

Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch

Norbert Lohfink, Frankfurt am Main

1. Zur Fragestellung

(1) Ich beschäftige mich in dieser Untersuchung,¹ von einigen Randbemerkungen abgesehen, ausschließlich mit dem fertig vorliegenden Pentateuch.² Ihn lese ich „synchron“.³ Es geht mir dabei um den nach seiner Fertigstellung gegebenen Sinn des Textes, nicht notwendigerweise allerdings um vielleicht denkbare damalige Redaktorenabsichten.⁴

Der Pentateuch ist als Ganzes kein Gesetzbuch. Als Ganzes ist er Erzählung.⁵ Er enthält jedoch viele Rechtsmaterialien. Zwischen ihnen gibt es Spannungen und Widersprüche. Die Erzählung stört das nicht. Sie *erzählt* ja nur, daß Gesetze erlassen wurden und zitiert deren Text. Doch wenn man sich nach ihnen richten will, dann muß man die Spannungen und Widersprüche juristisch bewältigen. Dafür braucht man, vor allem wenn es um die Judikatur geht, rechtshermeneutische Regeln. Enthält der Pentateuch selbst vielleicht entsprechende Hinweise?

Anders formuliert: Wenn der Pentateuch wegen seiner widersprüchlichen Rechtsbestimmungen schon eine Rechtshermeneutik braucht, muß sie dann nur von außen herangetragen werden? Oder werden vielleicht im Text selbst schon

-
- 1 Für kritische Lektüre meiner Manuskripte in verschiedenen Stadien und wichtige Hinweise möchte ich Georg Braulik, Hans-Winfried Jüngling, Hans Ulrich Steymans und Ansgar Wucherpfennig herzlich danken.
 - 2 Das meint nicht die masoretische Textgestalt, sondern die textkritisch erfaßbare älteste Textform. Doch spielt diese Unterscheidung bei dieser Untersuchung nur ganz am Rande eine Rolle.
 - 3 Das erst vor 10 Jahren erschienene *opus magnum* von Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1992), so sehr es eine erschreckende Lücke füllte und obwohl es ein deutliches Problembewußtsein für die Perspektive des Endtexts verrät (vgl. S.13-17), hat leider dann doch kein Kapitel, das den im folgenden gestellten Fragen ausdrücklich nachginge.
 - 4 Genauer geht es sogar nicht um Textsinn, sondern um den Sinn, den der ursprüngliche Leser im Text wahrgenommen haben dürfte. Man kann dabei noch zwischen den Leseerfahrungen eines „Erstlesers“, der erstmals im Text unterwegs ist, und eines „Zweitlesers“, der schon den ganzen Pentateuch kennt, unterscheiden. Ich lese den Text im Folgenden stets aus der Perspektive des „Zweitlesers“. Denn erst bei Kenntnis des Gesamttexts stellen sich die rechtshermeneutischen Probleme. Erst dann kann man sie auch formulieren und beantworten.
 - 5 Erhart Blum, „Gibt es eine Endgestalt des Pentateuch?“, *Congress Volume Leuven 1989* (Hg. v. John Adney Emerton; VT.S 43; Leiden: Brill, 1991) 46-57, hat an eindeutigen Beispielen herausgestellt, daß der Pentateuch mehrfach „an die Grenzen eines narrativen Diskurses“ gerät (53) und ihn durch „inhaltlich-paradigmatische“ Strukturen „überlagert“ (56). Ich kann von dieser näheren Bestimmung des Begriffs „Erzählung“ für den Pentateuch hier absehen, da selbst ein primitiveres Konzept des Narrativen es erlaubt, daß innerhalb einer Erzählung durchaus von einander widersprechenden Rechtsregelungen berichtet werden kann. Mehr muß über die Gattung „Erzählung“ im Rahmen der rechtshermeneutischen Fragestellung nicht gesagt werden.

Weichen für die Anwendung seiner legislativen Inhalte in der Rechtspraxis gestellt? Diese Frage ist jeder von außen her an den Text herangetragenen konkreten hermeneutischen Regel vorgeordnet.

Es handelt sich daher um „Prolegomena“ zu jeder denkbaren pentateuchischen Rechtshermeneutik. So kam es zu meinem Titel. Die Frage wird in der exegetischen Literatur fast nur indirekt berührt, nämlich versteckt in diachronen Theorien über die Intentionen der jeweils angenommenen Pentateuchredaktion.⁶

2. Ein Widerspruch am Ende von Numeri?

(2) Das Buch Numeri endet in Num 36,13 mit einem Kolophon:

אלה המצות והמשפטים

אשר צוה יהוה ביד משה אל-בני ישראל בערבח מואב על ירדן ירחו

Das waren die Gebote und die Rechtsvorschriften,

die JHWH durch Mose den Kindern Israels geboten hat in den Arbot Moab am Jordan von Jericho.

Bei diesem in der Literatur kaum beachteten Buchschluß direkt vor dem Deuteronomium⁷ möchte ich meine Überlegungen beginnen. Kommt man mit der soeben angedeuteten Fragestellung, dann gewinnt der so harmlos klingende Kolophon von Numeri eine gewisse Brisanz. Er statuiert nämlich nicht nur das En-

⁶ Im Folgenden werde ich bisweilen Abstand zu Thesen von Eckart Otto nehmen, der sich zu allem noch am profiliertesten geäußert hat. Das möge nicht meine Übereinstimmung mit ihm in vielen zentralen Fragen verdunkeln! Auch in der Konzeption des Verhältnisses von Diachronie und Synchronie im vorkanonisch für sich betrachteten Pentateuch gibt es keinen Grunddissens zwischen uns. Er schreibt in *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens* (FAT 30; Tübingen: Mohr, 2000) 266: „Ein synchroner Zugang zum Deuteronomium kann nur der auf der Ebene literarischer Formierung des Pentateuch in der Perspektive der Pentateuchredaktion sein.“ Vielleicht liegt hier meine Schwierigkeit mit seiner Methode. Es scheint mir, daß ich mit der „Autorenintention“ der „Pentateuchredaktion“ (vgl. ebd., 267) etwas anders umgehe als er. Ich will nicht ausschließen, daß die Pentateuchredaktion – Ottos redaktionsgeschichtliche Annahmen vorausgesetzt – in der Tat jene Absichten gehabt haben kann, die er ihr vor allem aufgrund ihrer von ihm angenommenen Texterweiterungen zuschreibt. Doch als Textsinn des Pentateuchs und damit auch als *erkennbare* Autorenintention kann ich nur das anerkennen, was sich im Text, wie er ist, zeigt, wenn ein Leser ihn (auch ohne Wissen von seiner Vorgeschichte oder unbekümmert um sie) liest. Vielleicht wollten die Redaktoren etwas anderes ausdrücken als was dieser Leser liest. Aber dann ist es ihnen unter Umständen nicht gelungen, es in dem durch ihre Überarbeitung schließlich entstandenen Gesamttext vernehmbar zu machen. In solchen Fällen muß sich die synchrone Textanalyse an den Text halten, nicht an oft mühsam gewonnene Vermutungen über die „Intentionen“ seiner Bearbeiter.

⁷ Anders früher einmal: Vielleicht das älteste Bibelzitat außerhalb der Bibel selbst findet sich um 300 v.Chr. in der Beschreibung des jüdischen Volkes durch Hekataüs von Abdera: προσέγραπται δὲ καὶ τοῖς νόμοις ἐπὶ τελευτῆς ὅτι Μωσῆς ἀκούσας τοῦ Θεοῦ τάδε λέγει τοῖς Ἰουδαίοις, „Am Ende ihrer Gesetze ist sogar die Feststellung zugefügt: Das sind die Worte, die Mose von Gott gehört und den Juden verkündet hat“ (erhalten bei Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* [Hg. v. Francis R. Walton; Cambridge / MA: Harvard University, 1967] 40.3.6). Das vermutlich durch einen jüdischen Informanten vermittelte und deshalb etwas freie Zitat reproduziert Lev 27,34 oder Num 36,13, vermutlich Num 36,13.

de der Gesetzgebung in den Arbot Moab, sondern das Ende der pentateuchischen Gesetzgebung überhaupt. In den „Arbot Moab“ lagert Israel seit Num 22,1.⁸ Es ist der letzte Ort, an dem Gesetzgebung noch stattfinden kann. Denn von dort aus wird Mose in Dtn 34,1 den Berg besteigen, auf dem er stirbt. Aber zwischen Num 36,13 und Dtn 34,1 gibt es noch das ganze Buch Deuteronomium. In ihm steht nochmals ein volles Rechtskorpus. Was soll also die Feststellung über das Ende der Gesetzgebung in Num 36,13?

(3) In Num 36,13 handelt es sich der Form nach um das, was ich in einem demnächst erscheinenden Aufsatz als „An- und Absageformel“ bezeichnet habe. In der verbreitetsten Gestalt ist das ein Nominalsatz aus Deiktikon und Gattungsbezeichnung (אלה המצות והמשפטים), dann folgen in einem Relativsatz (אשר) weitere Präzisierungen.⁹ Meine Liste umfaßt 139 Belege der Formel in der hebräischen Bibel. Bei etwas anderer Definition der Formel könnte sie nochmals erweitert werden. In Levitikus und Numeri steht die Formel häufig am Anfang oder am Ende von Gesetzen und Listen. Sie hilft, sie abzugrenzen und zugleich zu charakterisieren. Manchmal dient sie auch der inneren Strukturierung von größeren Komplexen. Sie wird vor allem vom Bucherzähler benutzt, aber sie steht häufig auch am Anfang oder am Ende von Texten, die er zitiert.

In einigen wenigen Fällen, und zwar nur in Levitikus und Numeri, prägt die Formel auch ein Kolophon am Ende größerer Textkomplexe. Es handelt sich um Lev 26,46 am Ende des Heiligkeitsgesetzes, um Lev 27,34 nach dem anschließenden Nachtrag und um unsere Stelle Num 36,13. Lev 26,46 blickt der Formulierung nach auf alle Gesetze zurück, die Gott am Berg Sinai erlassen hat. Vielleicht sind alle Gesetze von Exodus 20 an gemeint. Wahrscheinlicher ist einfach das Buch Levitikus im Blick.¹⁰ Ja, die eigentümliche Formulierung des Satzes (אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל) läßt an priesterliche Formulierungen bei Bundessetzungen denken.¹¹ Das könnte dafür sprechen, daß nur das Heiligkeitsgesetz oder gar nur Levitikus 25–26 im Blick ist.¹² Doch wahrscheinlich geht es um das Buch Levitikus. Lev 27,34 ist eine Art Doppel zu Lev 26,46, um noch weiteres Material zu integrieren. Num 36,13 blickt, wie schon gesagt, auf alle Gebote und Gesetze zurück, die in den Arbot Moab seit dem Lagerbezug in Num 22,1 erlassen wurden. An allen drei Stellen wird geographisch gedacht. Gesetze werden nach den Orten klassifiziert, an denen Gott sie erließ.

8 Vgl. Num 26,3.63; 31,12; 33,48f.50; 35,1, dann auch Dtn 34,1.8. Sonst finden sich im Deuteronomium andere Ortsbezeichnungen, die jedoch stets die gleiche Ortslage meinen, wie Kontext und Parallelismen zeigen.

9 Norbert Lohfink, „Die An- und Absageformel in der hebräischen Bibel: Zum Hintergrund des deuteronomischen Vierüberschriftensystems“ (erscheint in einer Gedenkschrift für William L. Moran).

10 Dafür sprächen die Gesetzestermine. משפטים, hier allerdings zu והמשפטים erweitert, griffe einen typischen Terminus des Heiligkeitsgesetzes, החורה einen solchen der vorangehenden Gesetze auf. Vgl. Jan Joosten, „Moïse a-t-il recélé le Code de Sainteté?“, *BN* 84 (1996) 75-86, 81.

11 Vgl. Gen 9,12; 17,2; Ez 20,12. Für eine genauere Analyse vgl. Hans Ulrich Steymans, „Verheißung und Drohung: Lev 26,“ *Levitikus als Buch* (Hg. v. Heinz-Josef Fabry / Hans-Winfried Jüngling; BBB 119; Berlin: Philo, 1999) 263-307, 265-267.

12 Für Letzteres vgl. Lev 25,1.

Gehören diese Kolophone vielleicht zusammen und bilden eine Art System, das Ordnung in die gesamte pentateuchische Gesetzgebung bringen will? Dagegen sprechen drei Gründe:

1. Dann müßten die Gesetze, die zwischen dem Aufbruch vom Sinai und dem Zug ins Ostjordanland erlassen wurden, also im Bereich von Numeri 10–21, einen ähnlichen Kolophon haben. Der fehlt aber. Ja, die Gesetze vor Numeri 10 wurden immer noch am Sinai erlassen. Für sie kämen die Kolophone am Ende von Levitikus zu früh.
2. Wenn ein System wahrnehmbar werden sollte, hätte man wohl die Doppelung des Kolophons am Ende von Levitikus vermieden.
3. Das Vokabular der drei Stellen ist zu unterschiedlich, als daß man annehmen könnte, sie seien bewußt aufeinander bezogen.

Es ist also nicht möglich, hier mit einer systematischen Aufteilung der pentateuchischen Gesetze nach den Örtlichkeiten, an denen sie erlassen wurden, zu rechnen. Man verbindet die Kolophone am besten mit der Größe „Buch“, denn sie befinden sich am Ende der beiden „Bücher“ Levitikus und Numeri. Es sind Buchabschlüsse.¹³ Sie greifen zwar nicht auf das ganze jeweilige Buch zurück, wohl aber auf einen größeren Teil desselben, der voranging. In diesen Textbereichen wird auch erzählt. Die Kolophone fassen aber nur die Gesetze ins Auge.¹⁴

In dem zu einer Einheit gefügten Pentateuch werden diese Kolophone notwendig relativiert. Im Zusammenspiel mit dem, was im nächsten Buch folgt, kann sich der ursprüngliche Sinn solcher Kolophone auch verschieben.

Die noch am Sinai erlassenen Gesetze in Numeri 1–10 werden dann zum Beispiel ein Problem. Doch es ist für den Leser leicht lösbar. Die göttlichen Anordnungen in Numeri 1–10 bereiten zumeist den Aufbruch vom Sinai vor. Die wenigen eigentlichen Gesetze sind nur eingestreut. So wird man das Ganze doch schon der Wüstenzeit, von der Numeri handelt, und nicht mehr dem Sinai zuordnen können. Obwohl Israel sich am Anfang von Numeri noch am Sinai befindet, sind also die Aussagen der beiden Kolophone am Ende von Levitikus durch die Gesetze in Numeri 1–10 nicht eigentlich Lügen gestraft.

Schwieriger ist die Lage am Ende von Numeri. Das Deuteronomium spielt geographisch am gleichen Ort wie das Buch Numeri von Kapitel 22 an. Mose besteigt von dort aus in Deuteronomium 34 den Berg, auf dem er stirbt. Schon in Num 27,12–14 hat Gott Mose befohlen, den Berg zu besteigen, um dort zu sterben. Dann haben sich aber andere Dinge dazwischengeschoben, auch weitere Gesetzesmitteilungen. In Num 31,2 hat Gott sogar noch einen Kriegsbefehl erteilt. Doch fügte er hinzu, sobald der Midianiterkrieg vorüber sei, müsse Mose definitiv sterben. Am Ende des Buches Numeri steht also nur noch Moses Tod aus. Insofern ist für den Pentateuchleser, der am Ende von Numeri angekommen ist, der Kolophon in Num 36,13 sinnvoll und angebracht. Anschließend rollt der Leser also das Deuteronomium auf. Es schildert in der Tat nur noch den letzten

¹³ Vgl. David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch: Second Edition* (JSOT.SS 10; Sheffield: Academic, 1997) 27f; Ehud Ben Zvi, „The Closing Words of the Pentateuchal Books: A Clue for the Historical Status of Genesis within the Pentateuch,“ *BN* 62 (1992) 7–10.

¹⁴ Zur Miterfassung narrativer Elemente durch eine Listen und Gesetzen zugeordnete An- und Absageformel vgl. Lohfink, „An- und Absageformel“.

Lebenstag Moses.¹⁵ Jedoch verkündet Mose an diesem einzigen Tag noch das ganze deuteronomische Gesetz. Widerspricht das nicht dem Kolophon von Numeri?¹⁶

3. Das Deuteronomium steht nicht im Widerspruch dazu!

(4) Ich glaube nachweisen zu können, daß Mose im Deuteronomium wirklich Gesetze verkündet und dennoch, gegen den ersten Anschein, niemals in formellen Widerspruch zum Numerikolophon tritt. Ich will zunächst nur dies zeigen, und zwar nur durch sprachliche Analyse. Die sachliche Lösung des dennoch bleibenden Problems verschiebe ich auf den 3. und 4. Teil.

Zunächst ein Lösungsweg, der nach meiner Auffassung zu simpel ist und im Endeffekt auch nicht hilft. In Num 36,13 steht für „Gesetz“ ein Doppelausdruck: **הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים**. So sehr es überraschen mag: Dieser Doppelausdruck findet sich niemals vorher im Tetrateuch, und er findet sich dann ebensowenig im Deuteronomium. Er ist in der hebräischen Bibel überhaupt nur noch in 1 Chr 28,7, Neh 9,29 und Dan 9,5 belegt.¹⁷ Sollte im Numerikolophon also vielleicht eine ganz spezifische Gesetzesgattung gemeint sein – eine andere als die Gattungen, die dann im Deuteronomium folgen? Dann wäre der Widerspruch weg.

Der Gesamtausdruck **הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים** läßt sich aus dem Text von Numeri 22–36 kaum begründen. **הַמִּצְוֹת** ließe eher an situationsbedingte Handlungsanweisungen Gottes als an generell geltende Gesetze denken.¹⁸ Andererseits sind die beiden Termini als einzelne typisch für das Deuteronomium.¹⁹ Die formelle Bezeichnung der Gesetze von Deuteronomium 12–26 ist **הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים**.²⁰ Sie enthält den einen Terminus von Num 36,13. In Segen- und Fluchtexten des Deuteronomiums, speziell in Deuteronomium 28, lautet das typische Wort für

15 Dies dürfte sich – gegen eine jüdische Auslegungstradition – aus der sachlichen Zusammengehörigkeit von Dtn 1,3 und 32,48 ergeben. Vgl. zuletzt Jean-Pierre Sonnet, *The Book Within the Book: Writing in Deuteronomy* (BIS 14; Leiden: Brill, 1997) 35 Anm. 22.

16 Jedes Problem ist natürlich beseitigt, sobald man die These vertritt, im Deuteronomium teile Mose gar keine Gesetze mit, er kommentiere nur die früher gegebenen Gesetze, als eine Art Rabbiner vor der Zeit. Hierzu vgl. unten Anm. 59.

17 Man ist hier versucht, Folgerungen für die Entstehungszeit von Num 36,13 zu ziehen. Doch ist Vorsicht geboten. Denn Num 36,13 könnte, da der Text durchaus an exponierter Stelle steht, auch die Ursache dafür sein, daß die Wortverbindung viel später einmal gebräuchlich wurde.

18 **מִצְוָה** findet sich in Numeri 22–36 überhaupt nicht. Das Verbum **צִוָּה** ist in Numeri 22–36 häufig belegt, aber nur in wenigen Fällen für den Erlaß von Gesetzen. Der Plural **הַמִּשְׁפָּטִים** (der eher für das Heiligkeitgesetz typisch ist) fehlt in Numeri 22–36 als Bezeichnung für göttliches Gesetz ebenfalls, doch kommt das Wort häufig im Singular vor.

19 Zur Gesetzesterminologie im Deuteronomium vgl. Georg Braulik, „Die Ausdrücke für ‚Gesetz‘ im Buch Deuteronomium,“ *Bib.* 51 (1970) 39–66; Nachdruck: Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Studien zur Theologie; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 11–38.

20 Dtn 4,1.5.8.14.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 26,16. In den vorangehenden Büchern findet sich der pluralische Ausdruck nur in Lev 26,45. Zur Funktion des Doppelausdrucks im Deuteronomium vgl. Norbert Lohfink, „Die *ḥuqqim umišpāṭim* und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1,“ *Bib.* 70 (1989) 1–29; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 229–256.

die Gesetze **הַמִּצְוֹת**.²¹ Das ist der andere Terminus von Num 36,13. Außerdem finden sich im Deuteronomium sogar innerhalb von umfassenderen Reihen von Ausdrücken für „Gesetz“ beide Termini nebeneinander.²² Aufgrund der Gesetzesterminologie kann man also nicht sagen, es gehe in Num 36,13 und im Deuteronomium um verschiedene Arten von Gesetzen. Nein, in beiden Fällen geht es um Gesetze Gottes für Israel, und für textkundige Leser scheint der Kolophon mit seiner Abschlusßaussage sogar speziell die deuteronomischen Gesetze zu meinen. Sie wären also schon erlassen.

Man wird diese Folgerung an dieser Stelle der Überlegungen nicht pressen dürfen. Aber man kann nicht argumentieren, die Gesetzestermini von Num 36,13 wiesen auf eine andere Klasse von Gesetzen als die, die dann im Deuteronomium noch folgen werden.

(5) Doch mit den Gesetzen gleicher Art geschieht Unterschiedliches. Dies zeigt zunächst einmal ein Blick auf das Verb **צִוָּה**.²³ Während es im Hinblick auf Gesetze in Num 36,13 tetrateuchtypisch von Gott gebraucht wird, bevorzugt das Deuteronomium einen anderen Gebrauch.

צִוָּה ist in der Bibel ein häufiges Wort (484 Belege) und wird sehr vielfältig konstruiert. Doch umso mehr fällt einiges auf. 19 mal ist Mose in Exodus – Numeri das Subjekt von **צִוָּה**. Er „verpflichtet“ Israel, Aaron und seine Söhne oder andere Personen, und zwar zu Verschiedenstem. Gott ist dagegen 98 mal Subjekt.²⁴ Gewöhnlich „verpflichtet“ er Mose, doch verpflichtet er ihn in seiner Aufgabe als Mittler zu Israel und einzelnen Personen. Häufig wird **צִוָּה** auch gebraucht, wenn Gott Gesetze erläßt – am Sinai, in der Wüste, in den Arbot Moab. Insofern paßt die Formulierung von Num 26,13 trotz einiger Besonderheiten durchaus ins tetrateuchische Bild. Eines ist im Tetrateuch dann allerdings erstaunlich selten: Daß **צִוָּה** als Verb dient, wenn Mose die Gesetze Gottes weitergibt. Nur 5 mal fordert Gott ihn auf, er solle Israel oder einzelne Personen auf die ihm mitgeteilten Gesetze verpflichten (**צִוָּה**).²⁵ 6 weitere Stellen kommen hinzu, an denen Mose in narrativen Aussagen im Blick auf Gesetze Subjekt von

21 Vgl. Dtn 11,14.27.28; 28,1.9.13.15.45; 30,16. Der Gebrauch ist auch in den früheren Büchern schon spezifisch, vgl. Ex 15,26; Lev 26,3.14.15. Im Deuteronomium wird die Verschränkung der beiden Terminologien in 26,17 bewerkstelligt.

22 Außer in Dtn 26,17 auch in Dtn 8,11; 11,1; 30,16. Ferner mit dem kollektiven Singular **הַמִּצְוֹת** noch in Dtn 5,31; 6,1; 7,11.

23 Ich gehe jetzt nicht weiter der Tatsache nach, daß in Num 36,13 eigentlich eine umfänglichere Verbalphrase vorliegt: **צִוָּה בִּיד מֹשֶׁה**. Sie ist im Tetrateuch sonst nur noch in Ex 35,29; Lev 8,36; Num 15,23 belegt, niemals im Deuteronomium. Sie ist an diesen Stellen mit Sicherheit nicht deuteronomistisch (gegen Felix García-López, „**צִוָּה**,“ *ThWAT* VI, 936-959, 939, der sich aber im Text selbst widerspricht). Wegen der Seltenheit der Verbalphrase läßt sich zu ihr nicht viel sagen. Der Ausdruck **בִּיד מֹשֶׁה** kommt nirgends im Pentateuch so häufig vor wie in Numeri (10 von 16 Belegen), im Deuteronomium steht er nie. Eigentümlicherweise findet er sich in dem von Num 36,13 zusammengefaßten Text ab Numeri 22 aber nur zweimal, und da nicht im Blick auf Gesetze (27,23; 33,1).

24 Zählungen nach Lisowsky, Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament: Nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebrica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost ausgearbeitet und geschrieben von Gerhard Lisowsky* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 3. verbesserte Auflage besorgt von Hans Peter Rüter 1993).

25 Lev 6,2; 24,2; Num 28,2; 34,2; 35,2.

צוֹרֵה ist.²⁶ Aber bei dieser letzten Reihe kann man sich fast überall fragen, ob es sich wirklich um echte Gesetzgebung handelt. Daher ist Mose, wenn es um die Weitergabe von Gottes Gesetzen geht, im Tetrateuch *normalerweise* nicht Subjekt von צוֹרֵה. Das Verb scheint zu Moses Mitteilung der göttlichen Gesetze, die wir stets voraussetzen können, auch wo sie nicht erwähnt wird, nicht recht zu passen.

Das Bild ist anders im Deuteronomium. Hier ist Gott 34 mal, Mose dagegen 53 mal Subjekt von צוֹרֵה.²⁷ Die Verteilung ist also umgekippt. Jetzt ist meist Mose der Verpflichtende. Und bei ihm bezieht sich צוֹרֵה meistens auf die deuteronomischen Gesetze.

Die hohe Zahl der Belege kommt durch jenen stereotypen Relativsatz zustande, dem ich früher einmal den Namen „Promulgationssatz“ gegeben habe.²⁸ Einer Bezeichnung für „Gesetz“ folgt ein Relativsatz des Typs: אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצוֹרֵה. אַתְּכֶם הַיּוֹם. Es gibt im Deuteronomium 38 Belege dieses partizipialen Promulgationssatzes, bei denen Mose das Subjekt ist und die sich auf den gerade geschehenden Vortrag der deuteronomischen Gesetze beziehen.²⁹ Sie sind der Normalfall. Daneben gibt es Varianten des Promulgationssatzes, in denen ein Vergangenheitstempus steht und JHWH das Subjekt der Aussage ist.³⁰ Ein Teil davon ist auf den Dekalog oder auf andere frühere Gesetze bezogen,³¹ ein Teil steht in Texten, die aus einer Zukunftsperspektive auf die Gesetzgebung (sei es die deuteronomische, sei es die ganze) zurückblicken.³² Für den Bereich des Promulgationssatzes läßt sich also sagen, daß dann, wenn es um die deuteronomischen Gesetze als aktuell jetzt verkündete geht, stets Mose das Subjekt des Verbs צוֹרֵה ist.

Auch außerhalb des Promulgationssatzes hat צוֹרֵה im Deuteronomium, wenn es sich nicht um den Dekalog,³³ sondern um die deuteronomischen Gesetze oder Teile aus ihnen handelt,³⁴ stets Mose als Subjekt. Innerhalb des Deuteronomiums und in Bezug auf die deuteronomischen Gesetze wird die Handlung, die das Verb צוֹרֵה ausdrückt, also Mose, nicht Gott zugeschrieben.

(6) Es gibt allerdings zwei Problemfälle. Dtn 6,17 ist vermutlich die berühmte Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Daß hier von JHWH gesagt wird, er habe Israel auf Gesetze (und zwar offensichtlich auf die deuteronomischen) verpflich-

26 Lev 8,31; 10,18; Num 32,28; 34,13; 36,5.6.

27 Zahlen wieder nach Lisowsky, *Konkordanz*.

28 Norbert Lohfink, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20; Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1963) 59–63.

29 Dtn 4,2.2.40; 6,2.6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8.13.22.27.28; 12,11.14.28; 13,1.19; 15,5.11.15; 19,7.9; 24,18.22; 27,1.4.10; 28,1.13.14.15; 30,2.8.11.16. Mit JHWH als Subjekt findet sich der partizipial formulierte Satz (allerdings ohne vorausgehenden Bezugsterminus) nur einmal, und zwar außerhalb des Deuteronomiums, in Ex 34,11. Der Satz ist präsensförmig zu übersetzen, allenfalls als *futurum instans*. Gegen Gerhard Liedke, „צוֹרֵה *sw h pi* befahlen,“ *THAT II*, 530–536, 534, der Vergangenheit vorschlägt.

30 Dtn 4,13.23; 5,33; 6,17.20.24.25; 9,12.16; 13,6; 17,3(?); 18,20; 24,8(?); 26,13.14; 28,45.

31 Dekalog: Dtn 4,13.23; 5,23; 9,12.16; 13,6; 17,3; andere Gesetze: 24,8(?).

32 Dtn 6,20.24.25; 18,20; 26,13.14; 28,45.

33 Dtn 5,12.15.16.32.

34 Dtn 15,11.15; 27,1; 31,5; 33,4; vgl. noch 31,10.25.29.

tet, wird sich aus der Frühgeschichte des Deuteronomiums erklären.³⁵ Es ist allerdings zu beachten, daß eine Vergangenheitsaussage steht, kein Partizip. Hier, und nur hier im Deuteronomium, verpflichtet JHWH im Stil des Tetrateuch auf Gesetze.

Den zweiten Problemfall bildet Dtn 26,16:

היום הזה יהיה אלהיך מצוך לעשות את־הקים האלה ואת־המשפטים

Am heutigen Tage befiehlt dir JHWH, dein Gott, diese Gesetze zu befolgen und die Rechtsvorschriften.

Ich halte den Vers nicht für eine Ausnahme, sondern für eine Schlüsselstelle, die wichtige Bezüge herstellt. Es ist der Schlußsatz des deuteronomischen Gesetzkorpus im strengen Sinn. Schon die einmalige Spreizung des Doppelausdrucks für Gesetz unterstreicht die Feierlichkeit der Aussage. Hier, am Ende des Gesetzkorpus, erscheint hinter der Gestalt Moses Gott selbst. Was Mose getan hat, ist von Gott gewollt und getragen. Dennoch kann man nicht sagen, hier werde dem normalen mosaischen „Promulgationssatz“ des Deuteronomiums widersprochen. Denn es gibt zu ihm einen feinen sprachlichen Unterschied. In die Verbalphrase ist ein Infinitiv eingeschoben. Dem Verb צוה ist nicht, wie sonst, einfach eine Bezeichnung für „Gesetz“ als Objekt zugeordnet, sondern es folgt: לעשות את־הקים ואת־המשפטים. Gott verpflichtet nicht auf das Gesetz (was Moses Tätigkeit war). Er verpflichtet auf die *Beobachtung* des Gesetzes. Ich werde auf diesen Vers im folgenden Teil zurückkommen müssen, wenn ich inhaltlich frage.

Jetzt nur abschließend: Das Deuteronomium spielt zwar ebenso wie der Schlußteil von Numeri in den Arbot Moab, und in beiden Textbereichen sind göttliche Gesetze zu lesen. Aber das Deuteronomium beansprucht nirgends, auch nicht in der Ausnahmeformulierung 6,17, daß in ihm – gegen Num 36,13 – Gott nun doch an diesem letzten Lebenstag Moses noch einmal Gesetze erlasse. Es geht um Gesetze. Aber sie werden von Gott nicht jetzt in den Arbot Moab erlassen. Mose ist das handelnde Subjekt. So gibt es keinen logischen Widerspruch.

Allerdings erhebt sich eine Frage. Bisher hatte im Pentateuch nur Gott Gesetze erlassen. Erläßt im Deuteronomium nun Mose Gesetze? Das Wort ist dasselbe: צוה. Aber hat es hier vielleicht einen anderen Sinn? Was bedeutet und worauf bezieht sich das Wort צוה also, wenn Mose im Deuteronomium sein Subjekt ist? Was tut Mose im Deuteronomium mit den Gesetzen? Ich möchte, bevor ich diese Frage beantworte, noch einen Sachverhalt ausdrücklich machen, der im soeben Gesagten schon impliziert ist, unseren üblichen Vorstellungen aber gar nicht entspricht. Er macht das, was dann folgt, erst richtig verständlich.

³⁵ Vgl. Norbert Lohfink, „2 Kön 23,3 und Dtn 6,17,“ *Bib.* 71 (1990) 34-42; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995) 145-155; Ders., „Das Deuteronomium: Jahwgesetz oder Mosegesetz? Die Subjektzuordnung bei Wörtern für ‚Gesetz‘ im Dtn und in der dtr Literatur,“ *ThPh* 65 (1990) 387-391; Nachdruck: Ders., *Studien III* (s. oben) 157-165.

4. Die deuteronomischen Gesetze sind Israel schon bekannt

(7) Daß ich den stereotypen Satz des Deuteronomiums, von dem ich soeben gesprochen habe, einst „Promulgationssatz“ nannte, beruhte auf einem Irrtum. Ich hatte mich in meinen Vorstellungen auf einer redaktionellen Stufe des Deuteronomiums bewegt, in der es für sich allein existierte oder höchstens der Anfang eines Geschichtswerkes war. Dann mußte man das Kapitel 5 natürlich fast notwendig so lesen, als teile Mose in den Arbot Moab dem Volk die Gesetze, die er selbst am Horeb mitgeteilt bekommen hatte, erstmalig mit. Und dann hätte es sich um deren Promulgation gehandelt.

Es ist wohl auch anzunehmen, daß die Dinge auf einer älteren Redaktionsstufe des Deuteronomiums einmal so vorzustellen waren.³⁶ Doch für das jetzige, in den Pentateuch integrierte Deuteronomium kann das nicht mehr gelten. Der Pentateuch kennt keinen gesetzesfreien Zeitraum zwischen Dekalogverkündung am Horeb und Moses Todestag. Laufend werden Gesetze erlassen. Es gibt auch – bei allen Differenzen – zu viele inhaltliche Zusammenhänge zwischen dem deuteronomischen Recht und dem Recht der vorangehenden Bücher.

(8) Vor allem aber findet sich sofort am Anfang des Buches eine Formulierung, die einen intertextuellen Bezug zu den vorangehenden Büchern herstellt und durch ihn schon zu sagen scheint, daß Mose nun noch einmal jene Gesetze vorträgt, die bisher erlassen worden sind. Folgende drei Stellen sind zu vergleichen:

Ex 25,22 אַח כָּל-אֲשֶׁר אֲצִוֶּה אוֹתָךְ אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

Alles, wozu ich dich verpflichte, (es) den Kindern Israels (zu sagen)

Lev 27,34 אֲשֶׁר צִוֶּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל

Was JHWH Mose verpflichtet hat, (es) den Kindern Israels (zu sagen)

Dtn 1,3 דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוֶּה יְהוָה אֹתוֹ אֱלֹהִים

Mose sprach zu den Kindern Israels gemäß *allem*, wozu JHWH ihn verpflichtet hatte, (es) ihnen (zu sagen)

³⁶ Vgl. Eckart Otto, jetzt vor allem in *Deuteronomium im Pentateuch*, 111-123. Er verlegt für seine Stufe DtrD die deuteronomische Gesetzesverkündung sogar an den Horeb selbst. Erst sein DtrL habe die Lokalisierung in Moab eingeführt (ebd., 129-155). In DtrD würde es sich dann natürlich um die Promulgation der Gesetze handeln. Ich persönlich bin nicht sicher, ob man die schon zahlreichen Vorstufen des Deuteronomiums um eine vermehren muß, bei der Moses Mitteilung des deuteronomischen Gesetzes explizit am Horeb lokalisiert war. Die Erzählung in Deuteronomium 5 enthält keinerlei Aussage über den zeitlichen und lokalen Standpunkt des dort redenden Mose und spricht auch in keiner Weise positiv von einer Erstverkündung der Gesetze – vgl. Norbert Lohfink, „Reading Deuteronomy 5 as Narrative“ (erscheint demnächst in einer Festschrift für Patrick D. Miller). So verbleibt als einzige Textaussage, die für den Horeb spräche, eine ältere Überschrift in 4,45 (die später durch eine Verlängerung in 4,46 auf den Jordangau uminterpretiert wurde). Otto zitiert sie (*Deuteronomium im Pentateuch*, 117). Doch auch sie bleibt im Vagen: מִמִּצְרַיִם בְּצֵאתָם, „als sie aus Ägypten zogen.“ Das will wohl einfach sagen: „in den Anfängen der Volksgeschichte“. Daß die dann folgende Uminterpretation möglich war, zeigt eher, daß in dieser alten Überschrift, die noch am ehesten als Überschrift einer „vormoabitischen“ Schicht in Frage käme, die Lokalisierung nicht auf etwas so Präzises wie den Horeb festgelegt war. Weitere Argumente zieht Otto dann aus einer bestimmten Interpretation von Dtn 26,17-19. Doch sie ergibt sich keineswegs einfach aus dem Text.

Die Konstruktion von צוֹרֵךְ mit אִתּוֹ des unmittelbar Beauftragten und אֵל der durch ihn Anzusprechenden findet sich außer an diesen drei Stellen in der ganzen Hebräischen Bibel nur noch in Jer 27,4 und Est 4,10. Die beiden Stellen haben inhaltlich keinen Bezug zu den Pentateuchbelegen. Im Pentateuch sind die drei angeführten Stellen die einzigen Belege der Konstruktion – und es gibt hier ja mehr als nur die Übereinstimmung in der Konstruktion des Verbuns.

Auch inhaltlich gehören mindestens die beiden ersten Stellen eng zusammen. In Ex 25,22 definiert Gott, wozu die Lade und der auf ihr befindliche „Gnadenthron“ (um mit Luther zu sprechen) dienen sollen. Gott will sich dort Mose zu erkennen geben und ihm seinen Willen für Israel mitteilen. Lev 27,34 bezieht sich zweifellos auf diese Stelle zurück. Es ist – wie oben schon erörtert – die Abschlußbemerkung für alle Gesetzesoffenbarungen, die Mose am Sinai erhalten hat. Wenn nun der Bucherzähler in Dtn 1,3 die gleiche Formulierung abermals aufgreift, kann das nur wieder ein Rückbezug auf die grundsätzliche Feststellung von Ex 25,22 sein.³⁷ Da Mose das, was Gott ihm aufgetragen hat, auch vorher schon weitergegeben hat,³⁸ kann das Wort „alles“ nur implizieren, daß er es nun von neuem vorträgt. Das heißt: Israel kannte die Gesetze, die Mose vorträgt, schon.

Es gibt allerdings eine feine Differenz in der Formulierung. Mose hat nach Dtn 1,3 zu Israel gesprochen אִתּוֹ אֵלֶיךָ אֲדַבֵּר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲנִי וְאַתָּה. Also: „gemäß allem“. Soll das andeuten, daß er die bisher ergangenen Gesetze neu formuliert hat? Auf diese Möglichkeit des Verständnisses ist später zurückzugreifen. Im jetzigen Zusammenhang möchte ich es mit der Untersuchung nicht bei diesem einzigen Vers belassen, sondern nun breiter ins ganze Deuteronomium ausgreifen.

(9) Im jetzigen Text des Deuteronomiums enthält vor allem einmal Dtn 8,² eine Aussage Moses über die Wüstenzeit, die voraussetzt, daß Israel in der Wüste die Gesetze schon kannte:

Du sollst an den ganzen Weg denken, den JHWH, dein Gott, dich diese vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich niederzubeugen, damit er dich auf die Probe stellen könne, um zu erfahren, welche Gesinnung du im Herzen trügest: *ob du seine Gebote*³⁹ *beobachten würdest oder nicht.*

Es geht in dem Abschnitt insgeheim allein um die Frage, wie Israel sich in den 40 Wüstenjahren zum Gesetz verhalten habe – wenn diese Thematik auch erst

³⁷ Unter diachroner Rücksicht sind Georg Braulik und ich bei unserer Kommentrarbeit durch eine Reihe von Beobachtungen zu dem Ergebnis gekommen, daß ganz Dtn 1,1-5 erst auf der Ebene der Pentateuchredaktion seine jetzige Gestalt erhalten hat. Ob dabei in 1,3a oder gar in ganz 1,3 ein Stück P-Text eingefügt oder nur P-Stil aufgenommen wurde, kann offen bleiben. Es dürfte sich auf jeden Fall nicht um eine zufällige, sondern um eine intendierte Bezugnahme auf die beiden anderen Stellen handeln. Doch bei synchroner Lektüre ist das sogar gleichgültig.

³⁸ Vgl. – mit dem gleichen Wortmaterial – Ex 34,34. Zu einer neueren Diskussion vgl. unten Anm. 111.

³⁹ Hier gibt es textkritisch ein Ketiv-Qere-Problem (vgl. 7,9). Die Ketiv-Lesung könnte singularisch oder pluralisch vokalisiert werden. Im zweiten Fall läge beim Suffix defektive Schreibung vor. Ich folge, obwohl das meine Argumentation erschwert, dem Qere. Es bietet die *lectio difficilior*, da es den Numerus gegenüber 8,1 ändert.

am Anfang des 9. Kapitels voll hervortritt.⁴⁰ Der Pentateuchleser wird bei den מצוות automatisch an die gesamte göttliche Gesetzgebung seit dem Sinai denken.⁴¹ Die Rahmung von 8,1-6 wird ihn darin bestärken. Der Abschnitt ist gerahmt vom (kollektiven) Singular הַמִּצְוָה in 8,1 (dem ein deuteronomiumsbezogener präsentischer „Promulgationssatz“ folgt) und dem Plural יְהוָה מִצְוֹת in 8,6, der ebenfalls auf die deuteronomischen Gesetze bezogen ist.⁴² Um sie geht es also. Es sind Gesetze, die Israel in der Wüste schon kannte – in welcher Gestalt auch immer. Mose hat sie an seinem Todestag vorgetragen, aber offenbar war das keine Erstmitteilung.

(10) Mose betrachtet die deuteronomischen Gesetze auch nicht als inhaltlich vollständig. In Dtn 24,8 erspart er sich breitere Ausführungen über den Umgang mit Hautkrankheiten und verweist – zumindest jetzt im Pentateuchzusammenhang – auf Levitikus 13–14.⁴³ Das setzt wie selbstverständlich Gesetzgebung zwischen Sinai und Moab voraus.

(11) Aber widerspricht das nicht der Darstellung in Deuteronomium 4 und 5? Dort verbindet Mose sein jetziges Tun zweimal mit der Dekalogsverkündigung am Horeb. Er sagt auch mit keinem Wort, das ihm jetzt lauschende Israel kenne die Gesetze, die er vortragen werde, schon. Doch es läßt sich aufzeigen, daß seine Erzählung dies umgekehrt auch in keiner Weise ausschließt. Das möchte ich jetzt zunächst tun.

⁴⁰ In 8,3 wird gegen alle in 8,2 geweckte Erwartung nichts darüber gesagt, ob Israel während der 40 Jahre in der Wüste denn nun das Gesetz beobachtet habe oder nicht. Zur hohen Bedeutung dieser Leerstelle für die deuteronomische „Rechtfertigungslehre“ vgl. Reginaldo Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (OBS 17; Frankfurt a. M.: Lang, 1999) 142-147.

⁴¹ Der Plural הַמִּצְוֹת wurde in Exodus – Numeri niemals spezifisch dekalogbezogen gebraucht. Zu Ex 20,6 sofort bei Dtn 5,10! Für das Deuteronomium hat Braulik, „Ausdrücke für Gesetz“, 56f, bei 6 Stellen eine Referenz auf den Dekalog angenommen: 5,10.29; 6,17; 7,9; 8,2; 13,5. Doch setzt seine Argumentation für 5,10 (mit 7,9) einen isoliert betrachteten Dekalog und für 8,2 ein noch nicht mit dem Tetrateuch verbundenes Deuteronomium voraus. Auf Pentateuchebene ändern sich hier die Perspektiven. Die weiterhin mögliche Argumentation aus dem Kontext ist in 5,29 und 6,17 nicht unbestreitbar. Gott könnte in 5,29 auch schon auf die Gesamtheit der Gesetze vorausblicken, und da Mose irgendwo in 6,17 auf jeden Fall den Blick vom ersten Gebot des Dekalogs auf alle Gesetze ausweitet, könnte das auch schon beim Plural הַמִּצְוֹת geschehen, sogar in Anlehnung an 5,10. Eindeutig konzentriert sich der Blick allein in 13,5 auf den Dekalog, genauer jedoch: auf dessen erstes Gebot. Insofern breitet הַמִּצְוֹת dann allerdings doch sofort wieder einen größeren Zusammenhang aus, und da das dann folgende שָׁמַר מִצְוֹת mit שמע בקול zusammen spezifisch in die Einleitungen von Fluch- und Segenaussagen gehört (die auf das Gesetz, nicht auf den Dekalog gehen), scheint auch hier nicht allein der Dekalog gemeint zu sein. So müßte in 8,2 eine spezielle Dekalogsreferenz ohne Rückhalt an einem deuteronomischen Sprachgebrauch allein aus dem Kontext nachgewiesen werden.

⁴² Vgl. Braulik, „Ausdrücke für Gesetz“, 57.

⁴³ Es kann hier offen bleiben, ob Mose diese dabei als von ihm den „levitischen Priestern“ vermittelt betrachtet oder ob dies eine der Stellen im Deuteronomium ist, wo er unversehens ins Ich JHWHs wechselt. Zur Stelle vgl. Dieter E. Skweres, *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnBib 79; Rom: Biblical Institute, 1979) 194f.

In dem Kurzresümee über die Horebereignisse in Dtn 4,10-14⁴⁴ sagt Mose in 4,13 ausdrücklich, JHWH habe damals Israel verpflichtet, den Dekalog⁴⁵ im Leben zu verwirklichen:

וַיִּגְדַּר לָכֶם אֶת־בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂר־הַדְּבָרִים

Er proklamierte euch seine Berit, das heißt: Er verpflichtete euch darauf, die zehn Worte zu verwirklichen

Das ist für den Dekalog am Horeb genau die Formulierung, die in Dtn 26,16 für das deuteronomische Gesetz gebraucht werden wird.⁴⁶ Dann fügt Mose sofort in 4,14 Gottes Befehl an ihn selbst hinzu, das zu tun, was er jetzt zu tun beginnt:

לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים

euch Gesetze und Rechtsvorschriften zu lehren

Das ist ein schneller Sprung vom Damals ins Jetzt. Mose sagt noch nicht einmal – wie später in Kapitel 5 –, Gott habe ihm die Gesetze und Rechtsvorschriften mitgeteilt.⁴⁷ Erst recht bleibt die lange Zwischenzeit völlig unbesprochen. Ich

⁴⁴ Zur Funktion von Dtn 4,1-40 im Gesamtgeschehen des Deuteronomiums vgl. Georg Braulik, „Deuteronomium 1-4 als Sprechakt,“ *Bib.* 83 (2002) 249-257.

⁴⁵ Ich bin bei der folgenden Übersetzung von der üblichen Auffassung, עֲשֶׂר־הַדְּבָרִים gehöre nicht mehr zum Relativsatz und sei eine Apposition zu אֶת־בְּרִיתוֹ in Fernstellung, abgewichen. Die masoretischen Akzente, auf die man sich stützt, tragen nicht weit. Zur schwachen und nur abgeleiteten Aussagekraft von Akzenten für die Syntax vgl. den Beitrag von Georg Braulik in diesem Band. Wie man auch konstruiert, es scheint eine Breviloquenz vorzuliegen. נָדַר Hifil fordert als Objekt einen Redehalt oder einen Text. בְּרִית als Objekt von נָדַר Hifil ist sonst nicht belegt. Das zu erwartende Objekt wäre הַדְּבָרִים עֲשֶׂר־הַדְּבָרִים. Das spricht für seine Erklärung als Apposition. Der Relativsatz ist dann nicht notwendig und beschreibend. Das Objekt von עֲשֶׂה ist zu ergänzen. Nimmt man dagegen den Relativsatz als notwendig und unterscheidend, dann hat Gott nicht einfach den Dekalog ausgesprochen, sondern hat kundgetan, worauf der von ihm auferlegte Schwur verpflichten solle: auf die Beobachtung des Dekalogs. In diesem Zusammenhang wird mir auch die von mir und anderen bisher vertretene Auffassung fraglich, בְּרִית sei im Deuteronomium eine technische Bezeichnung für den Dekalog als Text. Denn Dtn 4,13 wäre der einzige Beleg dafür. Die Tafeln und die Lade müssen nicht notwendig nach dem auf den Tafeln geschriebenen Text genannt sein. Sie können ihren Namen auch von dem Geschehen her haben (כְּרִית בְּרִית), dem sie als Konstitutiva zugehören.

⁴⁶ Sie wird im Dekalog selbst in 5,15 speziell für das Sabbatgebot verwendet werden. Der Sabbat wird dadurch innerhalb des Dekalogs noch einmal unterstrichen. Sonst steht die Formulierung mit Gott als Subjekt nur noch in Dtn 6,24. Dort bezieht sie sich auf alle deuteronomischen Gesetze, doch aus einer Zukunftsperspektive heraus, die schon auf das zurückblicken kann, was Gott nach 26,16 tut.

⁴⁷ Noch einen Schritt weiter ginge man, wenn man bezüglich 4,14 im Blick auf die fehlende Determination von חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים sagte, Mose deute hier (in vorauslaufender Korrektur der Darstellung von Deuteronomium 5,31; 6,1) an, daß Gott ihm die deuteronomischen Gesetze gar nicht mitgeteilt habe, er selbst, Mose, habe sie vielmehr geschaffen. Er habe nur „den Auftrag zur Lehre“ erhalten (Formulierung von Otto, vgl. unten). Ich habe das früher vermutet, vgl. vor allem Lohfink, „*huqqim ûmišpāṭim*,“ 13f. Vgl. vorher schon Georg Christian Macholz, *Israel und das Land: Vorarbeiten zum Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischem Geschichtswerk* (Diss. habil., unveröffentlicht; Heidelberg, 1969) 100; Georg Braulik, „Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5-8,“ *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Hg. v. Georg Braulik; Wien: Herder, 1977) 165-195, 171f; Nachdruck: *Studien zur Theologie*, 53-93. Eckart Otto, *Deuteronomium im Pentateuch*, 164f, benutzt diese Auf-

werde auf den Terminus „lehren“ zurückkommen müssen. Doch ist nirgends ersichtlich, daß der Terminus, wenn er von und über Mose im Deuteronomium gebraucht wird, notwendig so etwas wie eine *erstmalige* Mitteilung impliziert.

(12) In Deuteronomium 5 wird Mose ausführlicher.⁴⁸ Der Dekalog wird voll zitiert. Die Proklamation durch Gott vor der Versammlung Israels wird כרת ברית genannt (5,2), was man im Lesegefälle von 4,13 her verstehen muß. Der Gesamtvorgang dieses כרת ברית ist erst vollendet, wenn der Text auch auf Tafeln, den לוחות ברית (9,9), verschriftlicht ist und diese nicht nur Mose übergeben, sondern auch in der Lade deponiert sind.⁴⁹ Deshalb heißt die Lade dann auch ארון ברית יהוה (10,8). Soweit zum Dekalog. Er wird also von Gott am Horeb nicht nur verkündet, sondern durch Symbole, die zwar nicht nur zu Vertrag und Vertragsbeedigung gehören, dort jedoch üblich sind, für Israel verpflichtend gemacht.

fassung als Hauptindiz für die Aussageintention von ganz 4,1-40, das er der Pentateuchredaktion zuteilt. Mose sei nun im Pentateuch „vom Offenbarungsmittler des Deuteronomiums zum Gesetzeslehrer“ geworden (ebd. 166; Kursivsetzung dort), „der im Gesetze des Deuteronomiums die Sinaigesetzgebung für das Volk auslegt“ (ebd., 165). Er denkt dabei sogar nicht an den Dekalog, sondern an das Bundesbuch. Ich bin inzwischen aufgrund syntaktischer Beobachtungen von meiner alten Auffassung von Dtn 4,14 abgerückt. Das im Deuteronomium 14 (= 2 mal 7) mal belegte Wortpaar משפטים + חקים ist in all den Fällen determiniert, wo ein Relativsatz, meistens ein „Promulgationssatz“, folgt (4,1.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1). Zum Siebenerschema vgl. Georg Braulik, „Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums,“ *Ein Gott – Eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag* (Hg. v. Friedrich Vinzenz Reiterer, Würzburg. Echter, 1991) 37-50, 44; Nachdruck: *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997) 63-79, 73f. Hinzu kommen noch 26,16 am Ende der Gesetze, auf die האלה zurückweist, und 26,17, wo die determinierenden Suffixe den in 26,16 hergestellten Bezug zu JHWH aufnehmen. Eine Determination fehlt nur in 4,5.8.14. Dtn 4,8 fragt rhetorisch nach nicht vorhandenen משפטים + חקים anderer Völker. Das geht nur indeterminiert. 4,5 und 4,14 werden anders fortgeführt, nämlich durch כאשר (4,5) und durch eine Infinitivkonstruktion (4,14). Der Fall des notwendigen und unterscheidenden Relativsatzes, der offenbar die Determination erzwingt, liegt hier also nicht vor. Aus der rhetorisch und narrativ vorausgesetzten Situation ist hier eine Determination nicht gefordert, selbst wenn es der Sache nach um die später von Mose zu verkündenden deuteronomischen Gesetze geht. Wenn die Determination hier nicht aus syntaktischen Gründen, sondern wegen einer inhaltlichen Absetzung von der Aussage, die Gesetze stammten von Gott, weggelassen wäre, bliebe es auch rätselhaft, warum im gleichen Aussagezusammenhang in 4,1 die Determination steht und warum schon in 4,2 von מצותי יהוה אלהיכם die Rede ist und am Ende in 4,40 von חקיי ו מצותיי, wobei die Suffixe auf JHWH zurückverweisen. Ob die Gesetze, die Mose mitteilen soll, von Gott oder von Mose stammen, steht in 4,5 und 4,14 jedoch gar nicht zur Debatte. Es wird nur gesagt, daß Mose beauftragt wird, Gesetze zu lehren. So scheint mir das Fundament für die genannten weitreichenden inhaltlichen und redaktionsgeschichtlichen Folgerungen zu fehlen. Bernard S. Jackson, *Studies in the Semiotics of Biblical Law* (JSOT.SS 314; Sheffield: Academic, 2000) 160, meint sogar im Blick auf die diskutierten Stellen, im ganzen Deuteronomium könnten vielleicht alle auf Gott bezogenen Suffixe bei Ausdrücken für „Gesetz“ „be no more than that of Divine authorization“. Das widerspricht schlicht dem zumindest für alle nachfolgenden Kapitel maßgebenden Text in 5,31.

48 Für eine breitere narrative Analyse von Deuteronomium 5 vgl. Lohfink, „Deuteronomy 5.“

49 Dtn 5,22 = 9,9-11, dann nach Behebung einer Krise weiter in 10,2-5.

Ich habe zur Vervollständigung des Bildes schon auf die Kapitel 9 und 10 vorgegriffen. In Kapitel 5 deutet Mose die Dekalogratifizierung – wenn ich so sagen darf – in 5,22 nur gerade antizipierend an und kommt sofort zum Thema „Gesetze“, das wie in 4,14 ebenfalls schon in der Horebtheophanie anhebt. Den Übergang zum neuen Thema bewirkt die sofort nach der Theophanie am Fuß des Berges (vgl. 5,5) durch offizielle Delegierte vorgetragene Bitte, Mose möge Gott gegenübertreten, ohne daß das Volk dabei sein müsse (5,23-27). Nach dieser Bitte enthält sich die Erzählung ostentativ jedes weiteren narrativen Details. Gott vernimmt die Bitte und gibt Mose sofort eine doppelte Anweisung. Er soll das Volk zu seinen Zelten schicken, und er soll selbst „hier bei Gott stehen“ (וַאֲתָה פֹּה עִמָּד עִמָּדִי) (5,30f). Der erzählende Mose zitiert diese doppelte Anweisung und springt dann ohne jeden Übergang in die paränetische Anrede an das jetzt, 38 Jahre später, ihm zuhörende Israel (5,32). Er ist sehr schnell bei einer Art Überschrift über die Gesetze, die er jetzt lehren will (6,1).

Bei diesem Sprung in die Paränese entstehen zwei narrative Leerstellen. Zum einen ist es keineswegs klar, ob Mose jetzt zum erstenmal vorträgt, was Gott ihm an Gesetzen mitgeteilt hat. Für die sofortige Paränese wären solche historischen Detailangaben eher störend. Es kommt Mose nur darauf an, das zu legitimieren, was er jetzt tut. Die zweite Leerstelle hängt mit der ersten zusammen. Gott sagt nämlich zu Mose, zum Gesetzesempfang solle er „hier bei mir stehen“. Die Wendung (עִמָּד עִמָּדִי) ist in der hebräischen Bibel einmalig.⁵⁰ Vom Kontext her ist Mose nicht bei Gott auf dem Berg, sondern beim Volk am Fuß des Berges.⁵¹ Er sagt im narrativen Zusammenhang dann auch nicht, er sei den Berg heruntergekommen. Eine rechte zeitliche Zuordnung von Dtn 5,23-31 zu Dtn 9,9ff, wo Mose vor der Tafelübergabe 40 Tage und Nächte auf dem Berg ist, ist innerdeuteronomisch nicht herstellbar.⁵² Wird hier so offen formuliert, weil die An-

⁵⁰ Aber auch mit עַם sind für die Wendung höchstens Dtn 29,14 und 1 Sam 17,26 zu vergleichen.

⁵¹ Diese Aussage hängt allerdings ein wenig an der konkreten Vorstellung, die man mit Dtn 5,5 *אֲנֹכִי עִמָּד בֵּין יְהוָה וּבֵינֵיכֶם בַּעַת הַהוּא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבַר יְהוָה* verbindet. Da das Volk jedoch den Berg nicht bestiegen hat, kann Mose nicht etwa auf halbe Höhe gestiegen sein. Sonst hätte er dem Volk nichts mehr zurufen können. Doch vermutlich ist mit dem Satz gar keine konkrete Vorstellung zu verbinden, außer der, daß Mose Gottes Worte weitergab. Im übrigen war er beim Volk, so daß dessen Vertreter an ihn herantreten konnten.

⁵² Eckart Otto erschließt für eine Vorstufe, daß Mose „mit dem Deuteronomium die Tafeln des Dekalogs übergeben wurden,“ während er bei JHWH war, „nachdem das Volk um eine mosaische Vermittlung der Offenbarung nach der göttlichen Kundgabe des Dekalogs gebeten hatte“. Vgl. Ders., *Deuteronomium im Pentateuch*, 238. Doch fehlt in Deuteronomium 9,9-17 jeder Gedanke an die Gesetze. In Wirklichkeit ist so etwas frühestens auf Pentateuchebene gesagt, und zwar durch Ex 24,12, falls man dort mit einem Hyperbaton rechnet und in dem Relativsatz *כִּתְבָתִּי לְפָנֶיךָ הַגָּדֹל* den Großen *הַחֹרֶה* zuordnet, und diese selbst (vorausweisend) dem Text von Deuteronomium 5–28. Beschrieben würden die Tafeln dann nur mit dem Dekalog, dagegen würde Mose die deuteronomische Tora bei dieser Gelegenheit schon gegeben, damit sie später gelehrt werden könnten. Obwohl auch diese Aussage auf der Ebene der Pentateuchredaktion kaum exklusiv zu nehmen wäre, da Gott sich Mose später auch im Zelt der Begegnung offenbart. Eine Zuordnung von Ex 24,12 zu einer frühen Vorstufe des Deuteronomiums selbst dürfte kaum gelingen. Zu Ex 24,12 ist demnächst eine Untersuchung von Georg Braulik zu erwarten.

weisung Gottes an Mose vielleicht für vielfachen Gesetzesempfang gelten soll, jetzt noch auf dem Berg, später dann im Zelt, und das bis zu den Arbot Moab?⁵³ Nichts von dem wird positiv angedeutet. Aber alle Türen bleiben offen.

Im ganzen ist also der Zusammenhang zwischen Horebereignissen und dem, was Mose jetzt im Moabiterland tut, im Deuteronomium allseits offen dargestellt, so daß weder vielfacher Offenbarungsempfang Moses im Laufe der 40 Jahre noch vielfache jeweils sofort angeschlossene Gesetzesverkündigung durch Mose ausgeschlossen wird. Vor allem das, was Mose im Zelt erfuhr, hat er nach Ex 34,34 stets weitergegeben. In Pentateuchperspektive, zusammen mit Dtn 8,3, müssen wir annehmen, daß die deuteronomischen Gesetze den Zuhörern Moses dem Inhalt nach schon bekannt waren und daß Mose wohl auch nicht alle deuteronomischen Gesetze sofort am Horeb empfangen hat. Jetzt, am Deuteronomiums-Tag, werden keine Gesetze erstmalig promulgiert. Dann aber noch einmal: Was tut Mose im Deuteronomium denn bezüglich der Gesetze?

Ich möchte das, was schon beim sogenannten Promulgationssatz angeschnitten wurde, nun ergänzen. Für den „Promulgationssatz“ ist das Verbum צוה typisch. Es gibt aber noch andere Verben und Verbalphrasen, mit denen im Deuteronomium das, was Mose tut, bezeichnet wird. Ihnen, und mit ihnen allen Darstellungen der deuteronomischen Tätigkeit Moses, wende ich mich jetzt zu. Keine der folgenden Beobachtungen könnte das Ergebnis für sich allein tragen. Aber sie addieren sich und ergänzen einander. Was sich ergibt, ist eine Art Kongruenzbeweis.⁵⁴

5. Mose erläßt nicht Gesetze, er schwört Israel auf sie ein

(13) Da ist zunächst das Verbum למד Piel, das gewöhnlich mit „lehren“ übersetzt wird. Es kommt im ganzen Tetrateuch niemals vor.⁵⁵ Im Deuteronomium steht es für Moses Gesetzesvermittlung in Dtn 4,1.5.14; 5,31; 6,1. Dann wird es dafür im ganzen Buch nicht mehr gebraucht.⁵⁶ Es ist also das anfängliche Leitwort für Moses Tätigkeit. Seine Belege sind aber auch wieder nicht auf Kapitel 4 beschränkt. Seine Referenz ist eindeutig Moses gesamter Gesetzesvortrag. Ebenso wie Mose „lehrt“, „lernt“ das lauschende Israel (5,1: למד Qal). Es ist die gleiche Wurzel. Ferner soll auch jede spätere Generationen das Gesetz „lernen“: 4,10; 11,19; 31,12.13. In 4,1.5; 5,31 und 6,1 steht למד in Schlüsselpositionen. „Lehren“ meint in all diesen Zusammenhängen zunächst einmal sicher ganz konkret, den Text des Gesetzes dem Gedächtnis der Zuhörer einzuprägen. Sie sollen dazu gebracht werden, es auswendiglernen.⁵⁷ Doch es fragt sich, ob nicht

⁵³ Eigentümlich ist, daß zwar nicht unsere Wendung, aber doch ein sachlich entsprechendes Nebeneinander von למד und עמ gerade in Ex 33,9, der Passage über das Offenbarungszelt, zu finden ist.

⁵⁴ Ich gehe nicht weiter auf diejenigen Verben ein, die nur die physische Tatsache des Redens selbst ausdrücken.

⁵⁵ Es ist auch in der Sapientialliteratur ganz selten. Letzteres spricht dafür, daß es vor seiner späteren Karriere als Normalwort für „lehren“ in seiner Bedeutung keineswegs einfach mit diesem Wort unserer Alltagssprache gleichgesetzt werden kann.

⁵⁶ In genau entsprechender Weise wird es in 31,19.22 für das Moselied gebraucht.

⁵⁷ Wir können hier vielleicht Genaueres von der in Arbeit befindlichen Habilitationsschrift von Frau Dr. Karin Finsterbusch erwarten („Lernen im Deuteronomium“). Vorerst vgl. Norbert Lohfink, „Der Glaube und die nächste Generation,“ Ders., *Das Jüdische am*

auch noch eine juristische Nuance im Spiel ist. So stellt sich die Frage nach seiner Beziehung zu צוה.

Da das „Lehren“ und das „Lernen“ der deuteronomischen Gesetze durch die Generationen weitergeführt werden soll – anders als das צוה Moses –, ist למד nicht einfach ein Synonym von צוה.⁵⁸ Aber dann, wenn die beiden Verben im Deuteronomium von Mose ausgesagt werden, bezeichnen sie auch wieder eine und dieselbe Tätigkeit. Denn צוה kann ohne jedes Zögern direkt neben למד treten, vgl. 4,1f und 6,1f. Vermutlich fehlt uns das rechte deutsche Wort, um den Zusammenhang auszudrücken. Vielleicht könnte man bei למד vom „Bekanntgeben“ oder von der „Bekanntmachung“ der am Ende zu beeidenden Texte sprechen. „Bekanntmachen“ hätte die gesuchte juristische Nuance, doch ginge bei diesem deutschen Wort die Assoziation an den konkreten Vollzug, nämlich ans Auswendiglernen verloren.⁵⁹

(14) Ich komme zu einigen selteneren, stets aber strategisch positionierten Formulierungen. Sie können vielleicht noch mehr als למד helfen, die Bedeutung und Referenz des für Moses Tätigkeit ja noch nicht wirklich klaren Verbs צוה zu finden.

In Dtn 4,8 bezeichnet die Wendung נתן לפני Moses Tätigkeit bezüglich „dieser Tora“:

החורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום
diese Tora, die ich euch heute vorsetze

Christentum: Die verlorene Dimension (Freiburg i. B.: Herder, 1987), 144-166; Georg Braulik, „Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels: Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von למד“, *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. Georg Braulik / Walter Groß / Sean Mc Eventue; Freiburg i. B.: Herder, 1993) 9-31; Nachdruck: Ders., *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 16; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997) 119-146.

58 Als Bezeichnung für die Weitergabe des Gesetzes durch spätere Generationen an deren Folgegenerationen scheint צוה nur einmal zu stehen, nämlich in 32,46 – doch ist auch da die Tora nicht das direkte Objekt.

59 Die erhobenen Zusammenhänge zwischen למד und צוה im Deuteronomium erschweren es sehr, unter Hinweis auf das Wort למד das deuteronomische Gesetz als einen Kommentar zu den sinaitischen Gesetzen und Mose als so etwas wie einen rabbinischen Schriftgelehrten vor der Zeit zu betrachten. Zu dieser Sicht tendiert Eckart Otto. Er kann formulieren, das Deuteronomium sei nach der Theorie der Pentateuchredaktion „mosaische Schriftauslegung der Sinaitora“ und Mose werde hier „zum Urbild des Schriftgelehrten, dessen Zeugnis das Deuteronomium ist“: Ders., *Die Tora des Mose: Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. 19 [2001] Heft 2) 55f. Ähnlich Timo Veijola, „Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten: Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums“, Ders., *Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149; Stuttgart: Kohlhammer, 2000), 195-240, oder Jean Louis Ska, „La structure du Pentateuque dans sa forme canonique“, *ZAW* 113 (2001) 331-352, 351 („La loi n'est plus proclamée, mais interprétée et expliquée. Avec le Deutéronome, le lecteur passe pour ainsi dire du ‚texte‘ au ‚commentaire‘.“). Mose vermittelt im Deuteronomium Gesetze – was immer „vermitteln“ konkret heißen mag –, und das Wort למד hat offenbar eine andere Nuance als die eines schriftgelehrten Kommentierens.

Die Wendung kehrt noch einmal im gleichen Sinn in Dtn 11,32, unmittelbar vor Beginn der eigentlichen Gesetze, wieder:

ושמרתם לעשות את כל-החקים ואת-המשפטים אשר אנכי נתן לפניכם היום
Ihr sollt all die Gesetze und die Rechtsbestimmungen, die ich euch heute *vorsetze*,
behüten, indem ihr sie verwirklicht.

Im Tetrateuch wird die Wendung לפני נתן niemals für die Weitergabe von göttlichen Äußerungen gebraucht. Doch gibt es dort eine ähnliche, semantisch äquivalente Wendung: שים לפני. Diese findet sich an zwei strategischen Punkten der Sinaidarstellung, nämlich in Ex 19,7 und 21,1. Sie steht überdies auch einmal im Deuteronomium, und zwar an einer Stelle, die Ex 21,1 genau entspricht: Dtn 4,44. Wie Ex 21,1 (nach dem vorangestellten Altargesetz) die eigentliche Überschrift zum „Bundesbuch“ ist, so ist Dtn 4,44 die eigentliche Überschrift zu „dieser Tora“ (= Deuteronomium 5–28). Der Text von 4,44 lautet:

וזאת התורה אשר-שם משה לפני בני ישראל
Und das ist die Tora, die Mose den Kindern Israels *vorgesetzt hat*

Das Subjekt all dieser Stellen ist Mose.⁶⁰

Die Wendung wird im Deutschen seit Luther („furlegen“) üblicherweise mit „jemandem etwas vorlegen“ übersetzt. Dieser Ausdruck hat jedoch inzwischen mehrere spezifische Bedeutungen angenommen (und die ursprüngliche verloren), so daß er im deuteronomischen Zusammenhang in die Irre führen muß.⁶¹ Mit dem Verb „vorsetzen“ versuche ich, das vermutliche ursprüngliche Bild der Bewirtung eines Gasts zu reaktivieren.⁶² Ein Mahl bräche in sich zusammen, wenn, nachdem aufgetragen ist, der Gast in die Küche ginge und dem Koch Anweisungen gäbe, wie er alles noch einmal und nun anders kochen sollte. Vom Gast wird erwartet, daß er zugreift. Dann erst ist das Mahl im Gange. So wie Gott von Israel, als er ihm das verheißene Land „vorsetzte“ (Dtn 1,8 לפני נתן), erwartete, daß Israel das Land in Besitz nehme (Dtn 1,8 ירש). Dann erst wäre die Schenkung des Landes zustande gekommen.

Die Wendung impliziert also, daß nach Beendigung der göttlichen Gesetzgebung *noch eine Reaktion des Volkes aussteht*. Mose hat sie im Deuteronomium herbeizuführen. Dann erst ist die pentateuchische Gesetzgebung wirklich zu-

⁶⁰ Bei den in Frage kommenden Parallelstellen aus den späteren Büchern gibt es eine Verschiebung auf Gott: 1 Kön 9,6; Jer 9,12; 26,4; 44,10; Dan 9,10. Möglicherweise ist an diesen Stellen die Bedeutung schon wieder abgeblaßt zu der generellen Bedeutung von נתן.

⁶¹ Bei einem Mahl ist deutsches „vorlegen“ nicht mehr die Zubereitung der Speisen und ihre Auftischung insgesamt, sondern nur noch die Aufteilung der Speisen von den Schüsseln und Platten auf die einzelnen Teller durch Koch, Bedienstete oder Gastgeber. Man bedient sich dabei des „Vorlegebestecks“. Beim übertragenen Gebrauch, speziell bei Texten oder gar Gesetzen, ist die „Vorlage“ ein erster Entwurf oder dessen Einbringung. Die „Vorlage“ kann von der entscheidenden Autorität nicht nur angenommen oder abgelehnt, sondern auch völlig umgearbeitet werden. Wenn Ideen, Texte, Gesetze „vorgelegt“ werden, sind sie noch innerhalb früher und vorläufiger Stadien ihres Werdeprozesses. Der Gebrauch dieses deutschen Wortes in einer Übersetzung macht aus Israels Versammlung eine Art Parlament, dem letzte legislative Gewalt zukommt. Die modernen Übersetzer scheinen das nicht zu merken.

⁶² Vgl. für לפני נתן Gen 18,8; 2 Kön 4,43.44; Jer 35,5, für לפני Gen 24,33; 1 Sam 9,24.24; 28,22; 2 Kön 6,22.

standegekommen. Doch ist diese Reaktion Israels nicht eine sich in Meinungsstreit formende Beschlußfassung, die dann aus Israel den eigentlichen Gesetzgeber machen würde. Es gibt nur die Zustimmung oder deren Verweigerung.

Dies wird noch einmal anders deutlich, wenn die Wendung *נתן לפני* in Dtn 11,26; 30,1.15.19 für Segen und Fluch gebraucht wird. Hier wird das Bild des Mahls allerdings gesprengt. Kein Gastgeber wird neben den guten Speisen auch giftige Speisen auf-tischen, sie sogar kennzeichnen und dem Gast erklären: „Du bist frei, du hast die Wahl“ (vgl. 30,19 *ובחרת בחיים*). Doch eines ist klar: Mose hat das Ja Israels herauszulocken, und zwar nicht nur jetzt, in dieser Stunde, sondern auch für alle Zukunft.

(15) Etwa von Kapitel 26 an zeigt sich, daß Mose längst dabei ist, einen „Bund“ zu schließen. Auf Seiten Israels besteht er in der eidlichen Selbstverpflichtung Israels auf das in der deuteronomischen Tora zusammengefaßte Gesetz Gottes.⁶³ Dieses Gesetz wird nicht nur vom Bucherzähler theologisch als „Bund“ *interpretiert*, sondern in der erzählten Welt des Deuteronomiums wird ein Bund *geschlossen*, findet eine Vereidigung statt. „Vereidigung“ dürfte hier die passende Bedeutungsnuance des Wortes *ברית* sein.⁶⁴ Das Geschehen wird einerseits vom Bucherzähler *festgestellt* (Dtn 28,69), andererseits im Sprachhandeln Moses *szenisch dargestellt*. Diesen Sachverhalt habe ich in einem Artikel der ZAW von 1995 behandelt.⁶⁵ Deshalb erspare ich mir hier in die Breite gehende Ausführungen.

Die (zur göttlichen Bundeserklärung komplementäre) Bundeserklärung Israels findet sich in Dtn 27,1. Mose und die Ältesten Israels geben sie ab. Dieser Vers ist die Selbstverpflichtung Israels auf die deuteronomische Tora. Denn Mose und die Ältesten Israels stehen für Israel. Die genaue Gestalt dieser Selbstverpflichtung ist für Nichtjuristen etwas überraschend. Mose und die Ältesten Israels erklären nicht im Namen Israels, Israel verpflichtete sich auf die von Mose vorgetragene Gesetze. Vielmehr verpflichten sie ganz Israel auf deren Durchführung. Daß dies dennoch die Selbstverpflichtung von ganz Israel ist, hängt an einem komplizierten juristischen Sachverhalt, den ich ein wenig erklären will.⁶⁶

⁶³ Zur (deuteronomischen) Bundesstruktur vgl. Norbert Lohfink, „Dt 26,17-19 und die ‚Bundesformel‘“, *ZkTh* 91 (1969) 517-553, 522; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 211-261.

⁶⁴ Zum metonymischen Charakter des Wortes *ברית* vgl. Norbert Lohfink, „Kinder Abrahams aus Steinen: Wird nach dem Alten Testament Israel einst der ‚Bund‘ genommen werden?“, Ders., *Der ungekündigte Bund: Antworten des Neuen Testaments* (Hg. v. Hubert Frankemölle; QD 172; Freiburg i. B.: Herder, 1998) 17-43, 30-35. – Ich möchte im folgenden meine Ausführungen nicht mit Problemen der angemessenen Übersetzung von *ברית* belasten. Deshalb benutze ich durchgehend das hebräische Wort.

⁶⁵ Norbert Lohfink, „Bund als Vertrag im Deuteronomium“, *ZAW* 107 (1995) 215-239; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000) 285-309. Dort sind meine älteren einschlägigen Studien zitiert.

⁶⁶ Zum Folgenden vgl. auch Norbert Lohfink, „Die Ältesten Israels und der Bund: Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9“, *BN* 67 (1993) 26-41, 35f; Nachdruck: Ders., *Studien IV*, 265-283.

Mose und die Ältesten nehmen die schon beobachtete Abwandlung des „Promulgationssatzes“ aus Dtn 26,16⁶⁷ auf. Dort geht es nicht mehr wie bisher im „Promulgationssatz“ darum, daß Mose Israel auf die Gesetze verpflichtet, sondern darum, daß Gott Israel verpflichtet, die nun von Mose vollständig vorgetragenen Gesetze zu *verwirklichen* (עשה; dann שמר und עשה). Jetzt in 27,1 verpflichten auch Mose und die Ältesten das gesamte Volk, diese Gesetze zu verwirklichen (שמר).⁶⁸ Sie geben den in 26,16 zutage getretenen Willen Gottes also weiter. Daß dies juristisch der Selbstverpflichtung Israels zur Verwirklichung der Gesetze gleichkommt, ergibt sich aus 5,23-27. Die rechtliche Basis der gesamten Tätigkeit Moses im Deuteronomium war der einst am Horeb von den Stammeshäuptern und Ältesten Israels im Namen von ganz Israel gestellte Antrag, Gott solle die Gesetze allein Mose mitteilen, und dieser möge sie dann erst an Israel weitergeben. Man hatte versprochen: „Wir werden dann (alles von dir) hören und (es) verwirklichen“ (5,27 עשה). Diese im Namen des ganzen Volkes blanko gegebene Zustimmungserklärung wird jetzt in 27,1 von Mose und den Ältesten Israels vorausgesetzt und in Anspruch genommen. So geht chiasmisch zur Abfolge im Erklärungsvorentwurf von 26,17-19 der Erklärung Gottes in 27,9f (abgegeben durch Mose und die levitischen Priester) die Erklärung Israels in 27,1 voraus (abgegeben durch Mose und die Ältesten Israels).

Dieser Erklärung Israels zugeordnet ist ein Bundesritual, das nach den sprachlichen Andeutungen in Dtn 29,11 als Durchschreiten von gehälferten Tierkadavern zu denken ist⁶⁹ und selbst wieder durch die Fluchtexte aus Deuteronomium 27 und 28 seine Sinngebung erhält.

(16) Ein Schwur vermittelt Rechtssicherheit und verleiht rechtlichen Tatbeständen Dauer. Das Element des Schwurs führt mich zu einem letzten Text, Dtn 1,5. Ich füge ihn einfach allem Bisherigen hinzu. Georg Braulik und ich haben ihn in einem noch nicht erschienenen Artikel behandelt und dabei eine neue Hypothese für die Bedeutung des dort vorkommenden Verbums באר Piel⁷⁰ vorgelegt.⁷¹ Unsere Hypothese ist unabhängig von meinen jetzigen Überlegungen entstanden. Sollte sie zutreffen, würde Dtn 1,5 allerdings genauestens in das Bild passen, das sich abzeichnet.⁷² Der Vers lautet, sofort mit unserer Übersetzung:

67 S. oben S.18.

68 Die Bezeichnung ist כל-המצוה. Zu diesem Terminus waren והמשפטים in Dtn 5,31; 6,1; 7,11 als Apposition getreten. Die Größen sind also äquivalent, und es wird eine Brücke zum Anfang geschlagen.

69 Vgl. Gen 15,9f.17 und Jer 34,18-20 und Georg Braulik, *Deuteronomium II: 16,18-34,12* (NEB.AT; Würzburg: Echter, 1992) z. St. Für eine philologische Analyse vgl. Lohfink, „Bund als Vertrag“, 226f.

70 Dieses Verbum ist deshalb schwierig, weil es nur dreimal belegt ist: hier, in Dtn 27,8 und in Hab 2,2.

71 Georg Braulik / Norbert Lohfink, „Deuteronomium 1,5 באר את-התורה הזאת“ (erscheint in einer Festschrift für Peter Weimar).

72 Wegen des stark hypothetischen Charakters jeglicher Bedeutungsbestimmung des Wortes באר bringe ich diesen Abschnitt erst am Ende. Die Frage, was Mose im Deuteronomium eigentlich tue, muß zunächst durch andere Beobachtungen geklärt sein. Dann mag eine Theorie zu באר hinzutreten. Das gilt auch für Autoren, die Mose als frühen Schriftgelehrten betrachten (vgl. oben Anm. 59). Sie haben die Neigung, ihre Auffassung über באר zu einem ihrer Hauptargumente zu machen.

בעבר הירדן בארץ מואב הואיל הואיל משה באר את-התורה הזאת לאמר
 Im Jordangau, im Moabiterland, *begann* Mose, dieser Tora *Rechtskraft zu verleihen*,
 indem er sagte: ...

Dtn 1,1-5 leiten die erste Moserede ein. In ihr „beginnt“ Mose also nur das mit בָּאֵר bezeichnete Tun. בָּאֵר bezieht sich daher vor allem auf weitere Mosereden. „Diese Tora“ dürfte Deuteronomium 5–28 umfassen, vgl. die Überschrift in 4,44.

Traditionell wird בָּאֵר gedeutet als „erklären, kommentieren“.⁷³ Das ergibt in Dtn 1,5 aber nur einen Sinn, wenn man „diese Tora“ nicht auf Deuteronomium 5–28 bezieht, sondern auf Gesetze, die in den vorangehenden Büchern des Pentateuch stehen. Sie würden dann durch das Deuteronomium erklärt und kommentiert. Doch im Pentateuch werden die früheren Gesetze nirgends als „die Tora“ bezeichnet. „Tora“ als Bezeichnung für den Gesamtpentateuch stammt aus späterer Zeit – erstmalig ist sie als geprägte Formulierung im *σομος* bei Jesus Sirach greifbar. Nur in diesem späteren Sprach- und Verständniszusammenhang ist in Dtn 1,5 die Deutung von בָּאֵר als „erklären, kommentieren“ sinnvoll. Sie kann nicht das ursprünglich-pentateuchische Verständnis wiedergeben. Sie paßt auch nicht zum Textbefund in Deuteronomium selbst. Dort werden Gesetze in ihrem eigenen Text vorgelegt. Es wird nicht so etwas wie ein rückverweisender Kommentar-Bezug auf woanders nachzulesende oder gar in Form von Lemmata zitierte Gesetze hergestellt.⁷⁴ Wegen dieser Schwierigkeiten ist nach anderen Übersetzungen von בָּאֵר gesucht worden. Vor allem wurde die Übersetzung „schreiben, niederschreiben“ vorgeschlagen.⁷⁵ Doch Lothar Perlitt hat sie überzeugend widerlegt.⁷⁶ Georg Braulik und ich haben nun unter Rückgriff auf das auch von Perlitt schon erwähnte, sowohl nach heutigen semitistischen Kenntnissen⁷⁷ als auch nach vortrilingualistischem Sprachgefühl⁷⁸ wurzelgleiche akkadische *bāru* III D⁷⁹ (*burru*) die Übersetzung „eine Sache in Geltung setzen, einer Sache Rechtskraft verleihen“ vorgeschlagen.⁸⁰ Da dieses Wort sich in Mesopo-

⁷³ So schon in den Septuaginta und den Targumen.

⁷⁴ Vgl. James W. Watts, *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 59; Sheffield: Academic, 1999) 72: „Deuteronomy’s laws present themselves as a self-contained, freestanding collection. The book in his historical rehearsals explicitly acknowledges earlier instances of law-giving, just as its quotations refer to earlier speeches. Nevertheless, the laws like the quotations address the current audience and base their appeal on the authority of their speaker, Moses.“

⁷⁵ Erstmals durch David Hoffmann, *Das Buch Deuteronomium* (Berlin: Poppelauer, 1913) 12. Die gründlichste Argumentation findet sich bei Siegfried Mittmann, *Deuteronomium I₁-6₃ literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 139; Berlin: de Gruyter, 1975) 14f. Mose tritt nach ihm „in die Rolle eines Schreibers“.

⁷⁶ Lothar Perlitt, *Deuteronomium* (BK V,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990) 22f.

⁷⁷ Vgl. Wolfram von Soden, „bāru(m) III,“ *AHw* I, 108-109, 108. Das Phonem „Länge“ ist in diesem Fall im Akkadischen als Länge, im Hebräischen als Stimmabsatz realisiert.

⁷⁸ Vor dem Eindringen der arabischen Grammatik ins mittelhebräische Sprachbewußtsein wurden offenbar viele einander ähnliche „schwache“ Verben, die wir heute lexikalisch voneinander abheben, als identisch oder zumindest zusammengehörig empfunden.

⁷⁹ So die Klassifizierung im *AHw*.

⁸⁰ Das Vergleichsmaterial findet sich leicht zugänglich in CAD B, 127-130. Soweit wir sehen, gibt es keinen Beleg für *bāru* III D in Treueiden – was auch verwunderlich wäre, da das Wort eher in Berichten über rechtsrelevante Vorgänge gebraucht wird. Es scheint jedoch nicht nur bei einer bestimmten Art von Eiden vorzukommen, etwa Reinigungseiden,

tamien bei seinem juristischen Gebrauch oft konkret auf Schwurhandlungen bezieht, fügt sich das genau zu dem Faktum, daß Mose am Ende des Deuteronomiums durch *ברית* und *אלה* Israel auf die deuteronomische Tora einschwört (29,11). So verleiht er den vom Sinai bis zu den Arbot Moab erlassenen Gesetzen Gottes in Israel auf eine neue, alle bindende Weise Dauer und Rechtskraft.

(17) Jetzt läßt sich wohl deutlicher sagen, was das Verbum *צוה*, das im „Promulgationssatz“ so häufig Moses deuteronomisches Tun zusammenfassend ausdrückt, im Deuteronomium eigentlich bedeutet und bezeichnet. Die übliche Bedeutungsangabe unserer Wörterbücher, „befehlen“, ist auch schon unabhängig von unserer Frage zu eng.⁸¹ Ein deutscher Terminus, der weiter greift und deshalb den Sinn besser trifft, ist vielleicht „verpflichten zu“. Ich habe ihn deshalb bisher benutzt. Im Deuteronomium läuft nun alles auf eine Vereidigung (*ברית*) Israels durch Mose auf die deuteronomische Tora hinaus. Diese Verpflichtung Israels auf Gottes Gesetze durch einen Schwur, herbeigeführt durch Mose, ist im Deuteronomium dann, wenn Mose Subjekt des Wortes *צוה* ist, seine Referenz. Will man bei „verpflichten“ bleiben und doch auch die Referenz ein wenig anklingen lassen, dann könnte man den partizipialen „Promulgationssatz“ übersetzen mit: „(das Gesetz,) auf das ich euch heute eidlich verpflichte.“

Damit wäre die sogenannte Gesetzgebung Moses im Deuteronomium in ihrem Charakter klar abgehoben von der göttlichen Gesetzgebertätigkeit, auf die sich Num 36,13 bezieht. In beiden Fällen geschieht etwas mit den göttlichen Gesetzen. Wovon Num 36,13 spricht, könnte man im Blick auf heutige legislative Abläufe vielleicht mit der Promulgation von Gesetzen vergleichen. Für das Deuteronomium müßte man dann jedoch eher die Analogie internationaler Verträge heranziehen, wo die schon endgültig ausgefertigten und paraphierten Rechtstexte am Ende noch einmal von den Länderparlamenten ratifiziert werden müssen. Doch zeigt allein die Notwendigkeit, verschiedene Analogien miteinander zu verbinden, daß es sich im Pentateuch um eine eigene, aus sich selbst zu erklärende Rechtsfigur handelt.⁸²

6. Exodus – Numeri: Das Bild vervollständigt sich

(18) Die Opposition im Gebrauch von *צוה* – Gesetzeserlaß im Tetrateuch, *ברית* im Deuteronomium – wäre noch ein zu simples Erklärungsmodell für die innere

und es kommt auch ohne Eidzusammenhang vor, da das semantische Zentrum eher abstrakt ist: die Schaffung oder Klärung eines Rechtsverhalts.

⁸¹ Um allein im Deuteronomium zu bleiben: Dtn 3,28; 31,14.23, wohl auch 1,16, bezeichnen den Akt einer Einsetzung, möglicherweise eine „Vereidigung“. In 3,21 wird mit der Bedeutung gespielt. An diesen Stellen winden sich die Wörterbücher, vgl. HALAT III, 947-948, 948 oder García-López, *ThWAT* VI, 953. Doch schon vorgängig zu solchen Problemen von Einzelstellen läßt sich nach Gerhard Liedke, *THAT* II, 532, die Masse der Belege nicht allein unter „befehlen“ (einmalige Handlung) fassen. Ein großer Teil von ihnen fordert „gebieten“ (Dauervorschrift).

⁸² Ich bin durchaus der Meinung, daß wir durch meine hier gelieferte Argumentation von einer neuen, bisher nicht beachteten Seite her sehr in die Nähe der Annahme geführt werden, daß das deuteronomische Bundesdenken in seinem historischen Ursprung mit neuassyrischen Treueiden zusammenhängt. Doch wäre ich mißverstanden, wenn man in meinen Ausführungen eine Argumentation für diese historische Annahme zu lesen meint. Es geht mir nur um die Erhebung des jetzigen Textsinns.

Differenzierung des pentateuchischen Rechts nach Art und Rang. Es gibt keineswegs nur die bisher allein ins Auge gefaßte ברית im Moabiterland. Und bei den verschiedenen ברית-Akten ist der Bezug zur jeweils vorausgesetzten göttlichen Willensäußerung nicht immer gleich. Ich will jetzt versuchen, das gesamt-pentateuchische System der Rechtsstiftungen zu skizzieren, das sich der synchronen Betrachtung zeigt. Erst dann lassen sich rechtshermeneutische Frauen sinnvoll stellen.

Es gibt zunächst also nicht nur die eine ברית, die in der Einschwörung Israels auf die deuteronomische Tora an Moses Todestag besteht. Dtn 28,69, eine der vier Überschriften des Deuteronomiums, hebt sie ausdrücklich von einer anderen ברית ab:⁸³

אלה דברי הברית אשר-צוה יהוה את-משה לכרת את-בני ישראל בארץ מואב	Das sind die Worte der <u>Berit</u> , die JHWH Mose zu <u>schließen</u> befahl mit <u>den Kindern Israels</u> im Moabiterland
מלבד הברית אשר-כרת אתם בחרב	neben der <u>Berit</u> , die er (selbst) <u>geschlossen hatte mit ihnen</u> am Horeb.

Diese Zweizahl der ברית-Akte ist zunächst ein innerdeuteronomischer Sachverhalt.⁸⁴ Auch die schon am Horeb geschehene, von Mose in Deuteronomium 4 und 5 berichtete Proklamation des Dekalogs gehörte zu einer ברית, obwohl kein Schwur szenisch dargestellt oder mit einer anderen Vokabel erwähnt wird. Der Sachverhalt wird auf jeden Fall als ברית כרת klassifiziert. Er wird in Deuteronomium 4 und 5 statuiert und in Dtn 28,69 nur aufgegriffen.

Auf der inhaltlichen Ebene ist das Verhältnis der beiden deuteronomischen ברית-Texte zueinander relativ durchsichtig. Die deuteronomischen Gesetze folgen in ihrer Endgestalt dem Ablauf des Dekalogs und geben sich so als dessen Explikation und Expansion.⁸⁵ Was der ברית am Horeb in der keimhaften Form des Dekalogs zugrundelag, wird 38 Jahre später in Moab in entfalteter Form beschworen.

Aber wurde denn am Horeb etwas beschworen? Ist die Proklamation des Dekalogs am Horeb eine ברית im bisher behandelten Sinn? Zunächst ist festzu-

⁸³ Daß, wie Otto, *Deuteronomium im Pentateuch*, 159, meint, Dtn 28,69 „den Horebbund dem Moabbund unterordnet“, kann ich dem Text allerdings nicht entnehmen. Ebd., 141, sagt Otto, der Horebbund werde hier „erst an zweiter Stelle, mit einem ‚abgesehen von‘“ eingeführt. Doch ist die Zweitstellung syntaktisch kaum vermeidbar, da das Thema ja der Moabbund ist. Er muß zuerst einmal genannt werden, ehe er dann vom älteren Horebbund unterschieden werden kann. In den 34 Belegen von מלבד scheint das Wort nur in den drei allerjüngsten (Esra 2,65; Neh 7,67; Dan 11,4) die geringergeschätzte Größe einzuführen. Oft ist es umgekehrt, in literarischer Nähe zu unserer Stelle z. B. in Dtn 4,35 und Jos 22,29. Da es sich in Dtn 28,69 um Riten handelt, vgl. besonders die 10 Belege in Num 29. Dort wird nichts abgewertet oder gar untergeordnet. Ich würde dort stets mit „zusätzlich zu“ übersetzen. Ottos Interpretation kann ich daher nicht teilen.

⁸⁴ Ich halte diesen ersten Schritt der nun folgenden Überlegung für unentbehrlich. Sonst käme man zu leicht auf den Gedanken, beim Horebbund von Dtn 28,69 handele es sich um das „Bundesbuch“ in Exodus 20–23.

⁸⁵ Vgl. vor allem Georg Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991).

halten, daß in Dtn 28,69 die Wendung כרת ברית für die Proklamation des Dekalogs vor Israel bewußt mit der Beschwörung der Tora in Moab parallelisiert wird. Was am Horeb bei der Proklamation des Dekalogs durch Gott geschah, ist im Sinne des Deuteronomiums auf jeden Fall eine ברית.

Dazu kommt, daß im Deuteronomium der Ausdruck כרת ברית für das Horebgeschehen sogar häufiger gebraucht wird⁸⁶ als für das Moabgeschehen.⁸⁷ Aber beim Dekalog fehlt andererseits jede positive Aussage über so etwas wie ein Schwurritual. Nach Deuteronomium 4 und 5 gab es inmitten der Theophaniephänomene *nur* eine göttliche Stimme. Von Israel selbst wird keine Aktivität berichtet. Das heißt nicht notwendig, daß sie ausgeschlossen wird. Immerhin wird sie nicht berichtet. Traditionsgeschichtlich wird man die Verbindung von Horebtheophanie und כרת ברית-Vorstellung wohl auch nicht zu früh ansetzen dürfen. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß schon festliegende Erzählungsgehalte nur sekundär als ברית interpretiert werden.

Immerhin sind im Deuteronomium zwei Requisiten vorhanden, die dem Dekalog unter dem Stichwort ברית zugeordnet werden: die „Tafeln“ der ברית und die „Lade“ der ברית. Auf den Tafeln wird der Dekalog niedergeschrieben, und in der Lade werden die Tafeln deponiert. Alles steht in einem Gesamtzusammenhang, der genau wie das, was in Moab mit der Tora geschah, als כרת ברית bezeichnet wird. In Moab war die Tora auf einem ספר niedergeschrieben worden, und auch der ספר der Tora war bei der Lade deponiert worden. Hier ist also eine Analogie durchgezogen, ob mit oder ohne den Beschwörungsakt, auf den das Wort ברית an sich hinzuweisen scheint. Die Abfassung eines Dokuments und dessen Aufbewahrung waren im alten Orient zwar keineswegs exklusive Elemente von Vertragsschluß und Treueid, und im Tempel wurden etwa auch Kudurrus aufgestellt. Aber es gab die beiden Elemente auch beim Treueid.⁸⁸

Darstellerisch meldet sich das erste Thema sofort nach dem Dekalogzitat in Dtn 5,22: Gott schreibt den Dekalog auf die Tafeln. Die Deposition der Tafeln, zunächst verzögert durch Israels Sünde, erfolgt dann in 10,5. Zumindest an Tafeln und Lade macht das Deuteronomium also deutlich, daß seine Rede von der ברית am Horeb auch beim Dekalog nicht nur eine theologische Deutekategorie sein soll. Der Bundeschluß am Horeb ist ein Handlungszusammenhang, aus dem zumindest mehrere signifikative Akte und Objekte genannt werden, auch wenn für uns die Frage, ob und in welchem Sinne ein konkret vollzogener Verpflichtungsakt Israels mitzudenken sei, offen bleibt. Insofern bleibt auch offen, ob für den Dekalog noch jene Analogie zu internationalen Verträgen und Treueiden mitzudenken ist, die für die Beschwörung der deuteronomischen Tora gilt. Doch kann für beide Sachverhalte offenbar das eine Wort ברית benutzt werden.

(19) Diese ברית vom Horeb liegt am Deuteronomiums-Tag nun allerdings 38 Jahre zurück. Nach der Fabel des Pentateuch ist ihr eigentlicher narrativer Ort

⁸⁶ Dtn 4,23; 5,2,3; 9,9; 28,69; vielleicht auch 31,16.

⁸⁷ Dtn 28,69; 29,13; vielleicht 31,16.

⁸⁸ Was die Deposition von Dokumenten angeht, muß wohl nicht notwendig an Deposition in einem Heiligtum gedacht werden. Jackson, *Semiotics*, 128f, sieht bei den כרת ברית direkt eine Analogie zu privaten Vertragsurkunden und Schuldverschreibungen. Doch im deuteronomischen Kontext ist vor allem auch wegen des Wortes ברית eher an die Tafeln zu denken, auf denen internationale Verträge und Treueide niedergelegt wurden.

unter den Geschehnissen, die im Buch Exodus erzählt werden. Deshalb begegnen wir ihr schon dort ein erstes Mal, also weit vor dem Deuteronomium. Im Exodus spricht der Bucherzähler, während wir es im Deuteronomium mit zwei Mose-Rückblicken zu tun haben. Im Exodus ist der *ברית*-Charakter der Dekalogsproklamation noch schwerer zu identifizieren als im Deuteronomium. Die einzige Reaktion des Volkes auf den Dekalog ist die Furcht vor einer Fortsetzung dieser Gottesbegegnung, und es könnte sogar sein, daß der Text insinuiert, das Volk habe den Dekalog nicht einmal als Text wahrgenommen.⁸⁹

Dennoch handelt es sich auch nach dem Buch Exodus um eine *ברית*. In Ex 24,12 ist von Steintafeln die Rede, die Gott beschrieben habe und die er Mose aushändigen wolle.⁹⁰ Ihre Geschichte läßt sich dann über Ex 31,18, 32,15f, 32,19, 34,1, 34,4, 34,28f⁹¹ und 40,20f bis zur Deposition der Tafeln in der Lade und deren Unterbringung in der Wohnstätte verfolgen.⁹² Das Wort *ברית* fällt in dieser ganzen Kette von Stellen nur ein einziges Mal, und zwar erst in Ex 34,28b. Doch in diesem entscheidenden Halbvers steht es.⁹³ Was außerdem wichtig ist: Genau wie im Deuteronomium kommt das Dekalog-*ברית*-Geschehen erst nach der Sünde Israels mit dem goldenen Kalb zum Abschluß. Es überwölbt die ganze Geschichte von Israels Sünde, nicht anders als im Deuteronomium.⁹⁴

(20) Doch bevor diese *ברית* überhaupt ganz zustande gekommen ist, haben zwei andere eidliche Verpflichtungen stattgefunden. Beide sind entschieden auffälliger als *ברית* gekennzeichnet.

Das Buch Exodus erzählt die erste in Ex 20,18–24,8, unmittelbar nach dem Zitat des Dekalogs. Es handelt sich irgendwie um eine Fortsetzung der Dekalogproklamation. Am Anfang steht – wie in Dtn 5,22ff – der Schrecken des Volkes und die Bitte, Mose möge Gottes Worte allein entgegennehmen. Dann gehen die beiden Erzählungen aber in ihrer Fabel auseinander. Im Exodus läßt Mose das Volk in der Ferne stehen und nähert sich allein dem Dunkel der Gottesgegenwart. Dort empfängt er *sogleich* ein ganzes Gesetzeskorpus, wir nennen es heute das „Bundesbuch“.⁹⁵ Der Bucherzähler zitiert es uns Lesern vollständig. Mose referiert es dann in Exodus 24 dem Volk, das Volk stimmt zu, Mose schreibt den

⁸⁹ Christoph Dohmen, „Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34,“ *Der Neue Bund im Alten: Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (Hg. v. Erich Zenger; QD 146; Freiburg i. B.: Herder, 1993) 51-83, weist darauf hin, daß nach Ex 20,18 das Volk nur die Theophanie „gesehen“ hat und daß das Bundesbuch dann mit der Feststellung beginnt, Israel habe „gesehen“, daß Gott vom Himmel her gesprochen habe.

⁹⁰ Zu diesem Vers vgl. oben Anm. 52.

⁹¹ Zum Subjekt in Ex 34,28b vgl. unten Anm. 99.

⁹² Durch das Wort *עֲרַת*, das in 31,18; 32,15 und 34,29 zur Kennzeichnung der Tafeln dient, tritt eine weitere umfangliche Belegkette hinzu, in der von der „Lade der *עֲרַת*“ die Rede ist.

⁹³ Falls man Ex 31,12-17 mit dem Dekalog verbinden will, wäre in 31,16 noch ein zweiter, sehr indirekter Beleg des Wortes vorhanden.

⁹⁴ Ich würde jetzt, zumindest im Blick auf den Dekalog, nicht mehr formulieren, die „Handlungsfigur, die den definitiven Text prägt,“ sei „die einer Bundeserneuerung“. So Norbert Lohfink, „Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?,“ *ZAR* 4 (1998) 100-125, 106.

⁹⁵ Der Dekalog darf auf keinen Fall zu dem in Ex 24,3-8 vorausgesetzten Gesetzbuch geschlagen oder als einziger Bundestext für den Bundeschluß von Ex 24,3-8 betrachtet werden. Vgl. Dohmen, *Sinaibund*, 56-58.

Text nieder, und am nächsten Tag folgt die liturgische Verpflichtung auf den Text. Der Bucherzähler beschreibt sie. Das Wort ברית gebraucht er dabei in zwei Wortverbindungen: in ספר הברית und in כרת יהוה אשר כרת דם־ברית אשר כרת יהוה על כל־הדברים האלה (24,7 und 8).

Das entspricht der Grundstruktur nach dem, was im Deuteronomium vor sich geht. Auf Fabelebene handelt es sich jedoch, vom gemeinsamen Ausgangspunkt der beiden Handlungsreihen abgesehen, um verschiedene Vorgänge. Die ברית von Exodus 24 wurde am Gottesberg selbst, einen Tag nach der Proklamation des Dekalogs, geschlossen, die ברית des Buches Deuteronomium Jahrzehnte später in Moab. Und es gibt nicht nur den Zeitabstand. Die beschworenen Texte sind nicht identisch. Die Verpflichtung Israels auf das Deuteronomium ist eine Art Neuauflage der einstigen Verpflichtung auf das Bundesbuch, aber in Verbindung mit einem anderen Text, mögen zwischen den Texten auch Beziehungen bestehen.

(21) Zu einem weiteren, unabhängig in sich stehenden Bundesschluß kommt es nach der Sünde Israels mit dem goldenen Kalb. Zeitlich nach ihr wird nicht nur die Dekalog-ברית erst definitiv konstituiert, sondern nach den Verhandlungen Moses mit Gott in Exodus 33 und am Anfang von Exodus 34 wird in Exodus 34 außerdem eine weitere ברית geschlossen.⁹⁶ Wir erfahren in 34,10-26 den genauen Text. Sofort anschließend in 34,27 gibt Gott seine Beitrittserklärung zu der ברית ab, wobei er Mose die schriftliche Aufzeichnung der ברית Worte befiehlt. Alles geschieht auf dem Berg, und dort befinden sich nur Gott und Mose. Nach dem Abstieg Moses vom Berg (34,29) kommt der Bucherzähler auf diese ברית nicht mehr ausdrücklich zurück. Zwar ist die Mitteilung darüber an das Volk in 34,32b eingeschlossen, aber Riten der Akzeptanz der ברית durch Israel muß sich der Leser frei ausmalen.⁹⁷ Oder aber der Eintritt Israels in diesen Bund fällt auf der Handlungsebene zusammen mit der Annahme und Deponierung der Tafeln der Dekalog-ברית durch Mose, wovon im Grunde im ganzen Rest des Buches Exodus gehandelt wird.⁹⁸ Die Tafeln hatte Gott auf jeden Fall in 34,28b beschrieben.⁹⁹ Die zweite Möglichkeit scheint mir unwahrscheinlicher.

Die ברית von Exodus 34 beruht auf einem Text, in dessen Hauptbestand man ein Summarium des Bundesbuches sehen kann.¹⁰⁰ Vgl. 34,17 mit 20,23 (der Er-

⁹⁶ Ex 34,10 mag diachron auf eine andere Stufe als 34,27 gehören – jetzt sprechen innerhalb des einen durchlaufenden Textzusammenhangs beide Verse vom gleichen Bundesschluß.

⁹⁷ Einen Hinweis darauf, wie er es sich ausmalen könnte, geben die Wortanklänge in 34,27 an 24,3-8. Da im alttestamentlichen Erzählstil Ausführungserzählungen durchaus fehlen können, glaube ich nicht, daß man aus der Nichterzählung einer Annahme des „Bundes“ durch das Volk schließen darf, der Bund sei dem Volk „aufokroyiert“ worden. So Walter Groß, *Zukunft für Israel: Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998) 26.

⁹⁸ Das ganze Heiligtum, das errichtet wird, ist eigentlich nur eine gewaltige Umhüllung dieser Tafeln. Gerade hier wird deutlich, daß der Dekalog im Pentateuch nicht nur der grundlegende Rechtstext ist, sondern entschieden mehr. Er ist das Sakrament der Gegenwart Gottes in Israel, fast schon irgendwie und dann natürlich doch wieder nicht den Götterstatuen anderer Völker vergleichbar.

⁹⁹ Hier ist Subjektwechsel anzunehmen. Sonst würde der jetzige Text an mindestens zwei Punkten unverständlich, in Ex 34,1 und 34,27.

¹⁰⁰ Vgl. zum folgenden Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin: de Gruyter, 1990) 69f, der selbst von einer diachronen Fragestellung geleitet ist.

öffnung des Bundesbuches) und 34,21-24 mit 23,12.16-19 (dem Schluß des Gesetzesteiles des Bundesbuches). Ferner 34,11-16 mit 23,20-33 (dem „Anhang“ des Bundesbuches).¹⁰¹ Dieser בריית-Text ist so etwas wie eine zweite, überarbeitete Fassung des Bundesbuchs, die dem Pentateuchleser jedoch nur in geraffter Form mitgeteilt wird. Wichtig scheint nach der kultischen Sünde von Exodus 32 die explizite Wiederaufnahme grundlegender Kultordnungen zu sein. Neu ist, daß nicht mehr ein „Engel“ Israel vorausziehen wird. JHWH selbst wird vielmehr angesichts des Volkes die Wunder der Landnahme wirken (34,10). Neu ist außerdem, daß die בריית zwischen drei Partnern geschlossen wird: Mose hat eine feste Position darin (34,27). Die beiden neuen Elemente beenden die Probleme, um die es in Kapitel 32 und 33 zwischen Mose und JHWH gegangen war und die Mose in 34,9 knapp zusammengefaßt hatte.¹⁰²

Auf jeden Fall scheint diese בריית auf die Ebene der Verteidigung Israels auf Gesetze zu gehören, ähnlich wie das Bundesbuch und später der Moabbund, und nicht auf die Ebene des allem vorausliegenden und alles überwölbenden Dekalogs. Dafür spricht vor allem, daß die Dekalog-בריית ja erst im letzten Kapitel des Buches Exodus in ihrer Handlungsstruktur voll abgeschlossen ist. Neben dem Text auf den Tafeln besitzt Israel am Ende des Buches Exodus also schon zwei weitere schriftliche בריית-Dokumente, die allerdings eng zusammengehören und, da das zweite eine verbesserte Auflage des ersten ist, für rechtshermeneutische Fragen als ein einziges betrachtet werden können.¹⁰³

(22) Weitere בריית-Verpflichtungen über vorher von Gott erlassenen Gesetzen gibt es dann bis zum Deuteronomium nicht mehr.

Das sogenannte *Heiligkeitsgesetz* (Levitikus 17–26)¹⁰⁴ erinnert in einigen Elementen zwar an die anderen בריית-Texte des Pentateuch. Ich denke an den literarischen Bau von Levitikus 26, der grob dem von Deuteronomium 28 ähnelt (wenn es sich auch im ganzen eher um in Schritten vorangehende Segensversprechen und Strafandrohungen mit sich am Ende wieder ergebender Segensgeschichte handelt), an die im Kolophon 26,46 verwendete Terminologie¹⁰⁵ und

¹⁰¹ Dazu ist 34,27 in der Formulierung auf 24,3-8 bezogen.

¹⁰² Die Engel-Thematik ist sehr schwierig. Das Bundesbuch endete mit der Verheißung des vor Israel herziehenden „Engels“. Wieso muß Mose die erneute Engelzusage in Ex 32,34; 33,2 als etwas Negatives empfinden, wenn vorher auch nicht mehr verheißen war? Offenbar sind die Anweisungen zur Konstruktion des Heiligtums 25–31 als eine weitergehende Verheißung des Mitseins Gottes selbst zu verstehen, und sie werden jetzt nach 33,3 „Ich selbst ziehe nicht in deiner Mitte hinauf“ nicht erneuert. Damit könnte auch das Heiligtum nicht mehr gebaut werden. Erst die weiteren Geschehnisse von Exodus 33–34 machen das wieder möglich. – Eine ausführliche Analyse der Problematik der „gespaltenen Koordination“ in Ex 34,27 findet sich bei Andreas Michel, „Gesplante Koordination in biblisch-hebräischen Verbalsätzen: Am Beispiel von Ex 34,27 / Ps 11,5 / Neh 10,36-37“, *Studien zur hebräischen Grammatik* (Hg. v. Andreas Wagner; OBO 156; Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997) 45-71, 51-59.

¹⁰³ Bei der Urkunde der בריית von Exodus 34 wissen wir nicht, ob es eine Tafel oder eine Schriftrolle war. Das Zweite ist aber wahrscheinlicher. Über den Aufbewahrungsort wird bei keinem der beiden Dokumente eine Aussage gemacht.

¹⁰⁴ Ich möchte, trotz aller nun folgenden Beobachtungen, nicht in Frage stellen, daß es auch eine Reihe von Fakten gibt, welche die Kapitel 17–26 miteinander verbinden und von der Umgebung abheben. Die Rede vom „Heiligkeitsgesetz“ behält also auch für den Endtext ihren Sinn, obwohl das Wort „Gesetz“ dann etwas mißlich ist.

¹⁰⁵ Vgl. oben S.13.

daran, daß das Heiligkeitsgesetz ebenso wie Bundesbuch und Deuteronomium mit einem Gesetz über die Opferstätte beginnt.¹⁰⁶

Aber literarisch gleicht es doch zu stark dem im Buch Levitikus vorangehenden Text.¹⁰⁷ Wir bleiben in einer Erzählung mit immer neuen Redeeinleitungen, und Mose erhält von Gott in den einzelnen Gottesreden auch wechselnde Adressatenangaben.¹⁰⁸ Der Bucherzähler präsentiert uns auf keinen Fall eine in sich geschlossene Rechtsurkunde. Von einer Vereidigung ist ebenfalls nirgends die Rede.¹⁰⁹ Vielleicht wollen die בְּרִית-*Spurenelemente* am Ende des Sinaiaufenthaltes andeuten, nun sei so viel neuer Gotteswille hinzugekommen, daß eigentlich eine neue zusammenfassende Einschwörung Israels fällig wäre. Doch sie wird nicht vorgenommen. Nur eine vage Erwartung entsteht – auf so etwas hin wie das, was dann das Buch Deuteronomium bringt.¹¹⁰

(23) In der Zwischenzeit hat jedenfalls, beginnend mit Exodus 25, eine Flut von Gottesmitteilungen stattgefunden. Sie füllt weithin die Bücher Exodus und Levitikus und überschwemmt auch noch das Buch Numeri. Mose empfängt alle diese Weisungen – auf dem Berg, am Fuß des Berges im Zelt, unterwegs in der Wüste im Zelt. Er gibt sie stets weiter, obwohl das selten ausdrücklich gesagt wird.¹¹¹

Bei diesen Gottesworten ist es außerordentlich schwierig, zwischen Anweisungen für aktuelles Handeln und auf Dauer bestimmten Weisungen zu unterscheiden – also zwischen „Befehlen“ einerseits, „Gesetzen“ andererseits. Diese

¹⁰⁶ Zur Bundestheologie des Heiligkeitsgesetzes vgl. vor allem Jan Joosten, „Covenant Theology in the Holiness Code,“ *ZAR* 4 (1998) 145-164.

¹⁰⁷ Ich spreche hier synchron vom Endtext. Ob es in dessen Vorgeschichte einmal ein selbständiges „Heiligkeitsgesetz“ (A. Klostermann) gegeben habe oder nicht, ist eine alte und auch heute noch nicht ausdiskutierte Frage, von der ich hier abstrahiere. Zu ihr vgl. den Überblick bei Hans Winfried Jüngling, „Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahr 1966,“ *Fabry / Jüngling (Hg.), Levitikus als Buch*, 1-45, 28-39.

¹⁰⁸ Zur Charakterisierung von Levitikus vgl. Jüngling, „Levitikus in der Forschung,“ 18-23; zur Zuordnung des Heiligkeitsgesetzes zu diesem Stil vgl. Jan Joosten, „L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: Le cas du ‚code de sainteté‘ (Lévitique 17-26),“ *La codification des lois dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997* (Hg. v. Edmond Lévy; Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, Université Marc Bloch de Strasbourg, 16; Strasbourg: De Boccard, 2000) 125-140. Er verwischt dabei aber am Ende vielleicht etwas zu sehr den Unterschied zu Bundesbuch und deuteronomischer Tora. Weitere Beobachtungen, die Levitikus 19-26 synchron als einen integrierenden Bestandteil des Gesamtbuches Levitikus erkennen lassen, finden sich bei Erich Zenger, „Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora / des Pentateuch: Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive,“ *Fabry / Jüngling (Hg.), Levitikus als Buch*, 47-83, 65-70.

¹⁰⁹ In keiner Weise scheint es mir aus Dtn 31,9.19.22.24 hervorzugehen, daß Mose mit der deuteronomischen Tora zugleich das „Heiligkeitsgesetz“ niedergeschrieben habe. So, wenn ich den Text recht verstehe, Otto, *Deuteronomium im Pentateuch*, 207 und 209.

¹¹⁰ Vgl. die von Steymans, „Verheißung und Drohung,“ 270f, entdeckte strategische Entsprechung zu Krankheitsnamen aus Lev 26,16 in Dtn 28,22 und 65 am Anfang und Ende von Fluch- und Drohteil.

¹¹¹ Es gibt umgreifende Aussagen in Ex 34,34; Lev 26,46; Num 36,13, und in deren Licht vielleicht auch schon Ex 25,22. Vgl. zur Sache Joosten, „Moïse“, dessen Kritik an früheren Ausführungen von mir ich dankbar akzeptiere. Warum die Priesterschrift, die sonst so gern Ausführungs- und Erfüllungsnotizen bringt, das in diesem Falle so selten tut, hat meines Wissens allerdings noch niemand erklären können.

Gattungen, falls man sie überhaupt unterscheiden kann, gehen ineinander über. Es kommt hinzu, daß die priesterschriftliche Schriftstellerei, die hier das Bild beherrscht, sowieso allem, was in der pentateuchischen Periode geschieht, Urzeitcharakter zuschreibt: Es ist Modellgeschehen für alle Zeiten.¹¹² Die Anweisungen für den Bau des Heiligtums in Exodus zum Beispiel bezwecken einmalige Handlungen, und nachher folgt der breite Ausführungsbericht. Aber zugleich stellt das einen zeitenübergreifenden Heiligtumsentwurf vor Augen.

Auf jeden Fall sind wir jetzt in dem Bereich von Gesetzen, dessen letzten Teil jener Numerikolophon zusammenfaßt, von dem meine Überlegungen ausgegangen sind. Gott steht im Mittelpunkt. Er erläßt immer neu Anordnungen und Gesetze, bis hin zu Gesetzesnovellen und Zusatzregelungen zu älteren Weisungen.¹¹³ Zwar ist keineswegs alles im Detail ins Deuteronomium aufgenommen, vor allem sind es nicht die vielen kultischen Einzelheiten, die eher das Kultpersonal am Heiligtum als das gesamte Volk interessieren. Aber wenn meine Deutung des deuteronomischen Selbstverständnisses auf Pentateuchebene richtig ist, verdichtet die deuteronomische Tora doch diese ganze Welt des zu Tage getretenen göttlichen Willens zusammen mit den Inhalten der sinaitischen Bundesdokumente in einen repräsentativen und literarisch geschlossenen Gesetzeskomplex hinein. Sie bereitet die ganze Vielfalt so auf, daß sie im Moabbund von Israel in einem einzigen Akt beschworen werden kann.¹¹⁴

(24) Die „Bundesdokumente“ der pentateuchischen Gesetzeswelt fließen nicht nur aufgrund der Fabelkonstruktion des Pentateuchs im Deuteronomium zusammen, sondern haben, wie zum Teil schon deutlich geworden ist, offensichtlich auch der Sache nach untereinander Querbeziehungen. Das Hauptgebot des Dekalogs ist in wechselnden Formulierungen für jeden dieser Texte das Hauptgebot. Der Bundestext von Exodus 34 hat im Bundesbuch ausführliche Paralleltex-te.¹¹⁵ Das Deuteronomium zitiert den Dekalog sogar, hat eine breite Hauptgebotsparänese,¹¹⁶ enthält alles Material aus Exodus 34,¹¹⁷ ist weithin Wiederaufnahme und Weiterführung des Bundesbuchs, angefangen mit dessen Altargesetz,¹¹⁸ und ordnet seinen Stoff dem Dekalog entsprechend¹¹⁹. Nicht nur in der

¹¹² Vgl. Norbert Lohfink, „Die Priesterschrift und die Geschichte,“ *Congress Volume Göttingen 1977* (Hg. v. Walther Zimmerli; VTS 29; Leiden: Brill, 1978) 189-225; Nachdruck: Ders., *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 213-253.

¹¹³ Vgl. die verschiedenen Festgesetzgebungen oder die von den Töchtern Zelofhads erwirkten Gesetzesnovellen.

¹¹⁴ Bekanntlich findet sich der pluralische Doppelausdruck *וּמִשְׁפָּטֵי הַקִּיָּם* vor dem Deuteronomium nur im Kolophon von Lev 26,46. Er verweist dort anaphorisch auf das Heiligtumsgesetz oder sogar noch mehr davorstehende Gesetze. Sollte er zugleich auch eine kaphorische Funktion haben und die deuteronomische Terminologie deshalb einführen, um zu sagen, daß alles gemeinte Gesetzesmaterial sich in den *וּמִשְׁפָּטֵי הַקִּיָּם* des Deuteronomiums dann wiederfinde, wenn auch in anderer Gestalt?

¹¹⁵ Vgl. oben S.35.

¹¹⁶ Vgl. vor allem Lohfink, *Hauptgebot*.

¹¹⁷ Vgl. den Überblick bei Norbert Lohfink, „Zur deuteronomischen Zentralisationsformel,“ *Bib.* 65 (1984) 297-328, 324f; Nachdruck: Ders., *Studien II*, 147-177.

¹¹⁸ Vgl. Anm. 117, dazu jetzt vor allem Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York: Oxford University, 1997) und Eckart Otto, *Das*

narrativen Abfolge, sondern auch inhaltlich ist es unter den Bundestexten des Pentateuchs so etwas wie ein „Endprodukt“. Das verbindet sich mit seinem Anspruch, die Gesamtheit des göttlichen Willens in einem Schwurtext zusammenzufassen.

(25) Schließlich eine juristisch höchst belangvolle Frage: Wie verhält es sich mit Geltungsbereich und Geltungsdauer der einzelnen Rechtsmaterialien?

Der Dekalog richtet sich an eine nicht territorial, sondern personal umschriebene Größe: Israel. Er nennt keinerlei Geltungseinschränkung in Raum und Zeit.

Anders die drei anderen „Bundestexte“. Sie sind alle drei sehr deutlich auf das in sein verheißenes Land eingezogene Israel zugeschnitten. Im Bundesbuch zeigt das vor allem der Anhang, in Exodus 34 der Anfang. Im Deuteronomium ist nach den Teilen, die den Dekalog und dessen Hauptgebot behandeln (Deuteronomium 5–11) und die offenbar überall und immer gelten, in der Überschrift von 12,1 den eigentlichen Gesetzen deutlich eine Geltung nur im verheißenen Land und nur, solange Israel in diesem Lande lebt, zugeschrieben. Hier gibt es also auch einen möglichen Endpunkt der Geltungszeit.¹²⁰

Bei den von Gott erlassenen Gesetzen zwischen Exodus und Numeri ist das Bild unterschiedlich, und man muß in einzelnen zusehen. Stets geht es um Israel. Es gibt bisweilen Gesetze, die ausdrücklich dem Land zugeordnet sind, vor allem durch sogenannte „historisierende Gebotseinleitungen“, und es gibt Gesetze, die in Ewigkeit gelten sollen – als (חקה עולם לדררתיכם).¹²¹

Nicht mit den Texten vereinbar scheint es mir zu sein, wenn Exegeten aus der narrativen Situation, in der die einzelnen Gesetzesmaterialien Israel in der Pentateucherzählung mitgeteilt werden, mithilfe eines Analogieschlusses eine angeblich anvisierte Epoche der Geschichte Israels ermitteln, die dann allein Geltungsbereich und Geltungszeit der jeweiligen Gesetze ausmachen soll.¹²²

Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284; Berlin: de Gruyter, 1999) 217-364.

¹¹⁹ Vgl. oben Anm. 85.

¹²⁰ Hierzu Lohfink, *huqûm ûmišpâim*; Ders., „Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze.“ *Die Väter Israels: Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag* (Hg. v. Manfred Görg; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989) 183-210; Nachdruck: Lohfink, *Studien II*, 257-285.

¹²¹ Gesetze, die sich im Wortlaut auf das „Lager“ in der Wüste beziehen (vgl. etwa Lev 17,3-4), dürften paradigmatisch für die Situation im Lande gemeint sein. Zum Heiligkeitsgesetz vgl. vor allem Joosten, „Imbrication,“ 134-137.

¹²² Solche Analogieschlüsse können für Vorstufen- und Quellendatierungen sinnvoll sein, auch wenn man dann sehr im Vagen fischt. Zur Ermittlung der Intention des bewußt synchron gelesenen Textes verwendet sie jedoch Jean-Louis Ska, „La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole“ (Es 32,16): Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del Pentateuco,“ *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia: XXXV Settimana Biblica Nazionale* (Hg. v. Ermenegildo Manicardi / Antonio Pitta; Ricerche Storico-Bibliche, 12; Bologna: Dehoniane, 2000) 7-23, 15-18. Bei seinen Situationsanalogisierungen setzt er sich dabei oft über Aussagen des Textes selbst hinweg. Daraus, daß Israel in Exodus 12 noch nicht in seinem Land ist, folgt nicht, daß die dortige Pesach-Gesetzgebung für die nachexilische Diaspora gedacht ist – vgl. als textliche Gegeninstanz Ex 12,25. Daraus, daß Lev 23,4-8 in der Wüste erlassen wird, folgt nicht, daß es nur dort galt – vgl. sofort 23,10. Daraus, daß die Gesetze des Levitikus Israel um das Heiligtum herum gruppieren, folgt nicht, daß sie nur im Israel des 2. Tempels gelten sollen –

(26) Die Frage, ob weiterlaufende Geltung pentateuchischer Gesetze nach einem drohenden Exil und der folgenden Heimkehr ins Auge gefaßt wird, kann höchstens an Lev 26,44f am Schlusse des Heiligkeitsgesetzes und an Dtn 30,1-14, die deuteronomische Heimkehrverheißung, gestellt werden.

Lev 26,44f erwähnt allerdings gar keine Heimkehr. Der Text spricht nur vom Bund, an den Gott sich wieder erinnert. Dabei geht er auch nicht auf Gesetze ein. Man möchte folgern, daß die alten Gesetze neu gelten, speziell auch jene, die als immergeltend gekennzeichnet waren. Aber ist es ausschließbar, daß auch an neue gedacht sein könnte? Der Text schweigt sich aus.¹²³ Vom inhaltlichen Duktus von Levitikus 26 her ist wohl vor allem das Thema „Sabbat“ im Blick. Ihm ist alles andere untergeordnet.¹²⁴

Anders ist es im Deuteronomium. Das entscheidende JHWH-Handeln bei der Wende im Exil wird in Dtn 30,6 formuliert: Beschneidung des Herzens Israels. Nach einem Blick auf das, was mit den Feinden Israels geschieht (30,7), schildert Mose in immer weiter zurückgreifenden Begründungssätzen, was sich an Israel dann ändert.¹²⁵ Schon in 30,8 sagt er, Israel werde alle מצוות JHWHs verwirklichen, אשר אנכי מצוה היום. Die Aussage kehrt noch eindeutiger wieder in 30,10: לשמר מצותי וחקותי הכתובה בספר התורה הזה. Mose sagt nicht, von der Wende im Exil an werde Israel neu verpflichtet sein, die deuteronomischen Gesetze zu beobachten. Er sagt, Israel werde sie beobachten, und damit ist die Fortdauer ihrer Geltung im Land, in das Israel heimgekehrt ist, wie selbstverständlich vorausgesetzt. Nur hier im ganzen Pentateuch wird so etwas gesagt. Aber die Aussage steht an prominentem Ort. Sie bezieht sich direkt al-

vgl. etwa Lev 14,34f; 19,23; 23,10; 25,2. Daraus, daß Israel in Numeri unterwegs ist, folgt nicht, daß die dortigen Gesetze nur für das nachexilische Israel gelten, das ein „popolo in marcia“ sei – vgl. Num 15,2; 27,3; 33,50-56; 34-35; 36,6. Ich muß in all diesen Fällen ein „nur“ unterstellen, denn Ska will ja synchron auf narrativer Ebene die scheinbaren Widersprüche zwischen den verschiedenen Gesetzen aufheben. Er hebt sie auf, indem er sie verschiedenen Epochen und Situationen zuordnet. Nicht klar ist mir, was er mit der Bemerkung insinuiert will, wenn das Heiligtum errichtet werde, gehöre das Bundesbuch schon der Vergangenheit an. Denkt er daran, daß der Text von Exodus 34 eine Art Neufassung des Bundesbuchs sein will? Dem könnte ich zustimmen.

¹²³ Groß, *Zukunft*, 102: „Wie die Lebensweise Israels, nachdem YHWH seiner Väter-Berit gedacht haben wird, sein wird, bleibt undeutlich.“

¹²⁴ So mit guten Beobachtungen Steymans, Verheißung und Drohung, 293f und 298-301.

¹²⁵ Zum Verständnis dieser Verse verweise ich vor allem auf Lohfink, *Neuer Bund*, 120-122. Dort auch weitere Literaturangaben. Für das ׀ in Dtn 30,10a hat Walter Groß, „Satzfolge, Satzteilfolge und Satzart als Kriterien der Subkategorisierung hebräischer Konjunktionalsätze, am Beispiel der ׀-Sätze untersucht“, *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Hg. v. Walter Groß / Hubert Irsigler / Theodor Seidl; St. Ottilien: Eos, 1991) 97-117, 111, Anm. 104, keineswegs, wie Otto, *Deuteronomium im Pentateuch*, 153, Anm. 179, schreibt, „aufgezeigt“, daß „der ׀-Satz in 30,10 konditional und nicht kausal zu verstehen ist.“ Groß hat nur für das exklusiv deuteronomische Phänomen des nachgestellten konditionalen ׀-Satzes alle üblicherweise dafür angeführten Stellen aufgelistet (darunter natürlich auch Dtn 30,10a), ohne bei einer einzigen auch nur eine einzige eigene Begründung zu geben. Von „Aufweis“ ist also keine Rede. Das war an dieser Stelle auch gar nicht seine Absicht, wie er mir freundlicherweise auf Nachfrage bestätigt hat. Es war eine Belegliste, die die übliche Interpretation der in ihr genannten Stellen voraussetzte. Neuerkenntnisse über einzelne Stellen einer solchen Liste sind stets möglich.

lein auf die deuteronomische Tora. Diese wird nach der Heimkehr gelten und verwirklicht werden.

(27) Es ist hier vielleicht sinnvoll, zusammenfassend das Gesamtbild zu skizzieren, das sich für den Bereich Exodus – Numeri ergeben hat. Grundsätzlich kommt alles Recht von Gott, ob der Bucherzähler es nun in der Form von Gottesrede oder von Moserede zitiert – denn was Mose weitergibt, hat er von Gott empfangen. In dem Sinne gibt es also keine Unterscheidung von Gottes- und Mosegesetzen bezüglich ihrer Dignität. Die im Deuteronomium von Mose vorgetragene Gesetze sind wirkliche Gesetze, keineswegs schriftgelehrte Kommentare zu früheren Gesetzen. Es gibt keine Gesetze, die Gott nicht über Mose weitergäbe. Nur beim Dekalog zeigen sich in dieser Hinsicht Unklarheiten. Zu Gottes Gesetzeserlaß und Moses Gesetzesvermittlung treten in bestimmten Fällen aber noch weitere Elemente. Bestimmte Gesetzeskomplexe werden von Israel durch ברית feierlich akzeptiert. Entscheidende Elemente sind Schwur, Niederschrift und Deponierung. Es handelt sich um das „Bundesbuch“, den Text aus Exodus 34 und die deuteronomische Tora. Sie sind auf verschiedene Weise inhaltlich so aufeinander bezogen, daß jede nachfolgende Urkunde als eine weiterentwickelte Fassung der vorangehenden Urkunde(n) betrachtet werden kann. Es scheint, daß diese Urkunden die gesamte pentateuchische Gesetzgebung Gottes zusammenfassen sollen, auch wenn sie nicht alles, was vorher vom Bucherzähler als Gotteswort zitiert worden ist, explizit enthalten.¹²⁶ Eine besondere, allem anderen vorgeordnete Rolle hat der Dekalog. Auch über ihm wird eine ברית geschlossen, wobei jedoch nur die Niederschrift auf Tafeln und deren Deposition narrativ hervortreten. Im Buch Exodus kommt die ברית-Schließung beim Dekalog erst an ihr Ziel, wenn die ברית-Aktionen mit Bundesbuch und mit dem Text aus Exodus 34 schon abgeschlossen sind. Er überdacht sie gewissermaßen. Das ist nicht so beim Deuteronomium. Doch es ist auf andere Weise streng auf den Dekalog bezogen.

7. Abschluß: Vorgaben für jede Rechtshermeneutik

(28) Es geht jetzt zum Abschluß dieser Ausführungen in keiner Weise darum, eine eigentliche Rechtshermeneutik des Pentateuch zu entwerfen. Ich kann nur einige Eckpunkte definieren, die sich aus den bisherigen Beobachtungen ergeben und die gewissermaßen das Terrain für sachgemäße Gestalten von Rechtshermeneutik abstecken. Sie sind verschieden je nach der Funktion, die man gesellschaftlich dem Pentateuch zuschreibt. Ich unterscheide, stark vereinfachend und nur im Blick auf die ersten Anfänge der Pentateuchnachgeschichte, deren zwei.

Da ist zunächst die Möglichkeit, daß man dem Pentateuch nur jene Funktion zuschreibt, die er selbst als die seine zu erkennen gibt. In diesem Fall kann man

¹²⁶ Die entschieden weiter gehende These von Eckart Otto, *Gottes Recht als Menschenrecht: Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium* (BZAR 2; Wiesbaden: Harrassowitz, 2002) 90, der „ספר (התורה) in Dtn 28,58.61; 29,19.20.26; 30,10“ meine direkt das „von Mose verschriftete Bundesbuch“ aus Exodus 20–23, bereitet mir Schwierigkeiten. Wo wird das Bundesbuch sonst als ספר התורה bezeichnet? Was soll dann das überall stehende Demonstrativpronomen? Wo finden sich im Bundesbuch die Flüche oder Fluchlisten, von denen in vier dieser Stellen die Rede ist?

somit von der Gattung her negativ sagen: Der Pentateuch als ganzer präsentiert sich nicht als rhetorische Vermittlung von Recht¹²⁷ an seine Leser, und erst recht nicht als Rechtskodifizierung.¹²⁸ Als ganzer ist er kein rechtsstiftender Sprechakt. Er ist eine Erzählung. Die Gestaltung als Erzählung ist auch keine Verkleidung einer Absicht, die sofort auf Rechtskodifizierung ginge.¹²⁹

Innerhalb des Gesamtwerks hat das Erzählen vom Recht die gleiche Funktion wie das sonstige Erzählen. In neuerer Terminologie¹³⁰ kann man sagen: Der Pentateuch wurde in kritischer Stunde Israels geschaffen, um Israels „kulturelles Gedächtnis“ vor dem Untergang zu bewahren. Um es zu erhalten, wurden vorhandene „kulturelle“ Texte literarisch vereinigt und dabei innovativ umgestaltet. Es ging um die im Exil und in der frühen nachexilischen Zeit höchst gefährdete Identität Israels. Denn andere Formen des kulturellen Gedächtnisses, etwa eine rituell regelmäßig reaktualisierte mündliche Tradition, waren mit dem Untergang des Kults und der wandernden Bardengilden, die es vorher gegeben haben dürfte, vermutlich inexistent geworden.

Der erste Zweck der Komposition dieses Riesenwerks aus älteren, weithin ebenfalls schon schriftlich tradierten Texten dürfte die archivarische Rettung der

¹²⁷ Bei dieser Formulierung denke ich an die Charakterisierung des Pentateuch durch Watts, *Reading Law*. Er sieht ein Gesamtgebilde vor sich, das aus drei Elementen besteht: story – list – sanction. Unter „list“ fallen vor allem auch die Gesetze. Um deren öffentliche Vermittlung geht es nach Watts entscheidend. Nun findet sich diese Abfolge im Pentateuch in der Tat häufig und auf verschiedenen Ebenen. Aber den Gesamtpentateuch auf diese Formel zu bringen scheint mir Übersystematisierung. Das Deuteronomium läßt sich nicht auf „sanction“ reduzieren, und der Pentateuch beginnt erzählend und endet erzählend. Die Erzählung ist die umgreifende und alles andere integrierende Gattung.

¹²⁸ Selbst die bald eintretende Benennung als „Tora“ dürfte das nicht einfach gemeint haben.

¹²⁹ Hier kollidiere ich mit der These, der Pentateuch sei in persischer Zeit aus verschiedenen und divergenten älteren Traditionen, die auch Rechtskomplexe umschlossen, zusammengestellt oder nacheinander von verschiedenen Interessengruppen ohne durchgehende inhaltliche Vereinheitlichung überarbeitet worden, um für den Bereich von Jehud eine „Reichsautorisation“ als großkönigliches Reichsrecht zu erlangen. Man müßte erwarten, daß ein solcher Zweck sich an einem so großen Werk auch irgendwo verrät. Zur „Reichsautorisation“ vgl. zuletzt den Sammelband *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Hg. v. James W. Watts; Symposium Series, 17; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001). Dort die ältere Literatur. Die Diskussion wurde eröffnet durch Peter Frei, „Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich“, Peter Frei und Klaus Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 7-43. Doch die These hat ihre Probleme. Zunächst einmal bestehen Zweifel an der Praxis einer persischen „Reichsautorisation“ selbst. Darüber hinaus fehlen im Pentateuch alle Spuren einer hoheitlichen Aneignung des dort vorhandenen Rechts durch die persische Regierung. Umfang und narrative Gesamtgestalt des Pentateuch sprechen dagegen. Vermutlich wäre der Pentateuch dann auch aramäisch, nicht hebräisch geschrieben. Man kann höchstens über die Frage diskutieren, ob ein schon vorhandener und ursprünglich in anderer Absicht komponierter Pentateuch im Blick auf seinen Rechtsbestand sekundär durch ein von ihm verschiedenes und uns nicht mehr erhaltenes Dokument als Reichsrecht deklariert worden wäre (Esra 7,12-26, falls authentisch, setzt dann höchstens eine solche Deklaration voraus – der Text selbst dürfte kaum als eine solche Deklaration gemeint sein). Aber auch unter dieser (nicht beweisbaren) Supposition wäre zunächst nach der ursprünglichen Funktion des Werkes zu fragen.

¹³⁰ Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Beck'sche Reihe 1375; München: Beck, 2000).

Tradition gewesen sein, vielleicht sogar zunächst nur in einem einzigen Exemplar.¹³¹ Zumindest im höchst beschränkten Kreis der Träger der Schriftkultur war damit nicht nur der physische Besitz, sondern auch Auswendiglernen und gelegentliche Herstellung neuer Kopien eines solchen Grundtextes gesichert. Bald oder auch sofort von Beginn an wird ein Weiteres hinzugekommen sein, auf das zumindest eines der verarbeiteten Vorstadien, das Deuteronomium, schon explizit hingeeordnet war: der rituell geordnete periodische öffentliche Vortrag.¹³² So sicherte sich das entstehende Judentum, wissenssoziologisch gesprochen, durch den Pentateuch die Fortdauer seiner „symbolischen Sinnwelt“. Sie war, kontrapräsentisch, eine Gegenwelt zur politischen, gesellschaftlichen und familiären Alltagswirklichkeit. Diese Funktion ist dem Pentateuch auch immer geblieben – massiv im synagogalen Gottesdienst, leider nur noch spurenhaf im sporadischen und selektiven liturgischen Gebrauch des Pentateuchs bei den Christen.¹³³

Es mußte durchaus nicht so gewesen sein, daß – um nun wieder zum Recht zu kommen – das tatsächlich geltende und praktizierte Recht den im Pentateuch entworfenen und sich zum Teil widersprechenden Rechtswelten in allem entsprach.¹³⁴ Die pentateuchische Gegenwelt mag bisweilen Strahlen in das Gewohnheitsrecht und in die forensische Praxis geworfen und zu ihrer Umprägung beigetragen haben. Prophetenbücher und andere Schriften mögen manchmal in Anspielung auf Rechtsaussagen des Pentateuchs neue Problemlösungen formuliert haben, und die Rechtspraxis hat möglicherweise diese Lösungen aufgenommen.¹³⁵ Aber der Sinn des Rechts im Pentateuch war es nicht, so etwas wie

¹³¹ Zu den folgenden Überlegungen vgl. aus jüngerer Zeit Jackson, *Semiotics*, 129-141. Er unterscheidet „archival uses“, „didactic uses“ und „ritual uses“. Ferner Jean-Louis Ska, „‘Persian Imperial Autorization’: Some Question Marks“, Watts (Hg.), *Persia and Torah*, 161-182, 170-179.

¹³² Hierzu vgl. jetzt vor allem Watts, *Reading Law*.

¹³³ Für das orthodoxe Judentum kann man sich vielleicht fragen, ob die hochentwickelte halachische Lernkultur nicht weithin sogar in diese Funktion zurückgekehrt ist, obwohl sie geradezu penetrant nur daran interessiert zu sein scheint, Rechtsfragen zu klären.

¹³⁴ Nichtentsprechung von schriftlichen Rechtssammlungen und alltäglicher Rechtspraxis hat im Alten Orient Tradition. Seit Jahrzehnten gibt es unter den altorientalischen Rechtshistorikern eine Diskussion, welchen Gebrauch man eigentlich von den mesopotamischen Gesetzessammlungen gemacht habe. Da wir auch viele Zeugnisse aus der Rechtspraxis besitzen, ist eines klar: Die mesopotamischen Gesetzessammlungen enthielten nicht ein präskriptives Recht, nach dem sich die Rechtspraxis gerichtet hätte. Die Meinungen über ihre Funktion spannen sich heute von Rechtssammlungen für den Schulbetrieb bis zu königlichen Propagandatekten. Vgl. zuletzt Eckart Otto, „Kodifizierung und Kanonisierung von Rechtssätzen in keilschriftlichen und biblischen Rechtssammlungen“, Lévy (Hg.), *Codification des lois*, 77-124; Norbert Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg i. B.: Herder, 1999) 65-67. Eine interessante Monographie ist in diesem Zusammenhang noch Anne Fitzpatrick-McKinley, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law* (JSOT.SS 287; Sheffield: Academic, 1999). Auf breiter historischer Basis werden Belege für selbständige Entwicklung von „Rechtstexten“ in Schreibermilieu, unabhängig vom realen Rechtswesen, gesammelt, und es wird erst auf sekundäre Entwicklung zu faktisch geltendem Recht geschlossen. Die Schwäche dieser Arbeit besteht darin, daß sie für die Bibel den Kontakt mit den konkreten Texten verloren hat. Der Pentateuch als Text spielt zum Beispiel keine Rolle.

¹³⁵ Hierhin gehört vielleicht einiges im Bereich von Trifojesaja und das Buch Rut. Vgl. Eckart Otto, „Deuteronomium und Pentateuch: Aspekte der gegenwärtigen Debatte“, ZAR 6

geltendes Recht präskriptiv zu regulieren, und das selbst dann nicht, wenn einzelne seiner Materialien früher einmal eine solche Funktion gehabt hatten.¹³⁶ In diesem Nebeneinander von schriftlich aufbewahrten Rechtstraditionen oder –entwürfen ohne direkten Geltungsanspruch und geltendem und praktiziertem Gewohnheitsrecht zeigen sich die Anfänge der späteren jüdischen Unterscheidung zwischen geschriebener und mündlicher Tora, zu der es in der christlichen Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition eine gewisse Entsprechung gibt.

Die nicht rechtsfunktionale, in sich jedoch hochbedeutsame Rolle des im Pentateuch vorhandenen Rechts kann man auch nicht dadurch unterlaufen, daß man den theologischen Hammer schwingt. Das geschähe, wenn man sagte, es handle sich auf jeden Fall um historische Nachrichten über göttliche Rechtsstiftungen. Da Gott unwandelbar sei, gälten sie aber auf immer, und zwar insgesamt.

Denn, um vom Text selbst her zu urteilen: So unwandelbar ist der Rechtswille des Gottes des Pentateuchs gar nicht. Die Nahrungsordnung für Mensch und Tier von Gen 1,29f ändert Gott nach der Flut in Gen 9,2-4 und beraubt sie ihres vegetarischen Charakters. Dem mit der Möglichkeit vieler Altäre rechnenden Bundesbuch (Ex 20,24) folgen nach der Errichtung des Heiligtums am Sinai in Lev 17,3-9 ein Opfergesetz, das nur noch dessen einen Altar für die Opfer zuläßt (und zu einer entsprechenden Reinterpretation des Bundesbuches zwingt), und in Dtn 12,4-28 im Vorblick auf die Kultzentralisation das dieser entsprechende Opfergesetz, das für die weiter entfernt wohnenden Israeliten die profane Tier-schlachtung erlaubt. Mit der These vom *einen* Rechtswillen des *einen* und unwandelbaren Gottes sollte man also vorsichtig sein.

Und das vor allem auch, weil das im Pentateuch erzählerisch dargestellte Rechtswachstum ja keine Chance hat, historische Phasen von Rechtsgeschichte nachzuzeichnen. Bei historischer Erschließung der Quellen der Pentateucherzählung kommt man auf andere Ursprungszeiten, andere Zeitabfolgen und andere gesellschaftliche Situationen hinter den einzelnen Rechtstexten als auf diejeni-

(2000) 223-284, 224f; Georg Braulik, „Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut: Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums,“ *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Hg. v. Erich Zenger; HBS 10; Freiburg i. B.: Herder, 1996) 61-138, 125-127; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001) 213-293. In diesem Fall dürfte man dann allerdings nicht das Wort „Abrogation“ gebrauchen, denn dieses Wort kann sich nur auf geltendes Recht und dessen Geltungsbeendigung durch die zuständige Autorität beziehen. Der Terminus scheint seine Karriere in der diesbezüglichen Literatur bei Herbert Donner, „Jesaja lvi 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons: Implikationen und Konsequenzen,“ *Congress Volume Salamanca 1983* (Hg. v. John Adney Emerton; VTS 36; Leiden: Brill, 1985) 81-95, begonnen zu haben. Eine Art Leitmotiv bilden die Wörter „Abrogation“ und „abrogieren“ bei einer Analyse von Jeremia 30–31 in Otto, *Gottes Recht*, 76-78. Dort handelt es sich in Wirklichkeit noch nicht einmal um Rechtsregelungen, sondern um prophetische Zukunftsansagen. Was sich dann ändern wird, ist die Art der Weitergabe der Tora, nicht Rechtsregelungen in der Tora selbst. Die lehrende Weitergabe der Tora ist in Dtn 31,10-13 auch gar nicht als göttliches Gesetz eingeführt. Die Wörter „Abrogation“ und „abrogieren“ können also bei Otto allerhöchstens metaphorisch akzeptiert werden.

¹³⁶ Für eigene Annahmen dieser Art im Blick auf das Deuteronomium vgl. Norbert Lohfink, „Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung,“ Ders., *Studien III*, 13-38, 25f.

gen, welche ihnen in den Büchern Exodus bis Deuteronomium zugewiesen werden. Die Konzentration des gesamten Rechts in die Ursprungszeit Israels ist keine historische Aussage. Die Erzählung des Pentateuch hat alte Rechts-traditionen, die untereinander keineswegs stimmig waren, auf einen neuen, narrativen, wenn man will: fiktional-mythologischen Faden aufgereiht, der es im Raum der Erzählung ermöglichte, verschiedene Regelungen der gleichen Probleme nebeneinander stehen zu lassen. Gerade das freie Hantieren mit dem narrativen Ort der einzelnen Rechtssetzungen zeigt, daß hier keine historische Nachrichtenvermittlung über einstige göttliche Rechtssetzungen angezielt ist. Das vom Pentateuch-erzähler referierte göttliche Recht muß nicht notwendig als direkte Rechtsforderung an den Pentateuchleser gelten. Der Pentateuch *erzählt* nur von göttlichen Rechtssetzungen, er promulgiert sie nicht.

Im Zusammenhang damit relativiert sich auch die Tatsache, daß die Rechtsinhalte in Exodus – Numeri meist zitiert werden, wenn Gott sie Mose mitteilt, im Deuteronomium jedoch, wenn Mose sie den Israeliten weitergibt. Trotz dieses Wechsels in der narrativen Zitationstechnik sind die deuteronomischen Gesetze ebenso wie die früheren Gesetze für den Pentateuchleser auf gleiche Weise Gottesrecht. Dafür sorgen schon die 30 Fälle in Deuteronomium 5–28, in denen Ausdrücke für Gesetz durch den Gottesnamen oder durch Suffixe auf Gott bezogen sind. Moses Zuverlässigkeit bei der Weitergabe der ihm anvertrauten Botschaft wird am Anfang des Deuteronomiums vom Pentateucherzähler ausdrücklich betont.¹³⁷ Die Gesetze des Pentateuch sind im übrigen niemals direkte Rede Gottes an den Buchleser. Immer ist der Bucherzähler und durch ihn das Israel der Welt des Buches zwischengeschaltet. Unter dieser Rücksicht gibt es keine Sonderstellung und keinen Vorrang jener Gesetze, die als Wort Gottes zitiert werden.¹³⁸ Vermutlich gibt es auf dieser Ebene des Pentateuch als Erzählung

¹³⁷ Dtn 1,3: דָּבַר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָוָה אֹתוֹ עַל-יְדֵיהֶם. Der Text befindet sich zwar in der Überschrift zu Deuteronomium 1–4, aber er bildet deren feierliches Zentrum, in dem der Blick sich auf das ganze Buch weitert. Im Vordersatz steht das Datum für alle Ereignisse im ganzen Buch, und im Nachsatz wird, zweifellos auch im Blick auf das Ganze, Moses Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit als Mittler Gottes zu Israel hin hergestellt.

¹³⁸ Dieser Hinweis scheint mir wichtig, weil manchmal aus dem Unterschied der (in der Erzählung aktiv werdenden) Sprecher der Gesetze ein Rangunterschied der Gesetze selbst (natürlich zwecks Abwertung der deuteronomischen) gefolgert wird (es fallen dann Wörter wie „Differenz der Offenbarungsqualität“, „Primärgesetzgebung“, „theologisch vorgeordnet“, „größere Dignität“, „Priorität“, „Präzedenz“, „Vorrang“, „degradiert“). Vgl. hierzu auch Thomas Krüger, „Zur Interpretation der Sinai/Horeb-Theophanie in Dtn 4,10–14,“ *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (Hg. v. Reinhard G. Kratz / Thomas Krüger / Konrad Schmid; BZAW 300; Berlin: de Gruyter, 2000) 85–93, 92f. – Eine davon zu unterscheidende Frage ist die, ob die Tatsache, daß der Dekalog, und er allein, Israel von Gott direkt und ohne Vermittlung Moses verkündet worden sei, eine Sonderstellung des Dekalogs anzeige. Auf dem allein beim Dekalog gegebenen „Modus der direkten Gottesrede“ hat jetzt wieder Crüsemann, *Tora*, 411–413, insistiert und darin das einzig Unterscheidende am Dekalog gesehen. Allerdings ist schon das Faktum selbst nicht ganz so eindeutig gegeben, wie es bei ihm erscheint. Ob Israel in Exodus 20 wirklich die Worte des Dekalogs vernahm und verstand, ist fraglich, und im Deuteronomium gibt es die eigentümliche Bemerkung über die Mitteilung (נִגַּדְתִּי לְהִיפִיל) des Dekalogs durch Mose an Israel in Dtn 5,5. Selbst in Dtn 4,9–14 bleiben die Dinge irgendwie in der Schwebe. Doch wie das alles bei synchroner Betrachtung auch zu deuten sein mag, es gibt auch noch mehrere andere Besonderheiten des Dekalogs.

unter anderen Rücksichten durchaus einen Vorrang bestimmter Gesetze. Dafür kommen am ehesten die des Levitikus in Frage. Sie stehen im Zentrum des Fünferwerks, zwischen der Darstellung des Heiligtums am Ende von Exodus und der Darstellung des dem Heiligtum zugeordneten Lagers am Anfang von Numeri.¹³⁹ Sie zeigen Israel an seinem idealen Ort in Hinordnung auf seine Zukunft. Die Rede vom „Vorrang“ hängt hier aber nicht daran, daß Gottesrede zitiert wird (im Gegensatz zur Moserede des Deuteronomiums), und ebenfalls umschließt sie in diesem Zusammenhang nichts von rechtshermeneutischer Natur. Sie zielt auf die Bedeutung der Texte des Levitikus in der Konstruktion einer Gegenwelt. Bei wiederum anderer Perspektive wäre hier wohl auch auf den Dekalog zu weisen, der alle anderen göttlichen Rechtssetzungen weit überragt, aber kompositionell weder in Endstellung noch in Zentralstellung, sondern sachlich in einer Art Anfangsstellung steht und dazu noch anderes übergreift. Dazu habe ich schon an anderer Stelle einiges gesagt.

Rechtshermeneutik entspringt vor allem den Erfordernissen der Judikatur. Diese wird, wenn es sich um die grundlegende Funktion des Pentateuchs handelt, sich sicher auch in Einzelheiten der Praxis von der dort entworfenen Gegenwelt haben anregen lassen. Einen Zwang, sich in Einzelheiten rechtshermeneutisch an ihr zu orientieren oder sich mit ihr auszugleichen, gab es aber nicht. Auf dieser Ebene der Betrachtung dispensiert uns der Pentateuch also von der rechtshermeneutischen Anstrengung.

(29) Es kann allerdings nicht allzulange allein bei den bisher beschriebenen Funktionen des Pentateuch geblieben sein,¹⁴⁰ so wenig wir den Umsprung historisch fassen können – die Chronikbücher und Esra-Nehemia zeigen, daß das

Daher kommt ihm zweifellos eine Sonderstellung zu. Vgl. Norbert Lohfink, „Kennt das Alte Testament einen Unterschied von ‚Gebot‘ und ‚Gesetz‘? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs,“ *JBTh* 4 (1989) 63-89; Nachdruck: Ders., *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993) 206-238. Crüsemann, der diese Ausführungen ausführlich, zunächst weithin zustimmend, aber schließlich doch kritisch referiert, schreibt ihnen allerdings einen Effekt zu, den ich nicht beabsichtigt habe und der nach meiner Meinung auch nicht aus ihnen folgt: „Bei aller Differenzierung wird im Kern zweifellos die traditionelle Rolle des Dekalogs als überzeitlicher Ausdruck des Sittengesetzes und Naturrechts auf neue Weise begründet“ (Crüsemann, *Tora*, 410). Er denkt dabei an die übliche christliche Verwendung des Dekalogs unter Ausschaltung aller anderen Teile der Tora. Ich habe mit dem Suchsystem meines Rechners überprüft, wie ich in meinem Text das Wort „überzeitlich“ gebrauche. Es fand sich nur *einmal*, S.87. Dort habe ich gesagt, im Pentateuch bringe das Gegenüber von Dekalog und anderen Gesetzen die Unterscheidung zwischen prinzipiellem und unwandelbarem Gotteswillen und dessen wandelbarer und jeweils zeitbedingter Konkretion zwar „zum Ausdruck“, doch müsse der Dekalog „deshalb nicht selbst notwendig als unüberholbare Formulierung der gewissermaßen überzeitlichen Prinzipien verstanden werden“ – „sonst könnte er nicht in zwei verschiedenen Fassungen auftreten und darüber hinaus an verschiedensten Stellen des Pentateuch massiv und immer wieder verschieden akzentuiert und interpretiert werden.“ Zu dieser Aussage in ihrer Differenziertheit würde ich weiterhin stehen. Bei mir folgt daraus aber gerade nicht, daß ich die christliche Negligenz gegenüber der restlichen Tora rechtfertigen will, und das dürfte auch aus dem zitierten Aufsatz hervorgehen.

¹³⁹ Vgl. Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (KSfTh 1,1; Stuttgart: Kohlhammer, 4., durchgesehene und ergänzte Auflage 2001) 74f.

¹⁴⁰ Wer die These der Reichsautorisation als Movens der Pentateuchwerdung vertritt, ist sofort bei dem Schritt, den ich jetzt tun will.

Recht des Pentateuch in ihnen schon präskriptiv verstanden wird.¹⁴¹ In rührender Naivität werden in 2 Chr 35,13 bei der Osterfeier Joschijas die Pascha-Vorschriften von Ex 12,8f (Kochen im Wasser ist verboten, das Lamm wird gebraten) und die von Dtn 16,7 (die Tiere werden gekocht) rein verbal kombiniert: **וַיִּבְשְׁלוּ הַפֶּסַח בְּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט** „und gemäß dem Gesetz kochten sie das Pascha im Feuer“.¹⁴² Bei der mit einem Schwur verbundenen Selbstverpflichtung der Judäer unter Nehemia¹⁴³ (Neh 10,1-30) ist die Übernahme der „Tora Gottes, die er gegeben hat durch die Hand Moses, des Knechtes Gottes,“¹⁴⁴ das Eingangstor, eine Art Generalklausel vor den konkreten Einzelverpflichtungen, die dann beschworen werden. Es ist die Selbstverständlichkeit, auf der nachher differenzierend aufgebaut wird. Die Einzelverpflichtungen werden von der besonderen Situation der Nehemiamission her teilweise selektiv aus dem pentateuchischen Recht herausgegriffen, teilweise erweiternd und explikativ zu ihm hinzugefügt. Selektive und ergänzende Behandlung eines Rechtskorpus sind natürlich schon konkrete rechtshermeneutische Prozeduren. Auf sie soll es jetzt aber nicht ankommen. Mich interessiert nur das, was wie selbstverständlich am Anfang steht: daß das ganze pentateuchische Recht als präzeptives Gottesrecht akzeptiert ist.¹⁴⁵ Das ist hier also schon unhinterfragte Setzung.

In sich selbst genommen beansprucht der Pentateuch, wie gesagt, diese Funktion nicht. Doch konnte sie ihm von außen zugeteilt werden. Dann mußten angesichts der Spannungen innerhalb des pentateuchischen Rechts notwendigerweise rechtshermeneutische Prozeduren einsetzen. Ich frage jetzt nur nach den-

¹⁴¹ Jackson, *Semiotics*, 121, der allerdings mit voranliegender „didaktischer Funktion“ des pentateuchischen Rechts rechnet, formuliert: „Their words were not sacrosanct (even though they could be used as the basis of a ritual reading). It is only when we reach Ezra that the notions of ‚text‘ and ‚interpretation‘ are separated.“

¹⁴² Vgl. Michael A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (London: Oxford University, 1985) 135-137. Generell zur Stellung der Chronik zur Tora vgl. Georg Steins, „Torabindung und Kanonabschluß: Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher,“ Zenger (Hg.), *Tora als Kanon*, 213-256, 225-246. Neuestens Hans Rechenmacher, „Das Mosebild im christlichen Geschichtswerk,“ *RB* 109 (2002) 57-65, 64f.

¹⁴³ In 10,1 steht die Wendung **כָּרַח אֲמֵנָה בְּרִיית**, die wohl der Wendung **בְּרִיית כָּרַח** gleichgesetzt werden kann, in 10,30 **בּוֹא בְּאֵלֶי וּבִשְׁבוּעָה**.

¹⁴⁴ Die Formulierung **אֲשֶׁר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים** weist ebenso wie die noch folgende Explikation durch bestimmte Ausdrücke für Gesetz (**כָּל-מִצְוַת יְהוָה**) intertextuell allein auf das deuteronomische Recht. Die späteren Einzelverpflichtungen greifen aber nicht nur auf das Deuteronomium, sondern vor allem auch auf Themen des priesterlichen Rechts aus. Der Tora-Begriff scheint schon pentateuchisch ausgedehnt zu werden.

¹⁴⁵ Man muß nach dem Gesagten die Szene von Nehemia 9–10 nicht als eine erstmalige Verpflichtung, gewissermaßen als *die* Neuverpflichtung der Exiltsheimkehrer auf das pentateuchische Recht nehmen. Wie oben gezeigt, setzt das Deuteronomium die Weitergeltung seiner Tora nach dem Exil voraus. Das Bewußtsein, daß Israel unter dem pentateuchischen Recht stehe, kann, muß aber nicht durch einen speziellen Akt eingeführt worden sein. Es kann sich auch im gewohnheitsrechtlichen Rechtsbetrieb entwickelt haben. Doch hat die spätere jüdische Tradition dem Akt Nehemias hohe, wenn nicht rechtsgründende Funktion beigemessen. Es gibt eine rabbinische Theorie über die Verpflichtung der Tora nach dem Exil, die sich ganz auf diese Szene gründet. Vgl. Norbert Lohfink, „Zum rabbinischen Verständnis von Dtn 12,1,“ *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung: Festschrift für Heinz Reinelt* (Hg. v. Josef Zmijewski; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 157-162, 160f; Nachdruck: Ders., *Studien II*, 287-292.

jenigen Prozeduren, die der Pentateuch in diesem Falle selbst nahelegt. Ob und in welcher Form sie historisch realisiert worden sind, ist weniger wichtig. Es geht darum, was vom Pentateuch her in einem solchen Fall zu erwarten wäre.

Rechtshermeneutische Fragen ergeben sich stets aus der Rechtspraxis. Insofern ist am wichtigsten die Frage, welcher Rechtsbestand denn für eine Gruppe, in unserem Falle für das Israel nach dem Exil, verpflichtend sei. Diese Frage beantwortet der Pentateuch selbst klar. Er verweist auf zwei Gesetzeskomplexe. Einmal auf den Dekalog – denn diesen hat Gott für Israel ohne Geltungsbegrenzung in Raum und Zeit promulgiert, und Israel hat ihn so akzeptiert. Zum andern auf das Deuteronomium – denn nur von diesem sagt der Pentateuch zumindest indirekt, daß sein Recht auch nach der Heimkehr aus dem Exil weitergelten wird (Dtn 30,8). Es ist im Ablauf der erzählten Zeit des Pentateuch unter den beschworenen Gesetzeskorpora auch das letzte und führt die beiden vorhergehenden weiter, indem es sie ablöst. Der Dekalog ist jedoch so grundlegend und so generell, daß er bei juristischen Detailfragen nicht viel beizutragen hat.¹⁴⁶ Praktisch ist also für jede nachexilische Pentateuchhermeneutik das Deuteronomium die Zugangsadresse. Das entspricht auch dem Maß der Bezüge auf das Deuteronomium in der restlichen Literatur des Alten Testaments.¹⁴⁷ Es hat die direkte Autorität.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ich bitte, das auf keinen Fall als abwertende Bemerkung zum Dekalog zu verstehen. Es geht hier nur um seine rechtshermeneutische Verwendbarkeit. Der Dekalog selbst ist im pentateuchischen Recht zugleich das Allerzentralste, Allerheimlichste und Allersymbolträchtigste. Die vorliegende Untersuchung hat das neu gezeigt. Es ist ein dringendes Desiderat, daß unter strikt synchronem Gesichtspunkt einmal eine pentateuchische „Theologie des Dekalogs“ erarbeitet wird.

¹⁴⁷ Vgl. Otto, *Gottes Recht*, 83: „Das Deuteronomium erweist sich durchgängig als das Gesetz im Pentateuch, das am intensivsten außerhalb der Tora rezipiert und schriftgelehrt diskutiert wurde.“

¹⁴⁸ Diese Auskunft ist anders als die von Eckart Otto, der, wenn ich ihn recht verstehe, die „Intention“ der Pentateuchredaktion darin sieht, daß Dekalog und Bundesbuch vom Sinai die maßgebenden Rechtskorpora sein sollen, während das Deuteronomium als eine erste, gewissermaßen protorabbinische Interpretation betrachtet wird. Mose rückt im Deuteronomium „in das Amt eines Gesetzeslehrers ein, der im Gesetz des Deuteronomiums die Sinaigesetzgebung für das Volk auslegt“ – So Otto, *Deuteronomium im Pentateuch*, 165. Die nach Otto einst durch Deuteronomium 29–30 intendierte Abwertung des Horebbundes soll „grundlegend korrigiert“ werden (ebd. 170). Strittig ist bei diesen Überlegungen nicht der Vorrang des Dekalogs. Dieser ist ja auch im Deuteronomium der deuteronomischen Tora vorgeordnet, und zwar als am Horeb promulgierter Text. Es geht vielmehr darum, ob im definitiven Pentateuch das Bundesbuch (*und* das Heiligkeitgesetz – vgl. ebd. 166) oder die deuteronomische Tora rechtshermeneutisch die maßgebende Autorität sei. Zu entscheidenden Punkten der Argumentation von Otto, vor allem bezüglich Deuteronomium 4, habe ich schon Stellung genommen (vgl. Anm. 6, 47, 59, 83 und 126). Ich füge noch hinzu, daß ich die These, Dtn 4,2 beziehe die Kanonformel auf die „am Sinai ergangene Gesetzgebung“, nicht etwa auf das Deuteronomium (ebd. 165), angesichts des hier sogar doppelt gesetzten partizipialen „Promulgationssatzes“ nicht mit dem Text vereinbaren kann. Ich kann auch im Text von Dtn 4,1-40 keinerlei sonstige spezifische oder generelle Bezugnahme auf das „Bundesbuch“ erkennen (gegen ebd. 173). Die Tatsache, daß in dem geschichtlichen Rückblick 29,1b-7 der (direkt davor in Dtn 28,69 noch genannte) Horebbund nicht vorkommt, hat Gomes, *Wüste*, 307-324, in Auseinandersetzung mit Otto auf einleuchtende Weise erklärt: In diesem Textstück wird eine typisch kultische Bewußtseinsveränderung sprachlich zum Ausdruck gebracht, bei der sich die ganze bisherige Geschichte allein auf den jetzigen Punkt der Gottesbegegnung hinordnet. Daß der

Allerdings beansprucht das Deuteronomium nach allem bisher Erarbeiteten, es fasse die vorangehenden כְּרִית-Texte und alle anderen göttlichen Gesetze, die zwischen Sinai und Arbot Moab erlassen wurden, zusammen. Es ist dabei als ein zu beedender Text stilisiert. Als eine solche Urkunde strebt es offenbar keine materielle Vollständigkeit an und ist eher repräsentativ angelegt. Insofern verweist es, sobald Auslegungsfragen entstehen, selbst auf die vorangehenden כְּרִית-Texte und darüber hinaus auf alle Gesetze des Pentateuch. Im Streitfall hat es zwar das letzte Wort. Aber wo es offen ist, müssen die anderen Gesetze des Pentateuch einspringen. Wie man mit zutagetretenden Spannungen und Widersprüchen umgeht, besonders mit solchen im kultischen Recht, muß dann eine Rechtshermeneutik von außen festlegen – der Pentateuch selbst stellt keine Regeln dafür auf. Hier gibt es vielleicht auch die Möglichkeit verschiedener Wege. Der geschichtlich in ausgeprägtester Form entwickelte ist zweifellos die jüdische Halacha.

(30) Doch schiebt sich noch einmal etwas zwischen die bisher festgestellten Prinzipien und jene Regeln, die nur von außen herangetragen werden können. Wie gerade die neuere Deuteronomiumsanalyse, und zwar in diachronen Fragezusammenhängen, gezeigt hat, ist das Deuteronomium in Kenntnis des Bundesbuches verfaßt. Es ist dabei nicht so formuliert, daß es einfach dem Bundesbuch widerspräche. Vielmehr haben seine Verfasser in einer Zeit, als Bundesbuch und Deuteronomium noch nicht innerhalb des einen Pentateuch aufeinander bezogen waren, ihre damals revolutionären neuen Forderungen so formuliert, daß sich das ältere und offenbar mit einer wie immer gearteten Autorität ausgestattete Bundesbuch – intertextuell anvisiert und uminterpretiert – mit dem Deuteronomium zu einer umfassenderen und in sich wiederum stimmigen rechtssystematischen Einheit zusammenfügte.¹⁴⁹ Ähnliches dürfte *mutatis mutandis* auch für die ursprüngliche Beziehung zwischen Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz gelten,¹⁵⁰ ja vielleicht für vieles andere Rechtsmaterial. Soweit sich diese älteren Autorenintentionen im definitiven Pentateuch auch für die dortige Textaussage verifizieren lassen, hätten wir daher sogar noch – vor aller von außen herangetragenen Hermeneutik – eine am Pentateuchtext selbst erhebbare konkrete Hermeneutik.¹⁵¹ Auf diesem Feld ist allerdings, da die juristische Seite des Penta-

Horebbund dabei keineswegs „in den Schatten des Moabbundes gestellt“ wird (so Otto, ebd. mehrfach); zeigt der Text sofort wieder von 29,15 an, wo er seine Paränese und Zukunftsschau vom Ersten Gebot des Dekalogs her entwickelt. Kann man Deuteronomium 29 aber nicht als „Abwertung des Horebbundes“ lesen, dann kann Deuteronomium 4 trotz seiner offensichtlichen Querverweise auf Deuteronomium 29 auch nicht als vorangestelltes Zurechtrücken solcher Aussagen von Deuteronomium 29 zugunsten des Horeb interpretiert werden. Es geht in Deuteronomium 4 und bei seiner intratextuellen Verbindung zu Deuteronomium 29 offenbar um anderes. – Zum wichtigen Beitrag von Dtn 30,8.10 zur Frage der Geltung des Deuteronomiums nach der Rückkehr aus dem Exil vgl. oben S.40.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu vor allem Eckart Otto, „Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel: Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung,“ ZAR 5 (1999) 75-98, 77-90. Dort ältere Literatur.

¹⁵⁰ Hierzu sind die Ausführungen bei Otto, „Rechtshermeneutik,“ 90-95, über die Passagesetze (vgl. Lev 23,5-8) nicht ganz so überzeugend.

¹⁵¹ Bei der rechtshermeneutischen Frage im jetzigen Pentateuch dürften ursprüngliche Abhängigkeitsrichtungen im allgemeinen keine große Rolle mehr spielen. Ob das Heilig-

teuch von der neueren Bibelwissenschaft so lange sträflich vernachlässigt worden ist, fast noch alles zu tun und noch sehr viel zu diskutieren.

(31) Es kommt, um dies abschließend noch einmal zu betonen, nur darauf an, stets die Hierarchie der Perspektiven zu beachten. Die von mir hier entworfenen Grundstrukturen der Rechtswelt des Pentateuch bleiben die Prolegomena. Auf ihnen hat alles andere aufzubauen. Nur unter ihrer Voraussetzung können auch die konkreteren hermeneutischen Prozeduren, die schon in der Vorgeschichte der einzelnen Rechtskomplexe entwickelt wurden, eingeordnet werden. Und erst nach ihrer Berücksichtigung ergibt sich Recht und Pflicht, auch noch von außen her weitere hermeneutische Gesichtspunkte einzuführen. Sie hängen an der juristischen Vernunft, aber darüber hinaus auch an den interpretativen Vorgaben der Glaubensgemeinschaften, welche den Pentateuch in ihrem Schriftenkanon haben, und an den konkreten Fragen, welche die jeweilige geschichtliche und gesellschaftliche Situation aufgibt.

Literaturverzeichnis

Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Beck'sche Reihe 1375; München: Beck, 2000).

[o. A.] „bāru A,“ CAD B, 125-130.

Ben Zvi, Ehud, „The Closing Words of the Pentateuchal Books: A Clue for the Historical Status of Genesis within the Pentateuch,“ *BN* 62 (1992) 7-10.

Blum, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin: de Gruyter, 1990).

– „Gibt es eine Endgestalt des Pentateuch?,“ *Congress Volume Leuven 1989* (Hg. v. John Adney Emerton; VTS 43; Leiden: Brill, 1991) 46-57.

Braulik, Georg, „Die Ausdrücke für ‚Gesetz‘ im Buch Deuteronomium,“ *Bib.* 51 (1970) 39-66; Nachdruck: Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 11-38.

– „Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5-8,“ *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Hg. v. Georg Braulik; Wien: Herder, 1977) 165-195; Nachdruck: Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 53-93.

– *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991).

– „Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums,“ *Ein Gott – Eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Fuglister OSB zum 60. Geburtstag* (Hg. v. Friedrich Vinzenz Reiterer, Würzburg. Echter, 1991) 37-50; Nachdruck: *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997) 63-79.

– *Deuteronomium II: 16,18–34,12* (NEB.AT; Würzburg: Echter, 1992).

keitsgesetz ursprünglich vom Deuteronomium revidiert wurde oder ob der Prozeß umgekehrt verlief – jetzt ergänzen und erleuchten beide Komplexe einander gegenseitig, und wenn bei Differenzen entschieden werden muß, hat von der juristischen Pentateuchstruktur her das Deuteronomium die Vorhand.

- „Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels: Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von לָמַד“, *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. Georg Braulik / Walter Groß / Sean McEvenue; Freiburg i. B.: Herder, 1993) 9-31; Nachdruck: Ders., *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997) 119-146.
- „Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut: Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums“, *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Hg. v. Erich Zenger; HBS 10; Freiburg i. B.: Herder, 1996) 61-138; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001) 213-293.
- „Deuteronomium 1–4 als Sprechakt“, *Bib.* 83 (2002) 249-257.
- „Beobachtungen zur vormasoretischen Vortragspraxis des Deuteronomiums“, *in diesem Band*, 245-267.
- Braulik, Georg / Lohfink, Norbert, „Deuteronomium 1,5 בָּאָר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת ,er verlieh dieser Tora Rechtskraft““ (erscheint in einer Festschrift für Peter Weimar).
- Clines, David J. A., *The Theme of the Pentateuch: Second Edition* (JSOT.SS 10; Sheffield: Academic, 1997).
- Crüsemann, Frank, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1992).
- Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* (Hg. v. Francis R. Walton; Cambridge / MA: Harvard University Press, 1967).
- Dohmen, Christoph, „Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34“, *Der Neue Bund im Alten: Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (Hg. v. Erich Zenger; QD 146; Freiburg i. B.: Herder, 1993) 51-83.
- Donner, Herbert, „Jesaja lvi 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons: Implikationen und Konsequenzen“, *Congress Volume Salamanca 1983* (Hg. v. John Adney Emerton; VT.S 36; Leiden: Brill, 1985) 81-95.
- Fishbane, Michael A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (London: Oxford University, 1985).
- Fitzpatrick-McKinley, Anne, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law* (JSOT.SS 287; Sheffield: Academic, 1999).
- Frei, Peter, „Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich“, Peter Frei / Klaus Koch, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO 55; Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 7-43.
- García-López, Felix, „צוֹה, *ThWAT* VI, 936-959.
- Gomes de Araújo, Reginaldo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (ÖBS 17; Frankfurt a. M.: Lang, 1999).
- Groß, Walter, „Satzfolge, Satzteilfolge und Satzart als Kriterien der Subkategorisierung hebräischer Konjunktionalsätze, am Beispiel der כִּי-Sätze untersucht“, *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Hg. v. Walter Groß / Hubert Irsigler / Theodor Seidl; St. Ottilien: Eos, 1991) 97-117.
- *Zukunft für Israel: Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998).
- Hoffmann, David, *Das Buch Deuteronomium* (Berlin: Poppelauer, 1913).

- Jackson, Bernard S., *Studies in the Semiotics of Biblical Law* (JSOT.SS 314; Sheffield: Academic, 2000).
- Joosten, Jan, „Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté?“, *BN* 84 (1996) 75-86.
- „Covenant Theology in the Holiness Code“, *ZAR* 4 (1998) 145-164.
- „L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: Le cas du ‚code de sainteté‘ (Lévitique 17–26)“, *La codification des lois dans l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg, 27-29 novembre 1997* (Hg. v. Edmond Lévy; Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 16; Paris: De Boccard, 2000) 125-140.
- Jüngling, Hans Winfried, „Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahr 1966“, *Levitikus als Buch* (Hg. v. Heinz-Josef Fabry / Hans-Winfried Jüngling; BBB 119; Berlin – Bodenheim b. Mainz: Philo, 1999) 1-45.
- Köhler, Ludwig / Baumgartner, Walter, „צִוִּי“, *HALAT* III, 947-948.
- Krüger, Thomas, „Zur Interpretation der Sinai/Horeb-Theophanie in Dtn 4,10-14“, *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (Hg. v. Reinhard G. Kratz / Thomas Krüger / Konrad Schmid; BZAW 300; Berlin: de Gruyter, 2000) 85-93.
- Levinson, Bernard M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York: Oxford University, 1997).
- Liedke, Gerhard, „צִוִּי, wh pi. befehlen“, *THAT* II, 530-536.
- Lisowsky, Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament: Nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebrica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost ausgearbeitet und geschrieben von Gerhard Lisowsky* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 3. verbesserte Auflage besorgt von Hans Peter Rüter 1993).
- Lohfink, Norbert, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20; Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1963).
- „Dt 26,17-19 und die ‚Bundesformel‘“, *ZkTh* 91 (1969) 517-553; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 211-261.)
- „Die Priesterschrift und die Geschichte“, *Congress Volume Göttingen 1977* (Hg. v. Walther Zimmerli; VT.S 29; Leiden: Brill, 1978) 189-225; Nachdruck: Ders., *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 213-253.
- „Zur deuteronomischen Zentralisationsformel“, *Bib.* 65 (1984) 297-328; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 147-177.
- „Der Glaube und die nächste Generation: Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft“, Ders., *Das Jüdische am Christentum: Die verlorene Dimension* (Freiburg i. B.: Herder, 1987), 144-166.
- „Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze“, *Die Väter Israels: Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag* (Hg. v. Manfred Görg; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989) 183-210; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuterono-*

- mium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 257-285.
- „Die *ḥuqqīm ūmišpāqīm* und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1,“ *Bib.* 70 (1989) 1-29; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 229-256.
 - „Kennt das Alte Testament einen Unterschied von ‚Gebot‘ und ‚Gesetz‘? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs,“ *JBTh* 4 (1989) 63-89; Nachdruck: Ders., *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993) 206-238.
 - „Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz? Die Subjektzuordnung bei Wörtern für ‚Gesetz‘ im Dtn und in der dtm Literatur,“ *ThPh* 65 (1990) 387-391; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995) 157-165.
 - „2 Kön 23,3 und Dtn 6,17,“ *Bib.* 71 (1990) 34-42; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995) 145-155.
 - „Zum rabbinischen Verständnis von Dtn 12,1,“ *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung: Festschrift für Heinz Reinelt* (Hg. v. Josef Zmijewski; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 157-162; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 287-292.
 - „Die Ältesten Israels und der Bund: Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9,“ *BN* 67 (1993) 26-41; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000) 265-283.
 - „Bund als Vertrag im Deuteronomium,“ *ZAW* 107 (1995) 215-139; Nachdruck: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000) 285-309.
 - „Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung,“ Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995) 13-38.
 - „Kinder Abrahams aus Steinen: Wird nach dem Alten Testament Israel einst der ‚Bund‘ genommen werden?,“ *Der ungekündigte Bund: Antworten des Neuen Testaments* (Hg. v. Hubert Frankemölle; QD 172; Freiburg i. B.: Herder, 1998) 17-43.
 - „Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?,“ *ZAR* 4 (1998) 100-125.
 - *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg i. B.: Herder, 1999) 65-67.
 - „Die An- und Absageformel in der hebräischen Bibel: Zum Hintergrund des deuteronomischen Vierüberschriftensystems“ (erscheint in einer Gedenkschrift für William L. Moran).
 - „Reading Deuteronomy 5 as Narrative“ (erscheint in einer Festschrift für Patrick D. Miller).
- Macholz, Georg Christian, *Israel und das Land: Vorarbeiten zum Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischem Geschichtswerk* (Diss. habil., unveröffentlicht; Heidelberg, 1969).

- Michel, Andreas, „Gespaltene Koordination in biblisch-hebräischen Verbalsätzen: Am Beispiel von Ex 34,27 / Ps 11,5 / Neh 10,36-37,“ *Studien zur hebräischen Grammatik* (Hg. v. Andreas Wagner; OBO 156; Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997) 45-71.
- Mittmann, Siegfried, *Deuteronomium 1₁-6₃ literarkritisch und traditionsge-schichtlich untersucht* (BZAW 139; Berlin: de Gruyter, 1975).
- Otto, Eckart, *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlin: de Gruyter, 1999).
- „Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel: Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung,“ *ZAR* 5 (1999) 75-98.
- *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens* (FAT 30; Tübingen: Mohr, 2000).
- „Deuteronomium und Pentateuch: Aspekte der gegenwärtigen Debatte,“ *ZAR* 6 (2000) 223-284.
- „Kodifizierung und Kanonisierung von Rechtssätzen in keilschriftlichen und biblischen Rechtssammlungen,“ *La codification des lois dans l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg, 27-29 novembre 1997* (Hg. v. Edmond Lévy; Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 16; Paris: De Boccard, 2000) 77-124.
- *Die Tora des Mose: Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. 19 [2001] Heft 2).
- *Gottes Recht als Menschenrecht: Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium* (BZAR 2; Wiesbaden: Harrassowitz, 2002).
- Perlitt, Lothar, *Deuteronomium* (BK V,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990).
- Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Hg. v. James W. Watts; Symposium Series, 17; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001).
- Rechenmacher, Hans, „Das Mosebild im chronistischen Geschichtswerk,“ *RB* 109 (2002) 57-65.
- Ska, Jean Louis, „'La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole' (Es 32,16): Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del Pentateuco,“ *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia: XXXV Settimana Biblica Nazionale* (Hg. v. Ermenegildo Manicardi / Antonio Pitta; Ricerche Storico-Bibliche, 12; Bologna: Dehoniane, 2000) 7-23.
- „'Persian Imperial Authorization': Some Question Marks,“ *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Hg. v. James W. Watts; Symposium Series, 17; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001) 161-182.
- „La structure du Pentateuque dans sa forme canonique,“ *ZAW* 113 (2001) 331-352.
- Skweres, Dieter E., *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnBib 79; Rom: Biblical Institute, 1979).
- Soden, Wolfram von, „bāru(m) III,“ *AHw* I, 108-109.
- Sonnet, Jean-Pierre, *The Book Within the Book: Writing in Deuteronomy* (BIS 14; Leiden: Brill, 1997).

Steins, Georg, „Torabindung und Kanonabschluß: Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher,“ *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Hg. v. Erich Zenger; HBS 10; Freiburg i. B.: Herder, 1996) 213-256.

Steymans, Hans Ulrich, „Verheißung und Drohung: Lev 26,“ *Levitikus als Buch* (Hg. v. Heinz-Josef Fabry / Hans-Winfried Jüngling; BBB 119; Berlin: Philo, 1999) 263-307.

Veijola, Timo, „Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten: Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums,“ Ders., *Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149; Stuttgart: Kohlhammer, 2000) 195-240.

Watts, James W., *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 59; Sheffield: Academic, 1999).

Zenger, Erich, „Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora / des Pentateuch: Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive,“ *Levitikus als Buch* (Hg. v. Heinz-Josef Fabry / Hans-Winfried Jüngling; BBB 119; Berlin: Philo, 1999) 47-83.

Zenger, Erich u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1; Stuttgart: Kohlhammer, 4., durchgesehene und ergänzte Auflage 2001).