg i. B. – Basel – Wien 2017.
- PAUL, Mart-Jan, The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, in: Hans BURGER u. a. (Hg.), A Vital Element of Reformed Theology. Biblical, Historical and Systematic-Theological Perspectives, Leiden 2021, 124–145.
- PESCH, Rudolf, Juden und Christen – ein einziges Volk Gottes? Düsseldorf 2009.
- RATZINGER, Joseph Kardinal, Der neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament, in: Communio (IKaZ), 24/3, 1995, 193–208.
- RATZINGER, Joseph Kardinal, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998.
- RATZINGER, Joseph Kardinal, Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, Stephan Otto HORN – Vinzenz PFNÜR (Hgg.), Augsburg 2001.
- RATZINGER, Joseph, Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie, in: Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), Bd. 6/1: Joseph Ratzinger gesammelte Schriften (JRGS). Jesus von Nazareth, Freiburg – Basel – Wien 2013.
- RATZINGER, Joseph, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, in: Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), Bd. 8/2: Joseph Ratzinger gesammelte Schriften (JRGS). Kirche – Zeichen unter den Völkern, Freiburg – Basel – Wien 2010.
- RATZINGER, Joseph, Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, in: Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), Bd. 11: Joseph Ratzinger gesammelte Schriften (JRGS), Theologie der Liturgie, Freiburg – Basel – Wien 2008.
- RENDTORFF, Rolf – HENRIX, Hans Hermann (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn – München 1988.
- RENDTORFF, Rolf, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991.
- ROFÉ, Alexander, The Double Text of Jeremiah Revisited, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 114–128.
- ROSSI, Benedetta, Conflicting Patterns of Revelation. Jer 31, 31–34 and its Challenge to the Post-Mosaic Revelation Program, in: Biblica (Bib) 99 (2018) 202–225.

- SCHENKER, Adrian, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche, Bd. 212: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (ATANT), Göttingen 2006.
- SCHENKER, Adrian, Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31–34, in: Erich ZENGER u.a. (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, Bd. 146: Quaestiones disputatae (QD), Freiburg i. B. u. a. 1993, 85–112.
- SCHMID, Konrad, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches, Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHMIDT, Werner H., Der ‚neue Bund‘ als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten, in: Christoph DOHMEN – Christian FREVEL (Hgg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel, Festgabe für Frank-Lothar Hossfeld zum 65. Geburtstag, Bd. 211: Stuttgarter Bibelstudien (SBS), Stuttgart 2007, 187–193.
- SEYBOLD, Klaus, Der Prophet Jeremia. Leben und Werk, Bd. 416: Urban-Taschenbücher, Stuttgart 1993.
- SPIECKERMANN, Hermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: Ders. (Hg.), Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 33: Forschungen zum Alten Testament (FAT), Tübingen 2001, 3–19.
- STIPP, Hermann-Josef, ‚Meinen Bund hat er gebrochen‘ (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift (2005), in: Ders., Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie, Bd. 442: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW), Berlin – Boston 2013, 117–136.
- STIPP, Hermann-Josef, Die Perikope vom ‚Neuen Bund‘ (Jer 31,31–34) im masoretischen und alexandrinischen Jeremiabuch. Zu Adrian Schenkers These von der ‚Theologie der drei Bundesschlüsse‘ (2009), in: Ders., Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion, Bd. 96: Forschungen zum Alten Testament (FAT), Tübingen 2015, 237–258.
- STIPP, Hermann-Josef, Jeremia 25–52, Tübingen 2019.
- SWEENEY, Marvin A., Hope and Resilience in the Books of Jeremiah, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 420–438.

- Tov, Emanuel, The Last Stage of the Literary History of the Book of Jeremiah, in: Louis STULMAN – Edward SILVER (Hgg.), The Oxford Handbook of Jeremiah, Oxford 2021, 129–144.
- VON RAD, Gerhard, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels, München¹⁰ 1993.
- WEINFELD, Moshe, Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 88 (1976), 17–56.
- WEIPPERT, Helga, Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31–34, in: Vetus Testamentum 29, Fasc. 3 (1979), 336–351.
- WOLFF, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments. Neu h. v. Bernd JANOWSKI, Gütersloh 2010.
- ZENGER, Erich, Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung, in: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Bd. 159: Quaestiones disputatae (QD) 159, Freiburg i. B. u. a. 1995, 31–56.
- ZENGER, Erich, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf⁴ 1994, [Nachdruck: Kevelaer 2011].
- ZENGER, Erich, 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, Erich Zenger u.a. (Hgg.), QD 146, Freiburg i. B. u. a. 1993.