

Krause, Joachim J.: *Die Bedingungen des Bundes.* Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen. Tübingen: Mohr Siebeck 2020. X, 264 S. 8° = Forschungen zum Alten Testament 140. Hartbd. € 114,00. ISBN 978-3-16-159132-7.

Besprochen von **Christoph Koch:** Heidelberg / Deutschland,
E-Mail: christoph.koch@theologie.uni-heidelberg.de

<https://doi.org/10.1515/olzg-2021-0045>

Die Vorstellung, der Gott Jhwh habe mit seinem Volk Israel einen Bund (hebr. *bʿrît*) geschlossen, gehört zu den zentralen Theologumena der Hebräischen Bibel. Die Erforschung der Bundestheologie hat in den letzten Jahrzehnten insbesondere durch den Vergleich mit dem altorientalischen Vertragsrecht neue Impulse bekommen.¹ Vor diesem Hintergrund hat Joachim J. Krause (im Folgenden: K.) mit seiner von der Universität Tübingen im Sommersemester 2019 als Habilitationsschrift angenommenen Arbeit nun eine dezidiert theologische Untersuchung alttestamentlicher Bundeskonzeptionen vorgelegt, und zwar „unter besonderer Berücksichtigung der jeweiligen konditionalen Struktur“ (S. 17).

Die Arbeit ist klar gegliedert und die exegetischen Hauptkapitel (III.–V.) sind durch die Einleitung (I.), eine hermeneutische Reflexion (II.) und das Schlusskapitel (VI.) sowie zahlreiche Zwischenfazits gut zu erschließen.

Die Einleitung (I., S. 1–25) führt zunächst anhand der phönizischen Amulette aus dem nordsyrischen Arslan Tash, einem seltenen außerbiblischen Beleg für einen Bund zwischen Göttern und Menschen, drei Spezifika der alttestamentlichen Bundestheologie vor Augen: 1. Eine soziale Großgruppe (Volk) ist Bundespartner, 2. die Bundesbeziehung wird reflektiert und 3. eine Verpflichtung wird auferlegt. „Eine *solche* Konzeption ... ist in Israels altorientalischer Umwelt bislang nicht zutage gefördert worden. Im Alten Testament hingegen ist sie ein schlechterdings zentrales, nach Ansicht mancher *das* zentrale Thema.“ (S. 4 f).

Die forschungsgeschichtliche Skizze (S. 5–16) beschränkt sich auf neuere Arbeiten zu den drei großen bundestheologischen Konzeptionen, deren Diskussion in den exegetischen Kapiteln (III.–V.) erfolgt. K. geht hier – anders als bei der Durchführung – chronologisch vor, indem er mit dem Deuteronomium und dem Verhältnis zwischen Bundestheologie und altorientalischem Vertragsrecht beginnt, fokussiert auf die grundsätzliche Frage:

¹ Vgl. zum Stand der Diskussion C. Edenburg/R. Müller, Editorial Introduction: Perspectives on the Treaty Framework of Deuteronomy, HeBAI 8 (2019), 73–86.

„Warum wurde die Tradition des politischen Vertrags adaptiert und zu einem Bild für die Beziehung zwischen Jhwh und Israel ausgestaltet?“ (S. 7). Seine Antwort, die im Gefolge Lothar Perlitts² die Bundestheologie als „Mittel geschichtstheologischer Krisenbewältigung“ (S. 8) deutet, ebnet zugleich den Weg zur Problemanzeige (S. 17–22) und der eigentlichen Fragestellung der Arbeit, nämlich nach der konkreten Ausgestaltung der – durch die Rezeption des politischen Vertragsrechts vorgegebenen – konditionalen Strukturen: „Was bedeutet es, den Bund zu halten? Wie ist die Bedingung formuliert und worin genau besteht sie? Was steht unter der Bedingung, worauf bezieht sie sich? Welche Funktion hat der geforderte Gehorsam? Wird er als Möglichkeit in Betracht gezogen oder seine Unmöglichkeit vorausgesetzt?“ (S. 19).

Kap. II („Hermeneutische Perspektiven“, S. 27–48) bietet eine kritische Standortreflexion, in der prägende Vorverständnisse der Auslegungsgemeinschaften bewusst gemacht werden sollen. K. zeigt hier einerseits, wie Bund und Gesetz bei Paulus in eine Diastase treten (S. 31–39); auf der anderen Seite werden Bund und Tora in der frühen rabbinischen Literatur im Sinne eines ‚Bundesnomismus‘ (E. P. Sanders) zugeordnet: „Gott handelt zuerst an Israel, erst auf dieser Grundlage, nämlich antwortend, handelt Israel.“ (S. 45).

Kap. III (S. 49–109) ist der konditionalen Struktur der priesterlichen Konzeption des Bundes gewidmet. Die Bundestheologie der Priesterschrift gilt seit Zimmerlis wirkmächtigem Aufsatz zu „Sinaibund und Abrahambund“³ gemeinhin als gnadentheologischer Gegenentwurf zur älteren deuteronomisch-deuteronomistischen Konzeption: Anders als der Sinaibund könne der Abrahambund in Gen 17 von menschlicher Seite nicht gebrochen werden, da er keinerlei Bedingungen kenne.

Demgegenüber zeigt K. anhand von Gen 17 und der Paränese in Leviticus, dass auch die priesterliche Konzeption eine konditionale Struktur aufweist. In Gen 17 ist das Beschneidungsgebot (V. 9–14) die menschliche Antwort auf Gottes Verheißung (bestehend aus Gottesbeziehung, Mehrung und Land, vgl. S. 74 f), wobei sowohl die Verheißung als auch das Gebot als „ewiger Bund“ (*b^erît ’ôlām*) bezeichnet werden (V. 7 und 13; S. 77 f). Die im Beschneidungsgebot enthaltene Bedingung des Bundes kann nach K. weder literarkritisch eliminiert (vgl. S. 65–71), noch im Sinne einer „Individualisierung“ uminterpretiert werden (vgl. zur Interpretation der *karet*-Formel in V. 14

als einer das Kollektiv schützenden Bestimmung S. 77 mit Anm. 206). Als Antwort Israels ist das Beschneidungsgebot die Bedingung für das Bleiben im Bund. „Begründet ist die Gottesbeziehung von Gott allein, in ihr zu leben aber die Freiheit seines Gegenübers – mit den entsprechenden Konsequenzen.“ (S. 77).

Die Paränese in Leviticus, vor allem Kap. 26, das Segensverheißungen und Fluchdrohungen enthält (zur Begrifflichkeit vgl. S. 90), weist eine vergleichbare konditionale Struktur wie Gen 17 auf. Jhwh verwirklicht seine zentrale Bundesverheißung, indem er in der Mitte Israels Wohnung nimmt (Lev 26,11–13; vgl. schon 11,43–45). Auf dieses „Ziel der Bundesbeziehung“ (S. 88) ist die Paränese in Lev 26 bezogen. Sie hat eine pädagogische Absicht (vgl. S. 90 f) und ist – wie das Beschneidungsgebot – Bedingung für das Bleiben im Bund, nicht dessen Voraussetzung. „Es ist die andere Seite der Medaille, es ist die Antwort Israels.“ (S. 98).

Die aufgezeigten Zusammenhänge zwischen Gen 17 und Lev 17–26 sprechen nach K. gegen die übliche literarhistorische Differenzierung zwischen einer priesterlichen Grundschrift und sekundären Bearbeitungen (etwa einer Heiligkeitsredaktion); dem Befund werde am ehesten ein Kompositionsmodell gerecht (S. 94, vgl. S. 82–85).

Betrachtet man Lev 26 als „Schlusskapitel der priesterlichen Bundestheologie“ (S. 97), so wird damit auch eine Aporie der bisherigen Forschung gelöst: „Auch die priesterliche Konzeption vermag die Katastrophe von 587 v. Chr. bundestheologisch zu integrieren: als Folge fehlenden Gehorsams Israels, oder mit der in Lev 26 eingeführten Vorstellung, als Verwirklichung der Fluchdrohung.“ (S. 99).

Entgegen der vorherrschenden Meinung sei in Lev 26,40–45 nicht von Abrahambund *und* Sinaibund die Rede, sei es, dass der eine Bund über den anderen dominiere oder beide verschmolzen würden, sondern lediglich vom Bund mit Abraham, der für die priesterlichen Tradenten als „ewiger Bund“ (*b^erît ’ôlām*) im „Gedenken“ Gottes (Wurzel *zkr*) eine unverbrüchliche Basis habe (vgl. Ex 2,24; 6,5; Lev 26,42,45) (vgl. S. 102–108). „Ewig‘ unverbrüchlich ist der Bund in ihren Augen nicht deshalb, weil Israel ihn nicht brechen könnte, sondern weil Jhwh ihn bewahrt, auch und gerade dann, wenn Israel ihn bricht.“ (S. 108). Insofern kann der priesterliche Bund in gleicher Weise als Gnadenbund und als durch eine Gehorsamsforderung konditioniert verstanden werden (S. 108).

Dass die deuteronomistische Konzeption eine konditionale Struktur des Bundes aufweist, ist in der Forschung unstrittig. Kap. IV (S. 111–163) geht der Frage nach, wie diese Struktur näherhin beschaffen ist. Untersucht werden

² L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.

³ W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16, 1960, 268–280.

die Sinaiperikope als Vergleichsbeispiel, dann ausführlicher die Paränese im Deuteronomium sowie die deuteronomistische Jeremiaüberlieferung. Zwei Thesen werden anhand der Texte entfaltet. Erstens: Der Gehorsam Israels ist die Bedingung für das Bleiben im Bund, nicht für das Eintreten in ihn. Zweitens: Die Bundesbeziehung kann nicht durch den Ungehorsam Israels, sondern nur durch Jhwhs freie Entscheidung effektiv beendet werden.

Nach K. zeigen schon Ex 19 und 24, wenn man die Texte im Zusammenhang liest, dass der Gebotsgehorsam keine Vorleistung darstellt. „Geschlossen wird der Bund nämlich, einschließlich der prototypischen Erfüllung seiner Verheißungen, *bevor* das Volk überhaupt Gelegenheit gehabt hätte, seinen Gehorsam (oder das Gegenteil) unter Beweis zu stellen.“ (S. 113). Der Fortgang der Erzählung in Ex 32–34 (der Bruch der Bundesverpflichtung und Jhwhs gnädiges Festhalten am Bund) macht deutlich: „Der Bund steht und fällt nicht mit Israels Ungehorsam, sondern er steht in Jhwhs Freiheit.“ (S. 116).

Diese Freiheit unterscheidet nach K. die deuteronomistische Bundeskonzeption von den altorientalischen Verträgen, in denen „in der Tat ein Automatismus von Segen und vor allem Fluch programmiert [ist]“ (S. 123), wie ein Vergleich der Akteurskonstellation altorientalischer Verträge, in denen die Götter Zeugen und Agenten sind, und des Deuteronomiums, wo Jhwh zugleich Bundespartner ist, deutlich macht: „Dank seiner Doppelfunktion verfügt Jhwh frei über die festgelegten Sanktionen.“ (S. 126).⁴

Auch die deuteronomistische Darstellung und Deutung der Geschichte Israels, die nach der Vertragslogik eigentlich „hätte vorbei sein müssen, kaum dass sie begonnen hat“ (S. 129), bestätigt die These, „dass der Bund nicht zerbrochen ist, sobald Israel ihn ‚gebrochen‘ hat“ (S. 131). Dazu fügt sich die Semantik des Ausdrucks *hēpēr bʾrīt* „einen Bund brechen“, der mit Israel als Subjekt nicht den effektiven Bruch der Bundesbeziehung, sondern lediglich die Verletzung der Bundesverpflichtungen bezeichnet (S. 131 f).

⁴ Allerdings ist diese Freiheit auch den altorientalischen Göttern nicht gänzlich abzusprechen (vgl. schon einschränkend S. 127, Anm. 98), was einer zu pointierten Auslegung eines ‚automatischen‘ Funktionsprinzips widerspricht. Im Hinblick auf die Akteurskonstellation ist außerdem zu bedenken, dass auch in den altorientalischen Verträgen die Götter nicht nur als Zeugen und Agenten, sondern zugleich als Vertragspartner in Erscheinung treten (vgl. C. Koch, Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament, BZAW 383, Berlin/New York 2008, S. 254–258).

Anhand der Paränese im Deuteronomium zeigt K., dass eine konditionale Vorordnung des Gebotsgehorsams weder in den älteren Schichten (etwa Dtn 26,17–19 und 27,9–10) noch in den jüngeren, spät-deuteronomistischen Redaktionen (gemäß dem Göttinger Modell: DtrN bzw. DtrB) zu belegen ist. Auch Texte wie Dtn 6,17–19; 7,12; 8,1; 11,8–9, in denen die Größen Bund und Land verschränkt sind, können nach K. nicht im Sinne einer Vorbedingung verstanden werden, sofern der nähere Kontext, die Logik der Erzählung sowie die progressive Nebenbedeutung von *yārāš* „in Besitz haben/halten“ Beachtung finden (S. 139–148). Dagegen diene Dtn 9,4–6 lediglich der Klarstellung eines Missverständnisses: „Das Land soll nicht und kann nicht durch eigene Leistung verdient werden.“ (S. 150).

Gleichsam als „external evidence“ bestätigt auch das deuteronomistische Jeremiabuch in Jer 7,21 ff und Jer 11 die konditionale Struktur der Konzeption. Denn die Gehorsamsforderung an die Zeitgenossen des Propheten kann schlechterdings nicht als Vorbedingung für den seit dem „Tag der Herausführung“ (vgl. Jer 11,4) bestehenden Bund verstanden werden (S. 162).

Kap. V (165–206) untersucht mit der prophetischen Verheißung eines neuen Bundes in Jer 31,31–34 die dritte große Konzeption, die sich von den anderen nicht zuletzt dadurch unterscheidet, dass es sich bei ihr um eine „eschatologische Vision“ (S. 167) handelt. K. macht mit der Einsicht der neueren Forschung ernst, dass das Jeremiabuch in zwei Ausgaben überliefert ist: Einer masoretischen und einer alexandrinischen (bezeugt durch LXX und Qumrantexte), die folgerichtig beide zu untersuchen sind (S. 172). In Bezug auf die alexandrinische Ausgabe weist K. die These zurück, der („alte“) Bund sei effektiv gebrochen und die Tora solle durch neue Weisungen erweitert werden (S. 174–179).

Demnach geht es in beiden Ausgaben um eine eschatologische Ablösung des bestehenden Bundes, den Israel zwar „durch seine Geschichte hindurch immer wieder ... ‚gebrochen‘ [hat]“ (S. 180), der aber von Jhwhs Seite nicht gebrochen wurde. Die Frage, warum ein neuer Bund notwendig sei, wurde in der jüngeren Forschung vergleichsweise einhellig mit Verweis auf einen neuen Modus der Vermittlung der Tora beantwortet, der mit einer anti-deuteronomistischen Ausrichtung verbunden worden ist: In Jer 31,33 werde die Tora als Buch und ihre lehrmäßige Vermittlung abgewertet (S. 182–184).

Unter Einbezug kulturvergleichender Studien gelangt K. zu einer neuen Deutung des Verses. Denn vor dem Hintergrund von Belegen der Weisheitsliteratur (Spr 3,3; 6,20–22; 7,1–3) und der Praxis der altorientalischen Schreiberbildung wird deutlich, „dass Jer 31,33 mit der Rede

vom Schreiben der Tora auf das Herz eine idiomatische Wendung einsetzt, die metaphorisch das Auswendiglernen von Texten bezeichnet“ (S. 185). Neu ist, dass Jhwh selbst in die Rolle des Lehrers schlüpft (S. 187 u. 190). Es geht also keineswegs um eine Abwertung deuteronomistischer Ideale, sondern „sozusagen [um] eine endgültige Aufwertung dieser Konzeption in einem prophetisch-eschatologischen Idealbild“ (S. 187). Auch in der prophetischen Konzeption „wird die konditionale Grundstruktur des Bundes nicht aufgegeben“ (S. 190). „Jhwh selbst sorgt nun, so paradox es klingt, für Israels Korrespondenzverhalten.“ (S. 190 f).

K. spricht sich allerdings gegen die verbreitete These aus, dieser göttliche Eingriff sei notwendig, weil Israel gar nicht in der Lage sei, die Verpflichtungen des (,alten‘) Bundes zu erfüllen. Die dafür angeführten Belege (Jer 2,33; 9,4.12–13; 13,23; 17,1) sind vielfach „mit Motiven und Begriffen aus dem semantischen Feld ‚Lehren und Lernen‘ gestaltet“ (S. 196), was nicht nahelegt, „dass von einem unveränderlichen Wesen die Rede sei“ (S. 200). „Israel kann die Tora ‚rezipieren‘, hat sie aber nicht zu allen Zeiten rezipiert. Dass letztere Möglichkeit nicht bestehen wird (*non posse peccare*), ist die Verheißung des neuen Bundes.“ (S. 204).

Kap. VI (207–224) sichert die Erträge der exegetischen Kapitel. Darüber hinaus werden theologische Implikationen der Untersuchung in den Blick genommen. So werden in Anknüpfung an die hermeneutische Reflexion noch einmal die paulinische und die frühjüdische Auslegungstradition gegenübergestellt, mit dem Ergebnis, dass die Religionsstruktur des Bundesnomismus dem alttestamentlichen Befund eher gerecht werde (S. 221 f), wobei künftig zu prüfen sei, ob der Bundesnomismus im Alten Testament eine Vorgeschichte habe. K. beschließt die Arbeit mit zwei nicht zuletzt im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog bedeutsamen Einsichten: Das Alte Testament kenne keinen Bund ohne Verpflichtung, und dennoch könne der Begriff ‚Gnadenbund‘ für die untersuchten Konzeptionen verwendet werden. „Von daher ist der Idee der Gesetzlichkeit in dem Sinne, als müsse der menschliche Partner für sein Heil selbst sorgen, endgültig der Abschied zu geben, und zwar für *alle* Entwicklungsstadien israelitisch-jüdischer Religion.“ (S. 224).

Das Buch zeichnet sich durch eine klare und gut verständliche Sprache und Argumentation aus. Seine Bedeutung besteht nicht zuletzt darin, dass die Einsichten der vergleichenden Forschung im Sinne einer Synthese aufgenommen und vorbehaltlos in die theologischen Fragestellungen integriert worden sind. So kann die im politischen Vertragsrecht wurzelnde konditionale Grundstruktur der

behandelten Konzeptionen, die früheren Entwürfen bisweilen als theologisch anstößig galt, von K. als „eminentes Potential“ gewürdigt werden – „für den theologischen Begriff einer aktiv gestalteten und ganzheitlich praktizierten (,gelebten‘) Gottesbeziehung“ (S. 221).

Darüber hinaus wäre eine Vielzahl von Einzelheiten anzuführen, die das Buch insgesamt zu einem wegweisenden und neue Perspektiven eröffnenden Beitrag zur Erforschung der Bundestheologie machen: Etwa die Differenzierung in ‚theologischer Gegenstand‘, ‚geschichtliche Einkleidung‘ und ‚literarische Ausarbeitung‘ (S. 20), die sich besonders bei der Interpretation von strittigen Bundeschlusstexten als hilfreiches Werkzeug erweist (z. B. in Bezug auf Jer 11, vgl. S. 160); dann die terminologischen Präzisierungen, etwa die klugen Ausführungen zum Ausdruck *b^erit* und seiner *grosso modo* sachgemäßen Übersetzung mit „Bund“ (S. 21); oder die notwendigen Klarstellungen zu binären Kategorien wie ‚konditioniert – unkonditioniert‘, ‚Fremdverpflichtung – Selbstverpflichtung‘, ‚Entscheidungsbund – Gnadenbund‘. Künftige Untersuchungen, auch Darstellungen in Lehrbüchern, werden in diesem Punkt sensibler und präziser formulieren müssen, um dem biblischen Befund gerecht zu werden (vgl. S. 17 f sowie S. 137, Anm. 165). Schließlich sei die Analyse von Jer 31,31–34 noch einmal besonders hervorgehoben, die nicht zuletzt durch den Einbezug kulturvergleichender Studien zur ‚Scribal Culture‘ zu einer überzeugenden Interpretation der Konzeption gelangt und zugleich neue Perspektiven für künftige Forschung eröffnet.

Gleichwohl seien zu zwei Aspekten der Arbeit Anfragen erlaubt: Die erste Anfrage geht dahin, ob eine zu offen verstandene Untersuchung von Konzeptionen als „spezifischen, diastratisch geteilten Grundgedanken“ (S. 24) – bei allen Vorteilen, die dieses Verfahren bietet – nicht das Eigenprofil von Einzeltexten, Redaktionsschichten oder ‚Quellen‘ zu sehr zu verwischen droht. Als Beispiel sei die priesterliche Konzeption genannt. K. erkennt zwischen Gen 17 und der Paränese im Leviticusbuch eine analoge konditionale Struktur, wobei er diese Frage von literarhistorischen Thesen unabhängig halten will (S. 94). Aber es macht für die Auslegung von Gen 17 doch einen wesentlichen Unterschied, ob Lev 17–26 Teil einer priesterlichen Komposition ist, oder ob man mit dem Gros der Forschung weiterhin von einer (weitgehend) eigenständigen Priesterschrift ausgeht; denn dann könnte weder die Wendung „ewiger Bund“ (*b^erit ’ôlām*) in Gen 17 von Lev 26 her verstanden werden (vgl. S. 105), noch wäre auf der Basis einer Priesterschrift eine geschichtstheologische Deutung über das Bundesthema möglich (vgl. S. 98). Dann würden auch die konzeptionellen Unterschiede sowie die

These einer ‚Individualisierung‘ des Bundesbruchs wieder mehr Gewicht bekommen (hier als Bedingung das kulturell vorgegebene Einzelgebot der Beschneidung, das nur individuell ‚gebrochen‘ werden kann [Gen 17,14]; da als Bedingung eine Rechtssammlung, die das Volk als Kollektiv brechen kann [Lev 26,15.25]).⁵

Die zweite Anfrage zielt auf die pointierte Formulierung „Das Alte Testament kennt keinen Bund ohne Verpflichtung“ (224), die für die untersuchten Konzeptionen mit überzeugenden Argumenten nachgewiesen worden ist, die aber in Bezug auf das gesamte Alte Testament als zu pauschal erscheint. Hier wäre etwa mit Gen 15 eine Konzeption des Bundes in Anschlag zu bringen, die zwar offensichtlich auf das Sinaigeschehen anspielt und mit dem singulären Selbstverfluchungsritual Elemente des politischen Vertragsrechts rezipiert, die jedoch dabei keinerlei „korrespondierende Verpflichtung des menschlichen Partners“ (S. 21) zu erkennen gibt.⁶ Damit verbunden wäre auch zu hinterfragen, ob jüngere Konzeptionen tatsächlich kein Problem bezüglich der die geschichtlichen Katastrophen deutenden deuteronomistischen Grundkonzeption zu lösen hatten (so etwa S. 127 und 163). Auch wenn der Bund nicht an Israels Gehorsam hängt, sondern an Jhwhs Freiheit, ist gemäß der deuteronomistischen Konzeption doch ein „ursächliche[r] Zusammenhang von Ungehorsam und Unheil“ (S. 127) nicht von der Hand zu weisen, wie die ersten Jahrzehnte des 6. Jh. den Verfassern schmerzhaft vor Augen geführt hatten. Das Ringen um die Bundesbeziehung in jüngeren Texten⁷ wäre weniger überzeugend zu erklären, wenn hier keinerlei Problem bestanden hätte; richtig ist allerdings, dass dieses ‚Problem‘ in der Forschung mitunter auf den Bestand des Bundes *per se* bezogen worden ist, und nicht lediglich auf die unheilvollen Konsequenzen menschlichen Ungehorsams, der die in Jhwhs Treue gründende Bundesbeziehung aber nicht zerstören konnte.

Alles in allem sollen diese Anfragen aber das hervorragende Gesamtbild dieser wichtigen Arbeit in keiner Weise trüben.

Das Buch, dem eine breite Rezeption zu wünschen ist, ist durch ein Stellen- und ein Sachregister gut zu erschließen.

⁵ Vgl. zur These einer Individualisierung H.-J. Stipp, „Meinen Bund hat er gebrochen“ (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift, MThZ 56, 2005, 290–304; und zur Differenzierung innerhalb der priesterlichen Tradition C. Nihan, The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of ‚P‘, in: S. Shectman/J. S. Baden (Hgg.), The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions, ATHANT 95, Zürich 2009, 87–134.

⁶ Vgl. zu Gen 15 etwa M. Köckert, Gen 15: Vom »Urgestein« der Väterüberlieferung zum »theologischen Programmtext« der späten Perserzeit, ZAW 125, 2013, 25–48.

⁷ Hier wäre beispielhaft die späte Bundestheologie in Ps 103 zu nennen, vgl. A.-C. Fiß, „Lobe den Herrn, meine Seele!“ Psalm 103 in seinen Kontexten, WMANT 156, Neukirchen-Vluyn 2019, 155–237.