

# Gab es eine deuteronomistische Bewegung?

Norbert Lohfink

*in memoriam Hans Peter Rieger*

Gerhard von Rad sah im Deuteronomium eine sekundäre Verschriftlichung der Predigtmuster einer »levitischen Reformbewegung, die den kultischen Umwälzungen unter Josia vorausgegangen« sei<sup>1</sup>. Dadurch wurde die seit Julius Wellhausen hinter dem Deuteronomium vermutete »prophetische Reformpartei«<sup>2</sup> durch eine von militanten Landlevitent entfachte »deuteronomische Bewegung« abgelöst. Es war einer jener Paradigmenwechsel, die fast unter der Hand vor sich gehen<sup>3</sup>.

Eher als Anleihe aus dem Englischen, wo das Wort »movement« mit unserem Wort »Bewegung« nicht ganz deckungsgleich zu sein scheint<sup>4</sup>, trat neben die Rede von der deuteronomischen »Bewegung« die von der deuteronomischen oder deuteronomistischen »Schule«. So schrieb Hans Walter Wolff in einem seiner Prophetenkommentare von »jener großen deuteronomistischen Schule,« in der »das umfassende Geschichtswerk

---

<sup>1</sup> Theologie I, 79. Er übernahm dabei die These von A. Bentzen über die »levitische Agitation« vor der jorschijjanischen Reform (vgl. ebd. Anm. 5). Genauer zur Geschichte der Levitentheorie für das Deuteronomium, zu den Argumenten G. von Rads und zu ihren Schwächen bei Hoppe, Levitical Origins.

<sup>2</sup> Wellhausen, Israelitisch-jüdische Religion, 92: »Auch darin zeigte sich Jesaias als praktischer Mann, daß er seine Hausgenossen, seine Schüler und Anhänger um sich sammelte und sich in einer Partei einen Rückhalt zu schaffen suchte. Diese prophetische Partei erhielt sich nach seinem Tode und setzte seine Bestrebungen fort.« Ebd. 94: Nach dem Skythensturm »trat ein Umschwung zugunsten der reformatorischen Partei ein. Sie trat mit einem Programm hervor. Im Jahre 621 wurde das Gesetzbuch Moses', d. h. das Deuteronomium, entdeckt und dem noch jugendlichen König Josias in die Hand gespielt.«

<sup>3</sup> Die »Partei« war vor allem auch deshalb entbehrlich geworden, weil das »deuteronomistische Geschichtswerk« durch Martin Noth (Überlieferungsgeschichtliche Studien) zum Werk einer individuellen Autorenpersönlichkeit der Exilszeit avanciert war und man überhaupt mehr in lokalen und gesellschaftlichen Haftpunkten von »Traditionen« dachte als in politischen Parteien mit bestimmten Parteiprogrammen. Eine der wenigen Nischen, in denen die alte Reformpartei noch überlebt, scheint die »Anchor Bible« zu sein: vgl. Andersen-Freedman, Hosea, 53f.

<sup>4</sup> Vgl. Blenkinsopp, Prophecy, 29, der ankündigt, er wolle fragen nach »the identity of the people who made up what we have called 'the Deuteronomic movement'«. Man achte auf die umständliche Weise, wie er den Terminus einführt, die von ihm gesetzten Anführungszeichen und schließlich die Tatsache, daß er den Terminus in der Folge kaum noch benutzt.

entstand, und die um die Erhaltung und um das Verständnis der vorexilischen Prophetenbücher bemüht war<sup>5</sup>. Will Wolff hier nur die Weltveränderungsdynamik, die am Wort »Bewegung« haftet, abmildern und alles mehr aufs Intellektuelle abstellen? Kaum wird er mit »Schule« eine »Lehranstalt«<sup>6</sup> meinen. Doch »Schule« im Sinne einer »künstlerischen od. wissenschaftlichen Richtung, die von einem Meister, einer Kapazität ausgeht«<sup>7</sup>, würde das, was er meint, vermutlich auch wieder unterschätzen. Eine irgendwie greifbare Gruppenidentität meint er sicher<sup>8</sup>. Im Englischen wie im Deutschen könnte »Schule« auch schon einige wenige, vielleicht gar nicht miteinander verbundene Autoren oder Bearbeiter von Texten bezeichnen, die sich sprachlich und inhaltlich am Deuteronomium geschult hatten – so wie man relativ locker von der »Schule« eines Künstlers sprechen kann<sup>9</sup>. Bei manchen Autoren ist mit der »deuteronomischen Schule« vielleicht gar nicht viel mehr gemeint als das – bei anderen allerdings, vor allem nach Moshe Weinfeld, schon<sup>10</sup>.

Auch noch ein dritter Terminus ist in diesem Zusammenhang auf Englisch in Umlauf gesetzt worden: »party« – vor allem durch Morton Smith in der Prägung »Yahweh-alone party«. Bernhard Lang hat das mit »Jahwe-allein-Partei« übersetzt<sup>11</sup>, ohne aber viele

<sup>5</sup> Wolff, Dodekapropheten 4, 20. Die Formulierung zeigt natürlich schon, daß inzwischen das Wirkungsfeld der »Deuteronomisten« umfassender konzipiert ist.

<sup>6</sup> DUDEN Bd. 5, »Schule« 1.

<sup>7</sup> DUDEN Bd. 5, »Schule« 6.

<sup>8</sup> Vgl. Schmidt, Einführung, 139: »Der Verfasser wechselte, die Schule blieb.«

<sup>9</sup> Eher in diese Richtung weist die Definition und Charakterisierung der »Deuteronomic school« bei Smith, Parties, 39: »writers who imitated the style of the Deuteronomist and continued, through the following centuries, to edit and expand both his work and other documents of pre-exilic literature.« Blenkinsopp, Prophecy, 39f, gibt eine genaue Umschreibung mitsamt Definition: »The accumulated evidence from stylistic, rhetorical and source analysis has suggested that it is just as appropriate to speak of a 'Deuteronomic school' as it is for historians of Christianity to speak of an Antiochean or Alexandrian school. By this term we mean a theological and exegetical tradition extending over several lifetimes in the hands of people sharing more or less the same presuppositions and methods. So understood, the Deuteronomic school, whose origins date back well before the Josian reform, survived the destruction of the state in 587 and continued on throughout the exilic period, whether in Palestine or Babylon need not for the moment be discussed. Post-exilic writings assume at several points familiarity with the Deuteronomic law, and the reforming activity of Nehemiah presupposes Deuteronomic rather than Priestly legislation. This may mean no more than that Deuteronomy was in force as the law of the land down to the mission of Ezra. At all events, the influence of the book remained very great.«

<sup>10</sup> Recht locker ist das Wort »school« vielleicht da gemeint gewesen, wo es durch J. Philip Hyatt, Deuteronomic Edition, 252, im Jahre 1951 reflex in unseren Zusammenhang eingeführt wurde: »Since we must distinguish at least two stages in the work, designated by the symbols D<sub>1</sub> and D<sub>2</sub>, it is best to think of a 'school' and to speak of them [= the Deuteronomists] in the plural.« Anders ist dies später bei Moshe Weinfeld, durch dessen Buchtitel »Deuteronomy and the Deuteronomic School« die Bezeichnung geläufig wurde. Er schließt aus Jer 8,8, daß es »a circle of סופרים סופרים engaged in the composition of Torah literature« gegeben habe (158). Es dürfte sich nach ihm um »Shaphan's scribal family« gehandelt haben (159), die dann schon auf der folgenden Seite mit der »Deuteronomic school« identifiziert wird, die das Jeremia-buch redigiert habe (160). Wie selbstverständlich die »Deuteronomic school« inzwischen geworden ist, zeigt die Tatsache, daß ihr inzwischen sogar durch Textkritiker Textvarianten zugeschrieben werden können: Vgl. den Sprachgebrauch bei Person, II Kings 24,18 – 25,30.

<sup>11</sup> Smith, Religiöse Parteien.

Nachfolger zu finden. Das englische »party« deckt sich mit unserem Wort »Partei« nur partiell<sup>12</sup>. Ich werde später die Frage aufwerfen, ob man das Wort nicht wieder in seiner deutschen Bedeutung in bestimmten, genau begrenzten Zusammenhängen anstelle des Wortes »Bewegung« aufgreifen sollte.

Wenn im Französischen vom »milieu deutéronomique« gesprochen wird, dann übersetzt man wohl am besten mit »deuteronomische Kreise«. Je nach Kontext kann beides gemeint sein: der »Nährboden«, die »geistige Heimat« des Deuteronomiums oder »Kreise« und »Gruppen«, die von ihm dann geprägt waren<sup>13</sup>. Ins Deutsche ist meines Wissens die Rede von einem »deuteronomischen Milieu« nicht eingedrungen.

Aber zurück zur »Bewegung«. Vor allem durch Odil Hannes Stecks Dissertation über »Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten« (1965) ist die von jüdischen Landleviten getragene deuteronomistische Bewegung zu der erstaunlichen Lebenszeit von einem halben Jahrtausend gekommen. Nach Steck hat sie bis um das Jahr 200 v. Chr. existiert und Bücher produziert. Dann ging sie in der umfassenderen asidäischen Bewegung auf<sup>14</sup>. Steck ist davon bis heute über-

---

<sup>12</sup> Indiz mag schon sein, daß wir niemals unsere Freunde »zu einer Partei einladen« würden, vielmehr laden wir sie mit dem Lehnwort aus dem Englischen zu einer »Party« ein. M. Smith selbst sagt zu seinem Gebrauch des Wortes: »'party' is here used loosely to mean 'a body of like-minded individuals'; it does not imply formal organization« (Parties, 10). Ebd. 22 führt er seinen Zentralbegriff folgendermaßen ein: »This belief seems to have been held by a number of groups who sometimes co-operated, but who differed in social make-up and motivation. For convenience' sake, however, we may speak of them together as 'the Yahweh-alone party' (or 'movement', if 'party' suggest too strongly an organization).« Einmal bezeichnet er eine Gruppe von Priestern in Jerusalem »the centre of a party in the Yahweh-alone movement« (ebd. 28). Smith spricht, wenn ich nichts übersehen habe, weder von einer »Deuteronomic party« noch von einem »Deuteronomic movement«. Was er mit »Yahweh-alone« etikettiert, läßt sich offenbar nicht auf Deuteronomisches und Deuteronomistisches eingrenzen. Die Individuen, die er der »Deuteronomic school« zuordnet (vgl. oben), werden nichts Gemeinsamem zugeordnet außer der Jahwe-allein-Bewegung. Vgl. auch einen Aufsatz von Else K. Holt, »The Chicken and the Egg – Or: Was Jeremiah a Member of the Deuteronomist Party?«. Er beginnt mit folgendem Abschnitt: »A presentation of the two parties involved in the title of this paper is superfluous. We have in front of us Jeremiah the prophet and the Deuteronomist circle, these scribes, clergymen, and wise men, who were responsible for the redaction of not only the Deuteronomistic history, but also of several prophetic books, first and foremost the book of Jeremiah« (Kursivsetzungen von mir).

<sup>13</sup> Cazelles, Milieux, scheint zwischen dem deuteronomischen »milieu« als dem hervorbringenden Kreis (nach ihm »elohistische« Nordreichsleviten in Jerusalem) und dem deuteronomischen »mouvement« als der bewirkten Bewegung zu unterscheiden.

<sup>14</sup> Steck, Israel, 196-199: In der frühexilischen Zeit ziehen die Leviten »im Lande umher und versuchen bei den Übriggebliebenen die Gerichtsdoxologie einzüben« (198), in der späteren Exilszeit werden sie sich »auf die Umkehrpredigt und Gesetzesbelehrung konzentriert haben« (199). Nachexilisch ändert sich bis etwa 200 nichts; die Leviten ziehen weiter »als Reiseprediger durch das Land«, »um das Volk im Gesetz zu unterweisen und zur Umkehr zu führen« (ebd. 202f). In seinem Aufsatz über »Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel« hat Steck später versucht, den neuen Terminus »Strömung« einzuführen, vermutlich weil er fühlte, daß eine »Bewegung« doch wohl nach einiger Zeit ihr Ziel erreicht oder zusammenbricht. Aber er definierte »Traditionsströmung« dann doch sofort wieder als eine »Bewegung«, wenn sie auch

zeugt. Allerhöchstens wäre er neuestens für das ausgehende 3. Jh. v. Chr. etwas vorsichtiger mit der »Identifizierung der Träger als Leviten«, ohne jedoch »eine bessere Lösung zu wissen«<sup>15</sup>. Auch diese Langzeiterstreckung der deuteronomisch-deuteronomistischen Bewegung scheint von der alttestamentlichen Wissenschaft ohne Gegenwehr geschluckt worden zu sein.

Zwar ziehen die Mitglieder dieser Bewegung inzwischen nur noch selten als predigende Leviten über die Dörfer, erst recht nicht die Lehrer der deuteronomistischen Schule. Doch als faktisch nicht mehr hinterfragte<sup>16</sup> Rahmenkategorien der alttestamentlichen Wissenschaft sind die deuteronomistische Bewegung und die deuteronomistische Schule stets abrufbar, vor allem in Deutschland, und da neuerdings auch in Gestalt des noch konturenloseren Neuwortes »Deuteronomismus«<sup>17</sup>. Die Zahl der Textproduzenten aus dieser Bewegung, vor allem in exilischer, persischer und griechischer Zeit, und die Zahl der von ihnen verfaßten, redigierten oder zumindest mit Zusätzen versehenen biblischen Texte nimmt weiter zu. Wie vor Jahren ein gestandener Alttestamentler einen Urdekalog oder eine neue kultische »Begehung« rekonstruiert haben mußte, so muß ein anständiger Doktorand heute irgendwo in der Bibel eine deuteronomistische Hand entdecken. Dann erst gehört er zur Zunft.

---

»eine geistig größerräumige Erstreckung« aufweisen muß (302). Auch die »Strömung« ist getragen »von der Gruppe, in der die Traditionsströmung durch Überliefern, Lehrgespräch und Ausbildung neuer Traditionszeugnisse im Fluß gehalten wird«, sie braucht »feste Stätten der Zusammenkunft, auf Dauer gerichtete Einrichtungen mehr oder minder institutionellen Charakters« (303). Eine »Strömung« ist bei Steck also mehr als das, was man im Deutschen gewöhnlich unter einer »Geistesströmung« versteht, die durch Gruppengrenzen oder institutionelle Rahmungen gerade nicht aufgehalten wird. Am Ende der vorexilischen Zeit ist die »deuteronomisch-deuteronomistische Tradition« also schon eine solche »Strömung« (308), im Exil ist sie in »Landjuda« in »dominierender Stellung« (310), und noch in der Ptolemäerzeit besteht sie weiter und wirkt in die »Weisheitsströmung« hinein, in der sich vor allem die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus vollzieht (313).

<sup>15</sup> Steck, Abschluß, 145 Anm. 313. Er verteidigt sich an dieser Stelle gegen Sato, Q, 342-344. Vgl. auch die Kritik an Steck bei Albertz, Religionsgeschichte Israels 2, 463 Anm. 11.

<sup>16</sup> Daß die Rede von der deuteronomischen und deuteronomistischen »Bewegung« überhaupt nicht als Problem empfunden wird, wurde mir z.B. neu deutlich an den Referaten über zwei Aufsätze von mir bei Stipp, Jeremia im Parteienstreit, 9-11. In ihnen werden mir Aussagen über das Verhältnis der Schafaniden oder Jeremias zu dieser »Bewegung« angedichtet, die ich nie gemacht habe. Wenn ich mich nicht täusche, habe ich in beiden Aufsätzen diesen Ausdruck niemals gebraucht. Aber man muß nur etwas als »deuteronomistisch« bezeichnen, und schon hat man gesagt, die »deuteronomistische Bewegung« habe es hervorgebracht.

<sup>17</sup> Von Lothar Perliitt, Hebraismus, in einer schönen forschungsgeschichtlichen Betrachtung in Beziehung zu den beiden großen Deutekategorien des vorigen Jahrhunderts »Hebraismus« und »Judaismus« gesetzt, als eine Art notwendiges Mittelstück zwischen den beiden. Die systematisierende Generalisierung geht hier allerdings so weit, daß man nach meinem Gefühl dem »Deuteronomismus« in diesem Sinne sogar die priesterschriftliche Literatur zuordnen müßte.

Das ist die Lage. Sie fordert eine Besinnung geradezu heraus. Natürlich kann das bei einem Gegenstand, der schon fast mit der Gesamtheit aller Probleme der alttestamentlichen Wissenschaft deckungsgleich geworden ist und den auch längst schon der assoziationsreiche Name »Pandeuteronomismus« umschwebt<sup>18</sup>, nur eine Anzahl kaum verbundener Bemerkungen werden.

### *I. Wann sollte man das Wort »deuteronomistisch« lieber nicht benutzen?*

Ich beginne mit Überlegungen zum Etikett »deuteronomistisch«, das wir immer mehr Texten ankleben. Julius Wellhausen hat über die Terminologie, die sich später durchgesetzt hat, reflektiert, als er in seiner »Composition des Hexateuch« den Anfang des Josuabuches charakterisierte. Seine Formulierung könnte als Ausgangspunkt dienen:

Jos. 1 ist rein deuteronomistisch, d. h. von dem Schriftsteller, der das deuteronom. Gesetz in die Geschichte eingefügt und die Geschichte nach dem deuteronom. Gesetz bearbeitet hat, von dem *Deuteronomisten*, wie man ihn im Unterschied von dem Autor des eigentlichen Deut. bezeichnen kann<sup>19</sup>.

Hier wird also zwischen »deuteronomisch« und »deuteronomistisch« unterschieden. Ferner wird, wie später im Wellhausen-Text ein Zitat von J. Hollenberg noch deutlicher macht, eine Abhängigkeitsrichtung vom Deuteronomischen zum Deuteronomistischen angenommen: Dem Deuteronomisten war das deuteronomische Gesetz vorgegeben. Als deuteronomistische Texte wären also Texte zu bezeichnen, die sprachliche und inhaltliche Zusammenhänge mit dem Deuteronomium, oder gar nur mit dem »Gesetz« Deuteronomium 12 – 26, besitzen und sich als davon abgeleitet erweisen<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Day, *Allusions*, 1: »one might perhaps speak of the danger of pan-Deuteronomism in some circles«; Brekelmans, *Deuteronomistic Influence*, 176: »a kind of pandeuteronomism which is pervading nowadays quite a number of Old Testament studies.«

<sup>19</sup> Wellhausen, *Composition*, 117.

<sup>20</sup> Es wird durch seine literarkritische Analyse bedingt sein, daß Wellhausen nicht an die Möglichkeit denkt, als Basistext für die Erschließung von Deuteronomistischem den Text von Deuteronomium 5 – 28 anzugeben, der ja wohl die in Dtn 31,10-13 bezeichnete Größe »Tora« darstellt und dadurch, daß diese »Tora« nach diesem Text alle 7 Jahre öffentlich zu verlesen war, sowohl eine besondere Autorität als auch – falls die Verlesung wirklich stattfand – eine besondere Bekanntheitsqualität besaß. Auch sonst scheint in der auf Wellhausen direkt folgenden Periode diese Textgröße nicht in ihrem Sonderstatus innerhalb des jetzigen Buches Deuteronomium wahrgenommen worden zu sein. Für die Zuordnung von Deuteronomium 5 – 28 zur »Tora« vgl. Dtn 4,44; 28,61; 29,20 und Braulik, *Ausdrücke für Gesetz*, 64-66.

Diese Auffassung liegt auch bei der heute üblichen Praxis zugrunde. Man weist für einen Text Zusammenhänge mit dem Deuteronomium auf, meist auf der Lexemebene, und etikettiert den Text dann deshalb als deuteronomistisch. Inzwischen sind allerdings zwei Ausbaugestalten entwickelt worden, die ich der Einfachheit halber »Ausbaugestalt I« und »Ausbaugestalt II« nennen will.

In der Ausbaugestalt I geht man nicht mehr vom deuteronomischen Gesetz oder vom Buch Deuteronomium aus, sondern setzt bereits einen größeren Grundkanon nachgewiesener deuteronomistischer Texte voraus<sup>21</sup>. Neben das Buch Deuteronomium treten das Geschichtswerk bis 2 Könige und die »deuteronomistischen« Bestandteile des Jeremiabuchs<sup>22</sup>. Auf dieser breiteren Grundlage kann man Texte als deuteronomistisch beweisen, für die das von Deuteronomium 12 – 26 aus vielleicht gar nicht möglich gewesen wäre.

Es gibt zum Beispiel im ganzen Deuteronomium keinen Beleg für jenes »deuteronomistische Geschichtsbild«, mit dessen Hilfe Odil Hannes Steck die deuteronomistische Bewegung bis hinab ins 3. Jh. aufspürt. Auch im ganzen Deuteronomistischen Geschichtswerk findet es sich nur an einer Stelle, in 2 Kön 17,7-20. Doch hat das Jeremiabuch weitere Belege. Der eine Beleg in 2 Könige 17 müßte noch nicht typisch sein. Erst die Jeremiabelege geben Steck das Recht, das Geschichtsbild als »deuteronomistisch« zu bezeichnen<sup>23</sup>.

Es scheint mir legitim zu sein, dieses Geschichtsbild deuteronomistisch zu nennen. Ist es ebenso legitim, deshalb auch jede spätere Schrift, in der es vorkommt, mit dem Etikett »deuteronomistisch« zu versehen (und sie fast automatisch auf Autoren aus einer supponierten »deuteronomistischen« Bewegung zurückzuführen)?

Als Charakteristikum dieser erweiterten Technik, deuteronomistische Sachverhalte zu identifizieren, sei festgehalten, daß die textverbindenden Phänomene immerhin noch zum erweiterten Bestand typisch deuteronomistischer Erscheinungen gehören, wenn sie auch im Deuteronomium selbst nicht vorkommen. Das wird in der Ausbaugestalt II der Methode anders.

---

<sup>21</sup> Ich problematisiere in dieser Studie die Definition dieses deuteronomistischen »Grundkanons« nicht. Sie entspricht der vorherrschenden Überzeugung. Die Annahme, die Prosatexte des Jeremiabuches spiegelten einfach einen zeitgenössischen Prosastil, scheint mir auch angesichts ganz anderer Formen von Prosadiktion in der gleichen Periode schwer vertretbar. Zum ganzen vgl. Herrmann, *Jeremia*, 87-101. Doch sind auf der anderen Seite die im Vergleich zu vorherigen Untersuchungen viel genaueren Analysen und differenzierteren Beobachtungen bei H. Weipert, *Prosareden*, noch nicht wirklich rezipiert. Vielleicht führen einige andere Beiträge dieses Bandes hier ein Stück weiter.

<sup>22</sup> Für diesen deuteronomistischen Grundkanon verfügt man auch bei Weinfeld, *Deuteronomy*, 320-365, über handliche phraseologische Listen.

<sup>23</sup> Vgl. Steck, *Israel*, 66-80.

Hier werden nämlich auch noch Texte als deuteronomistisch identifiziert, die nichts typisch Deuteronomistisches mehr an sich tragen. Es genügt, wenn sie in irgendeinem Zusammenhang mit Texten stehen, die zum deuteronomistischen Grundkanon gehören oder mithilfe der ersten Ausbaugestalt der Methode als deuteronomistisch klassifiziert wurden. Ein Beispiel mag es erläutern.

Seit einiger Zeit verbreitet sich die Überzeugung, das Zwölfprophetenbuch als Gesamtwerk sei eine deuteronomistische Schöpfung. Gleich die Buchtitel innerhalb des Dodekapropheten werden auf deuteronomistische Redaktorenhande zurückgeführt<sup>24</sup>. Nun wüßte ich nicht zu sagen, welche spezifisch deuteronomistischen Lexemverbindungen oder Theorien in diesen Titeln vorkämen. Der Zusammenhang muß also wohl von anderer Art und lockerer sein.

Sehen wir uns einen Einzelfall, schon aus dem Jahre 1965, an. In seinem Aufsatz über die »deuteronomistische Redaktion des Amosbuches«, auf den viele spätere Arbeiten zum Zwölfprophetenbuch aufbauen und der deshalb zur forschungsgeschichtlichen Weichenstellung wurde, führte Werner H. Schmidt zunächst aus, daß die Königsangaben in der Überschrift des Amosbuches sekundär eingefügt seien – wohl mit Recht<sup>25</sup>. Dann schrieb er unter Hinweis auf 2 Kön 14,23 und 15,1, sie entstammten »dem chronologischen Gerüst des deuteronomistischen Geschichtswerkes« – hier dürften Zweifel erlaubt sein<sup>26</sup>. Schließlich formulierte er eine Seite weiter, daß sich »die Einfügung der Königsdaten« in die Überschrift »aus einer deuteronomistischen Redaktion erklären läßt« – was keineswegs dasselbe ist wie das, was er auf der Seite vorher gesagt hatte, vielmehr den Schluß voraussetzt, daß die Herkunft einer Angabe aus einer als Quelle benutzten deuteronomistischen Schrift den neuen Text *eo ipso* auch zu einem deuteronomistischen Text macht<sup>27</sup>. Hans Walter Wolff hat diese These einige Jahre später in seinen Amoskommentar übernommen<sup>28</sup>. Doch er wußte dann noch etwas genauer, daß der betreffende Redaktor »wohl jenen deuteronomistischen Kreisen des 6. Jh. angehören« dürfte, »die sich nach der Zerstörung Jerusalems intensiv mit der

---

<sup>24</sup> Vgl. die Eröffnung des Aufsatzes von Schmidt, Deuteronomistische Redaktion: »Die einleitenden Überschriften zu den verschiedenen vorexilischen – und mit den nötigen Änderungen auch den nachexilischen – Prophetenbüchern zeigen eine erstaunlich gleichbleibende Sprache, die durch eine deuteronomistische Ausdrucksweise bestimmt wird. So liegt der Schluß nahe, daß die deuteronomistische Schule stark an der Sammlung der einzelnen Prophetenbücher beteiligt war« (168).

<sup>25</sup> Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 169. Das ist allerdings ein Sonderfall im Amosbuch und gilt nicht von allen Buchüberschriften im Dodekapropheten.

<sup>26</sup> Ebd. 170. An den beiden Stellen steht anderes, nur die Königsnamen mit dem Königstitel sind identisch. Ja, in 2 Kön 15,1 steht nicht, wie in Am 1,1 »Usija, König von Juda«, sondern (mit der bekannten Namensvariante und mit Vaterangabe) »Asarja, Sohn Amazjas, König von Juda«. Das spricht nicht dafür, daß 2 Kön 15,1 als Quelle diene.

<sup>27</sup> Ebd. 171.

<sup>28</sup> Wolff, Dodekapropheten 2, 150. Die direkte Übernahme von Schmidt dürfte sich daran zeigen, daß Wolffs Auge bei der Stellenangabe offenbar um eine Zeile abgeschweift ist und er anstelle der richtigen Stellen die bei Schmidt kurz nachher folgenden beiden Stellen 2 Kön 14,28; 15,6 zitiert hat.

Sammlung der vorexilischen Prophetenworte beschäftigt«<sup>29</sup>. Hier ist ein weiterer Schluß impliziert: vom deuteronomistischen Charakter eines Textes auf seine Produktion in einem bestimmten Milieu oder im Rahmen einer bestimmten Institution. Vermutlich hatte sich das Schmidt auch schon so vorgestellt, doch voll ausformuliert hat es erst Wolff.

Wie wohl deutlich wurde, habe ich im konkreten Fall einige Zweifel. Doch ich könnte mir andere Beispiele vorstellen, bei denen derartige Abhängigkeiten sich einleuchtend nachweisen lassen.

Nur gilt: Selbst wenn die Datenangaben in den Buchtiteln des Dodekapropheten aus den Königsbüchern geschöpft wären, lassen sich in diesen Titelangaben weder spezifisch deuteronomistische Lexemkombinationen noch typisch deuteronomistische Theorien verifizieren. Gemäß den geheimen Regeln der Ausbaugestalt II müßte man aber trotzdem von deuteronomistischen Buchtiteln sprechen.

Ich sehe keine Schwierigkeit, in solchen Fällen von einem »Zusammenhang« mit der deuteronomistischen Literatur oder von »Zügen« oder »Elementen« zu sprechen, die *auch* in deuteronomistischen Schriften auftreten. Doch scheint es mir dann noch mehr als beim Auftreten einzelner sogar wirklich deuteronomistischer Züge übertrieben zu sein, eine solche Schrift als »deuteronomistisch« zu klassifizieren. Wo das geschieht, lauert auch meist schon mehr im Busch als reine Phänomenbeschreibung: Recht bald trabt auch ein Trägerkreis auf die wissenschaftliche Wiese.

So möchte ich im ganzen dafür plädieren, das Wort »deuteronomistisch« zunächst einmal auf der Textbeschreibungsebene zu lassen und sich dort vor pandeuteronomistischen Kettenreaktionen zu hüten<sup>30</sup>. Dann wird man zwar, wenn ich nicht falsch vermute, nur innerhalb des schon bekannten deuteronomistischen Grundkanons ganze Bücher so bezeichnen können. Darüber hinaus kann das Wort sich nur noch als Adjektiv an konkrete Einzelphänomene heften, etwa in der Form »deuteronomistische Formulierung«, »deuteronomistisches Theologumenon«, »deuteronomistisches Darstellungsmuster«. Aber genau das würde

---

<sup>29</sup> Ebd. 150f. Er weist dabei auf seine Ausführungen zur Überschrift des Hoseakommentars zurück, die auch in der zweiten Auflage noch unabhängig von Schmidt zu sein scheinen. Die dortige Überschriftenanalyse (Dodekapropheten 1, 2) gelangt ebenfalls schon zu einem Redaktor aus »deuteronomistischen Kreisen«. Doch würde ich die Art der Beweisführung typologisch eher der Ausbaugestalt I des Nachweises deuteronomistischer Hände zuordnen. Sie wird nämlich mit Wortverteilungsbeobachtungen für den Ausdruck יהוה דבר יהוה אל durchgeführt. Mir bleibt allerdings dunkel, wie man angesichts der von Wolff selbst genannten Tatsache, daß der Ausdruck auch 50 mal bei Ezechiel belegt ist, auf »deuteronomistische Kreise« schließen kann.

<sup>30</sup> Solche Kettenreaktionen sind oft auch sprachlich wahrnehmbar. Man lasse zum Beispiel einmal bei Kaiser, Jesaja 1 – 12, 143, den Duktus des Nachweises, Jes 7,1-9 stehe im »Schatten deuteronomistischer Theologie«, langsam auf der Zunge zergehen.

dazu zwingen, sich bei der separat zu stellenden Frage nach bestimmten Autoren- oder Trägerkreisen dann noch einmal um weitere Argumente zu bemühen, die bei dieser neuen Frage zu der Feststellung sprachlicher oder inhaltlicher Bezüge spezifisch hinzutreten müßten.

Vielleicht bedarf die Tatsache, daß heute seltener der Bezug von Texten zum deuteronomischen Gesetz, häufiger dagegen ihr Bezug zum ganzen deuteronomistischen Grundkanon untersucht wird, noch einer kleinen Nachüberlegung. Die Ursache ist natürlich die immer extensiver werdende Deuteronomismuskonzeption, die die Grenzen vor sich her schiebt. Aber zugleich wirken sich wohl auch sachliche Erkenntnisse im Kernbereich der deuteronomistischen Literatur aus. Zu ihnen eine Bemerkung. Rudolf Smend hat einmal über die »sog. Deuteronomisten« geschrieben:

Die eingebürgerte Bezeichnung rührt daher, daß der in Frage kommende Denk- und Redestil im Dt besonders konzentriert begegnet. Sehr glücklich ist sie nicht, vor allem weil sie leicht die durchaus nicht sichere Herkunft dieses Stils aus dem Dt suggeriert<sup>31</sup>.

Das widerspricht eindeutig dem Wellhausenzitat, mit dem ich angefangen habe. In der Tat scheint in neueren Veröffentlichungen das joschijanische Urdeuteronomium immer kleiner zu werden<sup>32</sup>.

Man muß deshalb keineswegs mit dem Bad das Kind ausschütten und, wie die jüngste Doktorarbeit, gleich das Bundesbuch aus Exodus 20 - 23 zum Joschijagesetz machen<sup>33</sup>. Man kann überdies damit rechnen, daß größere Textbestände unseres Buches Deuteronomium, die 622 noch nicht im gefundenen Buch waren, dennoch joschijanisch sind. Aber sie hängen dann schon zumindest mit dem Josuabuch zusammen, sind also nach der üblichen Sprachregelung »deuteronomistisch«<sup>34</sup>. Es ist ja innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft eine an Martin Noth orientierte, der Auffassung unserer wissenschaftlichen Ahnen aus dem vorigen Jahrhundert durchaus widersprechende, keineswegs allgemein akzeptier-

---

<sup>31</sup> Smend, Entstehung, 63.

<sup>32</sup> Preuss, Deuteronomium, 44, kommt zum Beispiel nach einem gründlichen Durchgang durch die Forschungsgeschichte genau zu dieser Beurteilung der Situation, und seine eigene Schichtungstabelle weist in die gleiche Richtung. Für die deuteronomischen Gesetze vgl. zuletzt Braulik, Gesetze, 115-118; für die Verbindung einzelner Texte im Deuteronomium mit bestimmten Schichten in Josua - 2 Könige vgl. Lohfink, Kerygmata.

<sup>33</sup> Reuter, Kultzentralisation.

<sup>34</sup> Hier ist vor allem die Frage, ob es nicht doch, wie einst Abraham Kuenen und viele andere meinten, schon in den letzten Jahren Joschijas eine deuteronomistische Redaktion der Geschichtsbücher gegeben habe. In der Formulierung von Helga Weippert, Geschichtswerk, wäre es die Frage, ob das »Blockmodell« des deuteronomistischen Geschichtswerks nicht dem »Schichtenmodell« vorzuziehen sei, oder doch zumindest ein »Kompromißmodell«, bei dem schon mit deuteronomistischer Arbeit zur Joschijazeit gerechnet wird.

te, wenn auch in Deutschland verbreitete Sondermeinung, daß Deuteronomistisches vor dem Exil nicht denkbar sei<sup>35</sup>.

Abgesehen von den Grundtexten der deuteronomischen Kultregelung und vielleicht der Sozialgesetzgebung könnte im Gesetz des joshijanischen Bundeschlusses möglicherweise gar nicht so viel gestanden haben. Aber nur das, was damals da stand, wäre nach dem Ansatz Wellhausens »deuteronomisch« zu nennen. Der Rest wäre »deuteronomistisch«. Dann wäre aber die sprachliche, theologische und literarische Eigenart dessen, was man »deuteronomistisch« nennt, nur in ganz wenigem von »Deuteronomischem« abgeleitet, sie wäre eher in sich etwas Ursprüngliches. So ist es ganz und gar sachgemäß, wenn man von einem weiteren Grundkanon deuteronomistischer Schriften ausgeht. Umso wichtiger werden dann allerdings Fragen nach Schichtungen innerhalb des deuteronomistischen Grundkanons, will man abermals weitere Texte als »deuteronomistisch« identifizieren.

Natürlich gibt es immer wieder Versuche, sich dieser Probleme im Handstreich zu entledigen. So ist Martin Noth mit einer wohl doch zu einfachen Begründung<sup>36</sup> schlicht davon ausgegangen, der »Deuteronomist« habe das deuteronomische Gesetz »im wesentlichen« bereits in der Form übernommen, »in der es uns heute in Dtn. 4,44 – 30,20 vorliegt«, und das literarische Anwachsen dieses Textbestands müsse »zeitlich vor Dtr angesetzt werden«<sup>37</sup>. Oder Erhard Blum enthebt sich neuerdings bei der Rekonstruktion seiner pentateuchischen »Komposition D« jeder Frage nach der innerdeuteronomistischen Textgeschichte, indem er für sie einfach das abgeschlossene Geschichtswerk Noths voraussetzt<sup>38</sup>. Ich fände es, wenn man schon Riesentextbestände wie eine »Komposition D« deuteronomistischen Händen zuschreiben will, angebrachter, innerhalb der innerdeuteronomistischen Textgeschichte nach jener Schicht zu suchen, die von der »Komposition D« nun genau vorausgesetzt wird oder gar auf die gleichen Hände zurückgeführt werden kann. Ist das nicht möglich, dann muß man überlegen, ob man nicht schon in eine Periode geraten ist, wo die deuteronomistische Literatur bereits öffentliche Domäne war und deshalb jeder Textverfasser auf ihre Sprache und ihre Ideen zurückgreifen konnte, ohne deshalb zu einer eingrenzbaaren deuteronomistischen Gruppe, Bewegung oder Schule gehören zu müssen. Dann ist die Bezeichnung »Komposition D« aber irreführend.

---

<sup>35</sup> Ich begreife zum Beispiel einige Argumentationen gegen mich bei Crüsemann, *Tora*, von S. 244 ab, eigentlich nur, wenn ich voraussetze, daß er es für selbstverständlich hält, auch bei mir müsse, wenn ich von »deuteronomistisch« rede, immer etwas frühestens Exilisches gemeint sein.

<sup>36</sup> Nämlich, selbst der späte Text Dtn 27,1-8 werde in Jos 8,30-35 schon vorausgesetzt.

<sup>37</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 16.

<sup>38</sup> Blum, *Studien*, 109 Anm. 35: »Die verzweigte Diskussion über eine eventuelle innere Redaktionsgeschichte des 'DtrG' kann und braucht hier nicht aufgenommen zu werden [...]. Schließlich gelangen auch die diversen post-Nothschen Schichten- oder Blockmodelle irgendwann zu einer Größe, die mehr oder weniger mit Noths Geschichtswerk übereinstimmt. Von ihr ist die Rede.«

## *II. Welche Kriterien erlauben es, einen Text »deuteronomistisch« zu nennen?*

Ging es bisher um die Eingrenzung des inflationären Gebrauchs des Etiketts »deuteronomistisch«, so komme ich nun – weiterhin auf der Ebene des Textes und noch ohne Rückfrage nach Autoren und »Trägergruppen« – zur Frage nach den Kriterien, mit denen das wirklich »Deuteronomistische« identifiziert werden kann<sup>39</sup>.

Sie sind vornehmlich sprachlicher Art. Denn im Normalfall zählt man Wörter und Wendungen auf, zu denen es innerhalb des deuteronomistischen Grundkanons Parallelen gibt. Doch erschöpft sich die Methode darin nicht. Selbstverständlich wird auch auf gemeinsame Inhalte und Interessen hingewiesen, etwa auf die Themen Kultzentralisation, Jahwealleinverehrung, Torabeobachtung, verheißener und gefährdeter Landbesitz<sup>40</sup>. Oder gemeinsame Vorstellungskomplexe werden entdeckt, etwa von Gesetzen des Geschichtsablaufs, die zu Segen oder Fluch führen<sup>41</sup>. Etwas zu wenig wird nach meiner Meinung auf Stilistisches geachtet, etwa auf die Tatsache, daß bei rhetorischer Zerdehnung in deuteronomistischen Texten Infinitivanschlüsse bevorzugt werden, während priesterschriftliche Texte dann eher parallele Sätze mit finiten Verben bauen<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Die nun folgende Aufzählung ist aufgrund meiner Beobachtungen an Aufsätzen, Monographien und Kommentaren zusammengestellt. Die methodologischen Handbücher bewegen sich in Generalitäten. Am gründlichsten ist noch die Diskussion des Problems der »geprägten Elemente« bei Richter, *Exegese*, 99-103. Doch benutzt er diesbezügliche Beobachtungen in seinem Zusammenhang nur zur Bestimmung des »Horizonts« eines Texts (117f). Schritte zur Erarbeitung einer »Literaturgeschichte« diskutiert er in seinem Buch nicht (vgl. 172). Er will nur Anweisungen für die Untersuchung einzelner literarischer Werke geben (vgl. 173). Einige sehr brauchbare Prinzipien hat im Blick auf die Annahme von Deuteronomismus im Jesajabuch Hardmeier, *Jesajaforschung*, 14-16, formuliert. Eine glänzende Widerlegung zentraler diesbezüglicher Thesen von Otto Kaiser liefert Peritt, *Jesaja und die Deuteronomisten*.

<sup>40</sup> Hier ist natürlich differenziert zu urteilen, wie vor allem das im Deuteronomium selbst und im deuteronomistischen Geschichtswerk überaus wichtige Thema »Kultzentralisation« zeigt. Wenn es im deuteronomistischen Jeremiabuch völlig zurücktritt, dann könnte das durchaus damit zusammenhängen, daß es nach den durch Joschija eingeführten Veränderungen und erst recht nach der Zerstörung des Tempels kein Thema mehr war.

<sup>41</sup> Hierhin gehört Stecks »deuteronomistisches Geschichtsbild«. In seinem methodologischen Leitfaden ordnet er es bei den »Konzeptionen« (das heißt Vorstellungskomplexen, die die Erfahrungswelt in einer geschlossenen Perspektive erfassen) ein: Ders., *Exegese*, 134.

<sup>42</sup> Vgl. beispielshalber die formkritisch völlig und lexematisch weithin übereinstimmenden Sätze Dtn 28,1a und Lev 26,3. Ich habe dieses Kriterium für Ex 15,25f in Lohfink, *Jahwe, dein Arzt*, 33-39, angewendet. Wenn Crüsemann, *Tora*, 53, meine dortigen Ergebnisse mit »nach-priesterschriftliche, also sehr späte Deuteronomismen« zusammenfaßt, dann entspricht das nicht meiner eigenen Auffassung und Ergebnisformulierung. Hardmeier, *Annalenwerk*, 172, schreibt in ähnlichem Zusammenhang: »Allgemein gesagt könnte eine Anatomie des unwillkürlichen Sprachgebrauchs im Syntaxbereich die alttestamentliche Forschung nicht nur im Bereich der hebräischen Satz- und Textsyntax wesentlich weiterbringen; sie könnte auch besonders signifikante Zusatzkriterien zur Analyse von komplexen Literaturformationen und ihrer Kompositions- und

Es kommen kompositorische Schemata auf verschiedensten Ebenen hinzu, etwa die Rahmung von Texten durch »paränetische Formeln« oder die Gliederung größerer Geschichtsdarstellungen durch eingefügte deutende Reden. In Einzelfällen glaubt man auch dem Leser signalisierte Anlehnungen an bestimmte deuteronomistische Einzeltexte nachweisen zu können.

Grundsätzlich ist einer solchen Kriterienliste natürlich zuzustimmen. Aber wie wird sie in die Praxis umgesetzt?

Eine erste Frage ist, welchen Sinn das Belegstellenzählen für Einzelwörter hat und was entsprechende Wortparallelstellenlisten eigentlich wirklich beweisen<sup>43</sup>. Nach den Gesetzen der mathematischen Statistik dürfte es beim geringen Umfang unserer Textkorpora und erst recht der im Einzelfall als deuteronomistisch zu erweisenden Textfragmente höchst gefährlich sein, auf Lexemebene statistisch zu arbeiten<sup>44</sup>. Bei unseren kleinen Zahlen kann die natürliche Wortstatistik allein durch einige gegen den Gesamtsachverhalt laufende Zitate und Kommentierungen, die bei großen Textkorpora in der Masse untergingen, völlig auf den Kopf gestellt sein<sup>45</sup>. Vermutlich darf man bei unseren Texten nie von Einzelwörtern und ihrer Verteilung ausgehen. Diese Texte erlauben erst den Ansatz bei Wortgruppen und Wortverbindungen, und da müssen – über statistisches Abzählen hinaus – die Einzelbelege angesehen und je einzeln beurteilt werden. Moshe Weinfeld in seinem phraseologischen Anhang hat ein gewisses Gefühl für diese Notwendigkeit entwickelt, und Einzellexeme sind in seinen Listen, anders als in älteren, selten<sup>46</sup>. Doch seine Praxis scheint bei den deuteronomistischen Goldsuchern noch kaum Schule gemacht zu haben.

Ferner gehört sogar schon zur reinen Wortstatistik die Gegenprobe an einem Kontrollkorpus<sup>47</sup>. In den Beiträgen, um die es hier geht, fehlt meist auch nur der Versuch einer Gegenprobe. In vielen Fällen könnte, wenn es sich um einzelne Lexeme handelt, allein schon ein Blick in die Tabellen von Teil III bei

---

Überarbeitungsstadien an die Hand geben.«

<sup>43</sup> Oft geraten sie im übrigen erstaunlich klein. So führt Werner H. Schmidt zu Am 2,10 als Beweis für den deuteronomistischen Charakter der »Herausführungsformel« nur 3 Stellen an: Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 180. Ich komme auf den Fall unten zurück.

<sup>44</sup> Vgl. Deck, Wortstatistik.

<sup>45</sup> Einen solchen Fall habe ich in einer Kontroverse mit Lothar Perlit über den »deuteronomistischen« Charakter des Dekaloganfangs im Detail analysiert. Vgl. Lohfink, These.

<sup>46</sup> Vgl. Weinfeld, Deuteronomy, 320-365, mit Driver, Deuteronomy, lxxviii-lxxiv.

<sup>47</sup> Für die möglicherweise desaströsen Ergebnisse kontrollierender Gegenproben zu wortstatistischen Abhängigkeitsthesen verweise ich als Beispiel auf meine Untersuchung zu Ps 25 in der Richter-Festschrift (Lohfink, Lexeme).

Andersen-Forbes<sup>48</sup> die Augen dafür öffnen, ob überhaupt etwas spezifisch Deuteronomisches vorliegt oder ob ein Wort auch in anderen biblischen Bereichen häufig belegt ist.

Wenn es dagegen um Wortgruppen, Wortverbindungen, geprägte Konstruktionen geht, ist seit einigen Jahren manches leichter als früher. Verfügte man ehemals nur über Konkordanzen für Einzelwörter, und für alles andere war mühsame und zeitraubende Sucharbeit nötig, so besitzen wir jetzt elektronische Hilfsmittel, die es oft erst möglich machen, mit verantwortbarem Aufwand den wirklichen Befund exakt zu beschreiben. Es wäre heute nicht nur unverzeihlich, den Rechner bei solchen Untersuchungen nicht zu benutzen, sondern darüber hinaus besteht wahrscheinlich eine gewisse moralische Verpflichtung, die Argumentationen der älteren Autoren noch einmal durchzuspielen und ihre oft auf Zufallsfunden oder bewußt vereinfachten Fragestellungen beruhenden Angaben zu ergänzen und, wenn nötig, zu korrigieren.

In diesem Sinne bitte ich die Beispiele zu verstehen, mit denen ich im folgenden ein wenig konkretisieren möchte, was ich meine<sup>49</sup>. Ich greife aus der Literatur keine Beispiele heraus, wo mit Einzelwörtern argumentiert wird. Für sie mögen die generellen Bemerkungen genügen. Ich beschränke mich vielmehr auf Argumentationen, wo Wendungen und feste Wortverbindungen zugrundegelegt werden. Um nicht zu diffus zu werden, bleibe ich bei dem schon herangezogenen Aufsatz von Werner H. Schmidt über die »deuteronomistische Redaktion des Amosbuches«, der forschungsgeschichtlich deshalb bedeutsam ist, weil so viel Späteres auf ihm aufbaut. Aber die Beispiele wären mit vielen anderen Beispielen aus Veröffentlichungen anderer Autoren austauschbar.

a) Ich möchte zunächst auf die »Herausführungsformel« in Am 2,10 zurückkommen. Zum Erweis ihres deuteronomistischen Charakters führt Schmidt, wie ich erwähnt hatte, nur drei Parallelen auf. Was ist da methodisch im Spiel? Die aufgeführten Stellen sind: Ri 2,1; 6,8f; 1 Sam 10,18<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Andersen-Forbes, *Vocabulary*, 265-447. Neben der Aufschlüsselung der Zahl der Belege jedes einzelnen Worts in jedem Buch gibt es dort auch Angaben für die verschiedenen klassischen Quellenschichten des Pentateuchs, für die 3 Teile des Jesajabuches und für die 5 Psalmenbücher, die als erste Grobannäherung durchaus brauchbar sind. Ferner steht neben jeder absoluten Zahlenangabe eine Berechnung der relativen Worthäufigkeit im vorausgesetzten Text.

<sup>49</sup> Ich habe mit folgenden Programmen gearbeitet: Ronnie Benun, *Compucord. Computerized Concordance Research Tools* (Brooklin, N.Y.: Mikrah Computer Research Systems, 1986); J. A. Groves u. a., *QUEST. Electronic Concordance Application for the Hebrew Bible* (Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1992).

<sup>50</sup> Schmidt, *Deuteronomistische Redaktion*, 180.

Schmidt hat, ohne daß er ausdrücklich vermerkte, warum, die Parallelen auf Belege mit  $\eta\lambda\epsilon$  und in »Gottesrede« eingeschränkt. Arbeiten wir zunächst mit diesem Ansatz, dann lassen sich, prüft man mit der elektronischen Konkordanz nach, bei seinen Auswahlprinzipien für den deuteronomistischen Grundkanon in der Tat nur noch hinzufügen: 1 Sam 8,8; 2 Sam 7,6; Jer 11,7 – alles in Zeitangaben. Außerhalb dieses Kanons und des Amosbuchs kommen Ex 3,8.17; Lev 11,45; Mi 6,4; Ps 81,11 hinzu. Das genügt nun allerdings schon, um nicht mehr von spezifisch deuteronomistischer Sprache zu reden.

Doch eine weitere Beobachtung tritt, immer noch innerhalb des gleichen Ansatzes, hinzu. Im Amosbuch selbst steht die Herausführungsformel mit  $\eta\lambda\epsilon$  in Gottesrede dreimal: 2,10; 3,1; 9,7. Daher lohnt sich ein Vergleich der Aussagendichte im Amosbuch und im deuteronomistischen Grundkanon. Selbst bei meiner verdoppelten Liste für den deuteronomistischen Grundkanon ergibt sich dort nur eine Dichte von 0,06 Vorkommen pro 1000 Wörter, während das Amosbuch eine Dichte von 1,5 Vorkommen pro 1000 Wörter hat, also 25 mal so viel. Wenn es bei diesen kleinen Textkorpora nicht statistischer Unsinn wäre, könnte man daher nur folgern, daß die hier untersuchte Gestalt der Herausführungsformel ein Typicum des Amosbuches darstellt und daß die Deuteronomisten sich an Amos anlehnen – was ja historisch denkbar wäre.

Vermutlich ist jedoch schon das Selektionsprinzip für die Stellen nicht sachgemäß. Wenn es nicht um die Erarbeitung einer »Formel« (im technischen Sinn der Richterschule), sondern schlicht um ein Sprachmerkmal geht, dürfte man die Vergleichstexte nicht auf Gottesrede einschränken. Nimmt man alle Herausführungsaussagen ohne Rücksicht darauf, wer gerade redet, dann enthält der deuteronomistische Grundkanon 22 Herausführungsaussagen mit  $\eta\lambda\epsilon$ . Ist die Formulierung in Am 2,10, so verglichen, also doch deuteronomistisch? Es wäre jedenfalls eine höhere Dichte innerhalb des deuteronomistischen Grundkanons vorhanden als bei der früheren Fragestellung.

Leider ist sofort hinzuzufügen, daß die Frage wohl immer noch nicht sachgemäß formuliert ist. Im gleichen Korpus stehen nämlich auch noch 48 Herausführungsaussagen mit  $\aleph\zeta\eta$ , also mehr als die doppelte Zahl. Im Buch Deuteronomium herrscht bei Herausführungsaussagen das Verb  $\aleph\zeta\eta$  schlechthin vor, es gibt nur 1 Beleg mit  $\eta\lambda\epsilon$ . Im Amosbuch schließlich gibt es keinen einzigen Beleg der Herausführungsaussage mit  $\aleph\zeta\eta$ . Man wird also als spezifische, wenn auch nicht exklusive deuteronomistische Herausführungsaussage die mit  $\aleph\zeta\eta$  betrachten. Sie liegt nicht nur in Am 2,10, sondern im ganzen Amosbuch gerade nicht vor. Nach Walter Groß, der sich an Ergebnisse von Wolfgang Richter anlehnt, hat der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes  $\eta\lambda\epsilon$  nur verwendet, »wo ihm Nordreichtraditionen vorliegen oder er vom Nordreich spricht«<sup>51</sup>.

Ganz zu schweigen davon, daß es so viele Herausführungsaussagen sowohl mit  $\eta\lambda\epsilon$  als auch mit  $\aleph\zeta\eta$  außerhalb des deuteronomistischen Grundkanons gibt, daß die ganze soeben durchgeführte Diskussion sowieso aufgrund der Gegenprobe rein akademisch bleibt. Walter Groß ordnet Am 2,10 seiner Formel 8 zu, als deren Sitz im Leben er den »prophetischen *Rib*« annimmt – also nicht die deuteronomistische Literatur<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Groß, Herausführungsformel, 449.

<sup>52</sup> Groß, Herausführungsformel, 443. Die Angabe 2,12 in Anm. 96 dürfte ein Satzfehler sein.

Ich kann aus allem nur die Folgerung ziehen, daß man, wenn man bei Stellen, die man gefühlsmäßig als deuteronomistisch ansprechen möchte, plötzlich gar nicht viele Belegstellen zusammenbekommt, stets genauer nachfragen und vielleicht auch seinen Frageansatz abwandeln sollte.

b) Zusammen mit der Buchüberschrift bildet die »Überleitungsformel« in Am 3,1 den Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung von Schmidt. Das ist verständlich, denn eine Redaktion<sup>53</sup> fügt natürlich vor allem an den Stellen Text hinzu, wo ein Übergang von einem Materialblock zu einem anderen geschaffen werden muß<sup>54</sup>.

Für den Nachweis des deuteronomistischen Charakters von Am 3,1 ist folgender Satz entscheidend: »Die in Am 3,1a<sup>55</sup> durch Wortumstellung leicht abgewandelte Verbindung (דבר יהוה אשר) ist eine deuteronomistische Redewendung, die ständig in den deuteronomistischen Partien der Königsbücher wiederkehrt (I Reg 14,<sup>18</sup> 15,<sup>29</sup> 16,<sup>12,34</sup> 22,<sup>38</sup> II Reg 1,<sup>17</sup> 10,<sup>17</sup> 24,<sup>2</sup>)«<sup>56</sup>. Wie die zugehörige Fußnote zeigt, hat Schmidt den deuteronomistischen Charakter seiner Belege mithilfe der Analyse der Königsbücher durch Jepsen verifiziert<sup>57</sup>. Hat er aufgrund von Jepsens Angaben nur die wenigen Belegstellen gefunden, die er angibt, oder hat er seine vielleicht umfangreicheren Listen auf das reduziert, was nach Jepsen deuteronomistisch ist? Im zweiten Fall hätte er die Möglichkeit der Gegenkontrolle gar nicht ins Auge gefaßt. Was ergibt sich bei einer Überprüfung der Liste?

Ich habe mich bei der Suche auf die Stellen beschränkt, wo das Verb דבר im Relativsatz wirklich belegt ist, habe dagegen für יהוה beliebige Positionen zugelassen, da die Wendung hierin variabel ist. יהוה ist der Sache nach sowohl Subjekt des Nomens דבר als auch des Relativsatzes, und die Stelle, an der er tatsächlich genannt wird, kann (nicht nur in Am 3,7, wie Schmidt nahelegt) wechseln. Es ergaben sich statt der wenigen von Schmidt genannten Belege deren 48, dabei 12 außerhalb von Deuteronomium – 2 Könige und Jeremia (darunter zum Beispiel Ex 4,30; 24,3; Num 22,35; Jes 16,13; [37,22; 38,7;] Ez 12,8). In den Königsbüchern gehören 16 Belege zu Erfüllungsvermerken in Prophetenerzählungen. Hier (und noch mehr in Jos 14,6) kann man sich streiten, ob deuteronomistische Sprache im strengen Sinn oder schon Sprache der Vorlagen anzunehmen ist.

Nebenbei kam ich darauf, daß in I Sam 20,23 David und Jonatan die Subjekte der Wendung innerhalb kolloquialer Sprache sind. Dieser eine Beleg zeigt, gegen alle

---

<sup>53</sup> Schmidt benutzt schon in der Überschrift seines Aufsatzes die beiden Termini »Redaktion« und »Sammler« synonym.

<sup>54</sup> Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 173: »Mit dieser Aufforderung zum Hören will die Redaktion des Amosbuches nach dem Völkergedicht Kap. 1 - 2 eine neue Sammlung einleiten.«

<sup>55</sup> Am 3,1b bestimmt Schmidt nicht als deuteronomistisch, sondern als sekundär gegenüber 1a. Er findet hier nur »heilsgeschichtliche Credo-Tradition« und »Erwählungstradition«.

<sup>56</sup> Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 173.

<sup>57</sup> Er verweist auf die Faltblätter bei Jepsen, Quellen (er selbst spricht fälschlicherweise vom »Anhang« – der enthält einen akkadischen Text).

Statistik, daß der (in der Bibel völlig dominante) Gebrauch der Wendung für das Wort Jahwes für die hebräische Sprache als historische Wirklichkeit nur ein Sonderfall war. Daß die kolloquial geläufige Wendung auch auf das Wort Jahwes angewendet wurde, bedurfte zweifellos nicht notwendig der sprachlichen Originalität der Deuteronomisten.

Sowohl die Verbreitung der theologisierten Wendung über die deuteronomistische Literatur hinaus als auch ihre leichte Ableitbarkeit aus einer höchstwahrscheinlich normalsprachlich üblichen nichttheologischen Wendung lassen an der Möglichkeit zweifeln, die These Schmidts verifizieren zu können. Soweit die Überprüfung unter den von Schmidt selbst aufgestellten Suchbedingungen.

Doch diese Suchbedingungen selbst müssen wohl aufgrund des konkreten Textes noch einmal modifiziert werden. Zur Spezifität der Wendung in Am 3,1 gehört, daß im Relativsatz das Verb  $\text{דבר אל}$  nicht, wie meist, durch die Präposition  $\text{אל}$  »zu«, sondern durch  $\text{על}$  »über« ergänzt wird. Trotz der semantischen Nähe der beiden Präpositionen und trotz ihrer leichten Vertauschbarkeit (speziell auch später noch durch Abschreiber) dürfte in Am 3,1 die Formulierung mit  $\text{על}$  sowohl sicher als auch relevant sein, da die Präposition sofort wiederholt wird. Vgl. auch die gleiche Präposition in der parallelen Höraufforderung 5,1. Die angemessene Parallelsuche müßte sich hier also auf die Belege der Wendung mit  $\text{על דבר}$  beschränken. Das ergibt, Am 3,1 eingeschlossen, 15 Belege: Jos 14,6; 23,14; 2 Sam 7,25; 1 Kön 2,4.27; 2 Kön 10,10; 19,21; Jes 37,22; Jer 10,1; 25,13; 33,14; 36,2; Am 3,1; Dan 9,12; 1 Chr 17,23. Es zeigt sich, daß die hier gefundenen genaueren Parallelen in der von Schmidt angegebenen Liste alle fehlen<sup>58</sup>.

Analysiert man nun diese Belege, so zerfallen sie deutlich in zwei Gruppen: die umfangreichere besteht aus Vermerken über die Erfüllung von (meist prophetischen) Gottesworten. Hier finden sich alle mehr oder weniger sicher deuteronomistischen Fälle. Dagegen leiten die 4 Stellen 2 Kön 19,21 = Jes 37,22; Jer 10,1; Am 3,1 Prophetenworte ein, die anschließend mit vollem Text zitiert werden. Besonders nah stehen sich Am 3,1 und Jer 10,1, da beide mit dem Höraufruf  $\text{שמעו}$  beginnen und in beiden die Größe »Israel« angedet wird<sup>59</sup>. Schmidt hat Jer 10,1 gar nicht erwähnt. Jer 10,1-16 wird nun meist nicht als deuteronomistisch, sondern als nach-deuteronomistisch betrachtet<sup>60</sup>. Wenn man also bewiesen zu haben glaubt, daß Am 3,1 redaktionelle Einfügung ist, müßte man die Redaktion noch am ehesten mit dem Ergänzter von Jer 10 in Verbindung bringen. Doch halte ich auch das für illegitim, da mit zwei Einzelbelegen keine Statistik mehr getrieben werden kann und die beiden eingeleiteten Prophetentexte keine Beziehung zueinander aufweisen.

Auf jeden Fall hat die elektronische Nacharbeit im Fall von Am 3,1 zu wesentlich anderen Stellenlisten geführt und ganz neue Gesichtspunkte der Beurteilung sichtbar gemacht.

---

<sup>58</sup> In Anmerkung 14 verweist er gerade noch auf 2 Kön 19,21 (= Jes 37,22).

<sup>59</sup> Die Septuaginta scheint in ihrer Vorlage in Am 3,1 sogar  $\text{בית ישראל}$  gelesen zu haben. Doch das wäre nach den Regeln der Textkritik als Harmonisierung zu Jer 10,1 aufzufassen. Immerhin wird an dem Phänomen deutlich, daß die Texttradenten den Zusammenhang der beiden Stellen empfunden haben.

<sup>60</sup> Vgl. etwa Thiel, Redaktion Jer 1-25, 17.

c) Zum dritten Beispiel aus Werner H. Schmidts Aufsatz: Am 2,4f<sup>61</sup>. Der Stein, der aus dem Beweisgebäude für die deuteronomistische Redaktion des Amosbuchs auf keinen Fall herausgezogen werden dürfte, ohne daß alles zusammenstürzt, ist das Juda-Orakel. Der Buchtitel und die Überleitungsformel in 3,1 allein könnten, auch wenn hier keine Probleme bestünden, die These einer deuteronomistischen Amosredaktion nicht tragen. Es müßten schon noch deuteronomistische Zusätze und Erweiterungen nachgewiesen werden. Doch von zwei Einzelversen abgesehen (3,7 und 5,26) findet Schmidt derartiges nur in Kapitel 1 – 2 (1,9f.11f; 2,4f.10-12). Nur wenn in Amos 1 – 2 wirklich deuteronomistische Texteneinschübe vorliegen, kann man also überhaupt an eine deuteronomistische Gesamtedaktion des Amosbuches denken. Und hier hat die These, das Juda-Orakel sei deuteronomistisch, fast die ganze Beweislast zu tragen<sup>62</sup>.

Ich abstrahiere von der methodisch vorausliegenden Frage, ob die Orakel über Tyrus, Edom und Juda sekundär sind<sup>63</sup>. Vielmehr setze ich den redaktionellen Charakter hypothetisch voraus und kümmere mich nur um den Nachweis des deuteronomistischen Charakters dieser drei Orakel<sup>64</sup>. Er kann allerhöchstens vom Juda-Orakel her begründet werden<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Vgl. Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 177. Voll und mit Ergänzungen übernommen zum Beispiel bei Vermeylen, Isaïe, 533-535. Dort 533, Anm. 4, weitere Literatur. Ich verweise zum folgenden auch auf Bons, Denotat.

<sup>62</sup> Bei den ebenfalls als deuteronomistisch beanspruchten Versen 2,10-12 ist die deuteronomistische Herkunft viel fragwürdiger. Für «in Einzelproblem vgl. schon die obige Diskussion der »Herausführungsformel« von Am 2,10. Außerdem liefert Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 182, im Grunde keine Erklärung dafür, warum in 2,11f die Ablehnung der Nasiräer durch Israel eine genauso große Rolle spielt wie die der Propheten. Für diese Parallelisierung gibt es keinerlei deuteronomistische Basis. Auch Köckert, Gesetz, 152, der das Problem deutlich empfindet, kann diese Basis durch Hinweise auf Samuel und die Rekabiter von Jer 35 nicht überzeugend herstellen. Schmidt benutzt für 2,10-12 eine andere Logik als für 2,9, wo er trotz mehrerer ans Deuteronomium erinnernder Züge (sie werden zum Teil verwischt – so gilt  $\text{ג} \text{ר} \text{י} \text{מ} \text{י} \text{ה}$  nicht als ein deuteronomistisches Wort, sondern »gehört zur Terminologie des 'heiligen Krieges'«) die Tatsache herausstreicht, daß hier die Amoriter Riesen sind, und nicht, wie im Deuteronomium, die Enakiter (ebd. 179).

<sup>63</sup> Vielleicht noch am überzeugendsten vertreten durch Gese, Komposition. Zur Frage des sekundären und ebenso dann zur Frage des deuteronomistischen Charakters weise ich nachdrücklich auf die beiden neuesten englischsprachigen Kommentare von Andersen-Freedman und Paul hin.

<sup>64</sup> Ich sehe auch davon ab, daß die von Schmidt einführend genannten Beobachtungen (»theologische Formelsprache«, nicht zwischenmenschliche Vergehen, sondern Vergehen gegen Jahwe, Rede von Jahwe in der 3. Person) nach seinen sonst angewendeten Prinzipien dazu führen müßten, daß das Juda-Orakel auch von den beiden anderen schichtenmäßig noch «inmal abgehoben werden müßte.

<sup>65</sup> Schmidt, Deuteronomistische Redaktion, 176, verweist zwar für den Begriff »Bruder« im Edomspruch auf Dtn 23,8a. Aber das ist, wenn überhaupt einer, kein Exklusivbezug, da primär die Jakob-Esau-Tradition im Blick sein muß – falls die Termini  $\text{א} \text{ח}$  (1,9.11) und  $\text{ב} \text{ר} \text{י} \text{ה}$  (1,9) nicht einfach der Sprache des zwischenstaatlichen Rechts angehören, ohne irgendwie »religiöse

Schmidt führt die folgenden Elemente deuteronomistischer »Formelsprache« auf: 1. מאס את־תורת יהוה, 2. שמר חקי יהוה, 3. »Parallelismus« von תורה und חק, 4. הלך אחרי mit anderen Göttern oder ähnlichem als Objekt, 5. das Nebeneinander des Verwerfens von Gottes Satzungen und der Nachfolge anderer Götter.

Zu 1: Die Annahme, מאס את־תורת יהוה gehöre zur »theologischen Formelsprache« der Deuteronomisten, führt in eine einzige Verlegenheit hinein. Schmidt nennt als Beleg des Ausdrucks nur Jes 5,24. Die volle Liste wäre: Jes 5,24; Jer 6,19; 8,8f (wenn man hier תורת יהוה und דבר יהוה aufeinander bezieht<sup>66</sup>); Hos 4,6 (wenn man Parallelismus zwischen דעת und תורת אלהיך annimmt); Am 2,4. Schmidt weicht, nach Anerkennung, daß Jes 5,24 ein nichtdeuteronomistischer Beleg sei, sofort auf Belege für מאס mit anderen, sinnverwandten Objekten aus. So werde die Formel »gerne vom Deuteronomisten« gebraucht, allerdings auch von Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetz.

Kann das als Beweis gelten? Es soll um »vorgeprägte Wendungen« gehen. So müßte man schon beim gleichen Wortbestand bleiben. Am nächsten steht dann Jes 5,24. Es kommt hinzu, daß allein schon die Idee von »Jahwes Tora« zumindest im deuteronomistischen Geschichtswerk untypisch ist – vgl. unten. Es handelt sich offensichtlich um prophetische, und nicht um deuteronomistische Sprache<sup>67</sup>.

Zu 2: Schmidt führt 8 Belege für שמר חקי יהוה aus dem Deuteronomium an (mit »u.a.« am Ende). In allen angeführten Belegen außer Dtn 16,12 sind die חקים jedoch ein einzelnes Element innerhalb einer Reihe von mehreren Gesetzesbezeichnungen. Läßt man solche Einbettungen für die Statistik zu, dann erbringt die Suche insgesamt 27 biblische Belege. Zu ihnen treten noch 28 Belege von שמר mit חקה (oder einer es enthaltenden Reihe)<sup>68</sup>. Insgesamt sind also 55 Belege zu überprüfen. Dabei zeigt sich sofort, daß die Wortverbindung nicht spezifisch deuteronomistisch ist. Es gibt zum Beispiel 7 Belege im Heiligkeitsgesetz und 4 bei Ezechiel.

Aber die Zulassung von Reihen dürfte bei der Suche methodisch nicht angemessen sein. Fragt man deshalb nach der Verbindung von שמר mit חק oder חקה allein, dann ergeben sich überhaupt nur folgende Stellen: mit חק: Ex 12,24 (?); Dtn 16,12 (aber nicht »Gesetze Jahwes«); Ps 105,45; 119,5.8; mit חקה: Lev 19,19; 20,8; Ez 18,19.21; 37,24. Die Stellen weisen eher in Spätzeiten oder in den priesterlichen Traditionsraum, nicht ins Deuteronomistische – falls die Gesetze der Statistik bei den geringen Zahlen überhaupt schon eine Folgerung erlauben.

---

Vokabeln« (ebd. 175) zu sein.

<sup>66</sup> Vgl. Holladay, Jeremiah 1, 281; prononciert anders Rudolph, Jeremia, 61.

<sup>67</sup> Vermeylen, Isaïe, will sich retten, indem er auch Jes 5,24b zu einem deuteronomistischen Zusatz macht. Dann kann er sowohl für Am 2,4 als auch für Jes 5,24 jeweils auf die andere Stelle verweisen (vgl. 175 Anm. 1 mit 534 Anm. 1). An der Beweisnot ändert sich dadurch nichts. Auch Schmidt hat später (Einheit, 66 Anm. 26), wenn auch ohne Begründung und ohne Bezugnahme auf Am 2,4, Jes 5,24b einer »deuteronomistischen Bearbeitungsschicht« zugeordnet.

<sup>68</sup> Zur Austauschbarkeit der beiden Wörter, auch in der deuteronomistischen Formelsprache, und den vielleicht oft nur euphonischen Gründen für die jeweilige Wortwahl vgl. Lohfink, 2 Kön 23,3, 38–40.

Der Ausschluß einer spezifisch deuteronomistischen Wendung wird dadurch verstärkt, daß, wie Jer 5,24 zeigt, die Verbindung שָׁמַר + חָק(ה) auch in völlig anderen Zusammenhängen als denen der Torabeobachtung verwendet werden konnte.

Zu 3: Für den »Parallelismus von תּוֹרָה und חָק« führt Schmidt an: »z.B. Dtn 17,19 II Reg 17,37«. Aus dem deuteronomistischen Grundkanon läßt sich, wenn man keine andere Bedingung aufstellt, als daß die beiden Wörter (oder statt חָק auch חֻקָה) im gleichen Vers vorkommen, folgende Liste zusammenstellen: Dtn 4,8; 17,19; 1 Kön 2,3; 2 Kön 17,13.34.37 (= 6 Belege). Außerhalb desselben kommen jedoch hinzu: Gen 26,5; Ex 18,16.20; Lev 26,46; Num 19,2; 31,21; Jes 24,5; Jer 44,10.23; Ez 43,11; 44,5.24; Mal 3,22; Ps 105,45; Esra 7,10; Neh 9,13.14; 10,30; 2 Chr 19,10; 33,8 (= 19 Belege). Vor allem im Blick auf Ex 18 wird es schwer sein, von einer spezifisch deuteronomistischen Verbindung zu sprechen. Deuteronomistisch gibt es bei den beiden Wörtern sicher keine Reihenbildung und keinen Parallelismus im strengen Sinn.

Es kommt hinzu, daß zumindest im deuteronomistischen Geschichtswerk der Gedanke einer Jahwetora am äußersten Rande steht. Die Tora ist dort normalerweise Moses Tora<sup>69</sup>. Zu den schwer einzuordnenden Randfällen gehören 2 Kön 17,13.34.37, welche die ganze Last für den »Parallelismus von תּוֹרָה und חָק« als »vorgeprägte« deuteronomistische Wortverbindung zu tragen hätten.

Zu 4: Daß הֵלֶךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵי־ם eine spezifisch deuteronomistische Wendung darstellt und daß die Wortgruppe אֱלֹהִים אַחֲרֵי־ם dabei bisweilen durch andere Bezeichnungen der Fremdgötter ersetzt werden kann, ist unbestritten. Nur findet sich in solchen Fällen niemals כְּזָבִים als Austauschbegriff. Man kann also nur die Einmaligkeit der Amosformulierung unterstreichen<sup>70</sup>. Die Wortverbindung הֵלֶךְ אַחֲרֵי allein ist in keiner Weise spezifisch deuteronomistisch und kann in verschiedensten Sprachzusammenhängen alle möglichen Abhängigkeits- und Eigentumsverhältnisse ausdrücken, ganz ähnlich wie das entsprechende akkadische *alāku (w)arki*<sup>71</sup>.

Ob כְּזָבִים in Am 2,4 überhaupt Fremdgötter bezeichnet, ist außerdem gar nicht so sicher. Es gibt eine Alternativauslegung – dazu unten. Doch gesetzt, »ihre Lügen« seien falsche Götter, so gibt es doch keine einzige deuteronomistische Stelle, an der die falschen Götter aktiv werden, erst recht keine, an der das Hifil von תַּעַה von ihnen ausgesagt würde<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Für Näheres vgl. Lohfink, Jahwegesetz, 388. Bei den jeremianischen Deuteronomisten ist das, vermutlich durch den Sprachgebrauch verarbeiteter Jeremiatexte bedingt, anders. Hier ist die Tora Jahwes Tora.

<sup>70</sup> Es handelt sich im übrigen um den einzigen Beleg des Nomens כְּזָבִים als grammatisches Subjekt.

<sup>71</sup> Näheres bei Helfmeyer, ThWAT I,221f; auch Weippert, Prosareden, 217-219.

<sup>72</sup> Wenn man in der Imitation der Fremdgötterverehrung der Väter durch die Söhne ein deuteronomistisches Motiv sehen möchte (so weit ins Detail hat Schmidt die Dinge nicht getrieben), dann müßte man interessanterweise einen Gegensatz zwischen dem deuteronomistischen Geschichtswerk und den Deuteronomisten des Jeremiabuches konstatieren. In Ri 2,12.17.19; 2 Kön 17,15 sind die Väter fromm, und nur die Söhne laufen fremden Göttern nach; in Jer 2,5; 9,13; 11,10; 16,11f imitieren die Söhne den Abfall der Väter. Wenn der Judaspruch deuteronomistisch wäre, käme er also von »jeremianischen« Deuteronomisten. Vgl. die oben gemachte Feststellung zum Unterschied des Subjekts von Tora im deuteronomistischen Geschichtswerk und im Jeremia-buch.

Zu 5: Unbestritten ist auch, daß im deuteronomistischen Korpus oft die doppelte Anschuldigung erhoben wird, »Gottes Satzungen verworfen zu haben und den Götzen nachgelaufen zu sein«. Nur ist das nicht allein deuteronomistisch so. Auch das ganze Heiligkeitgesetz ist von diesem Nebeneinander bestimmt (vgl. etwa Lev 26,1.3). Ohne entsprechende lexematische Beobachtungen hilft diese rein inhaltliche Feststellung nichts.

Kein einziger Beweis für den deuteronomistischen Charakter von Am 2,4f war also so standfest, wie man sich wünschen würde. Es gibt aber weitere Phänomene am Juda-Orakel, die man der Vollständigkeit halber ebenfalls ins Auge fassen sollte.

1. Der Parallelismus מַאֵס // negiertes שָׁמַר kommt deuteronomistisch nicht vor, ja er scheint einmalig zu sein.

2. Das dritte Parallelwort, תַּעַה, ist dreimal parallel zu שָׁמַר belegt: in Ez 44,15; 48,11; Spr 10,17. Die Stellen zeigen, daß der Parallelismus nicht so fern liegt. Mehr zeigen sie kaum.

Es gibt zwei deuteronomistische Belege von תַּעַה Hifil: 2 Kön 21,9 (Manasse führt »Israel« irre) und Jer 23,32 (falsche Propheten führen »dieses Volk« irre). Sie belegen keine deuteronomistische »geprägte Wendung«, dafür ist ihre Zahl zu klein. Ferner liegt die Herkunft von Jer 23,32 aus dem fortgeschriebenen Jeremiatext (23,13) auf der Hand<sup>73</sup>. Wohl aber könnten sie dafür sprechen, daß man die כַּזְבֵי הֵם von Am 2,4 nicht auf fremde Götter bezieht, sondern als *abstractum pro concreto* auf menschliche Verführer Israels, sei es Könige, sei es falsche Propheten<sup>74</sup>. Da die authentischen Texte von Jer 23 sich lexematisch auch an älteren Prophetentexten zu orientieren scheinen, könnte תַּעַה Hifil in Jer 23,13 sogar dafür sprechen, daß Am 2,4 Jeremia schon vorlag.

3. Am 2,4b enthält zwar auch ein eher an Prosa gemahnendes אָשַׁר, aber zunächst erinnert es auf keine Weise an den rhetorischen Prosastil, der sonst deuteronomistische Texte auszeichnet. Drei kurze Aussagen nebeneinander, die beiden ersten mit chiasmischer Wortstellung, der zweite und dritte durch Subjektwechsel voneinander abgehoben – das ist alles nicht typisch deuteronomistisch.

Man kann auch noch nicht einmal sagen, hier läge Formzwang durch die vorgegebenen älteren Völkerorakel vor. Denn bei Gaza (1,6b) und Ammon (1,13b) gibt es Infinitivanschlüsse mit לַ and לַמַּעַן, bei Damaskus (1,3b) und Moab (2,1b) kommen gar keine echten poetischen Parallelismen zustande. Warum sollten ausgerechnet deuteronomistische Ergänzungen in solchem Kontext auf einmal die poetische Fahne hissen?

Auch beim Juda-Orakel dürfte sich also gezeigt haben, daß es sinnvoll ist, die älteren Begründungen deuteronomistischer Textzuteilungen mithilfe des Rechners zu überprüfen. Nebenbei hat sich ergeben, daß es eigentlich ein einziges Kapitel aus dem deuteronomistischen Grundkanon war, das mehrfach deuteronomistische Parallelstellen enthielt: 2 Kön 17. Man wird daher fragen können, ob »deutero-

<sup>73</sup> Vgl. Thiel, Redaktion Jer 1 - 25, 252f.

<sup>74</sup> Vgl. Andersen-Freedman, Amos, 301-305.

nomistische« Verfasser in diesem Kapitel, wo die Ablehnung der Tora-Verkündigung der Propheten durch Israel und Juda thematisiert wird, nicht vielleicht systematisch auf ihnen zugängliche ältere Prophetenschriften anspielten, und dabei auch auf Formulierungen, die sie in Am 2,4 vorfanden. Doch das sei nur als Vermutung geäußert. Jedenfalls sollte man bei jeder Abhängigkeitsthese stets auch ihre denkbare Umkehrung durchspielen.

### *III. Wann darf man historisch von einer »Bewegung« sprechen?*

Unser deutsches Wort »Bewegung« verstehen wir am besten von typischen Zusammensetzungen her: etwa »Arbeiterbewegung«, »Jugendbewegung«, »liturgische Bewegung«, »afrikanische Befreiungsbewegung«, »Friedensbewegung«, »Öko-Bewegung«. Dazu gab es in Deutschland einmal eine »Partei«, die sich »die Bewegung« nannte, und eine Stadt, die später zur »heimlichen Hauptstadt Deutschlands« wurde, war damals die »Stadt der Bewegung«. Wie das sechsbändige Duden-Wörterbuch sagt<sup>75</sup>, ist bei diesem Gebrauch des Wortes eine »größere Anzahl von Menschen« im Blick, »die sich zur Durchsetzung eines gemeinsamen [politischen] Zieles zusammengeschlossen haben«.

Wichtig scheint mir in allen genannten Fällen, daß der Bewegungsbegriff – so sehr er die Konkretisierung in Institutionen und Trägergruppen einschließt – den Umfang einer *ad hoc* geschaffenen Vereinigung, einer bestimmten politischen Partei oder einer einzelnen Organisation übersteigt. Einer »Bewegung« können sich viele und durchaus unterschiedliche Gruppierungen zurechnen, auch Menschen ohne Gruppenbindung. Eine »Bewegung« kommt auch nicht ohne *innere Bewegung* der von ihr erfaßten Menschen aus, ohne Erregung also. Deshalb vegetiert sie auch nicht über die Jahrhunderte hinweg. Wenn ihr kein Erfolg beschieden ist, dann ist sie nach einiger Zeit erschöpft, selbst wenn Institutionen, die aus ihrem Schoß entsprungen waren, weiterexistieren. Sie sind dann dürre Bäume. Denn eine Bewegung *will bewegen*: Sie tendiert auf gesellschaftliche, oft auf politische Veränderung. Eine »Bewegung« *muß* nicht (falls sie ihre Ziele anders erreicht), doch *kann* sie auch in eine *Revolution* übergehen. Einer der ältesten Belege für den Begriff »Bewegung« in der deutschen Literatur stammt aus den vorher schon wohl vorbereiteten<sup>76</sup> Schlußzeilen von Goethes »Herrmann und Dorothea«, wo der Weimarer Hofrat 1797 von der Französischen Revolution

---

<sup>75</sup> DUDEN Bd. 1, »Bewegung« 3.b.

<sup>76</sup> Neunter Gesang, Z. 262f: »denn alles bewegt sich jetzt auf Erden einmal«.

sagte: »Nicht den Deutschen geziemt es, die fürchterliche Bewegung fortzuleiten«<sup>77</sup> und dann zur Bereitschaft aufrief, am Ufer des Rheins gegen diese Bewegung »für Gott und Gesetz, für Eltern, Weiber und Kinder« zu streiten<sup>78</sup>.

Darf man den an Phänomenen der modernen Gesellschaft entwickelten Begriff der »Bewegung« ins alte Israel zurückversetzen? Die Historiker des Mittelalters sprechen ohne Bedenken von einer »franziskanischen Bewegung«. So erscheint die Übertragung auf das alte Israel mindestens *a priori* nicht unmöglich. Ich würde nur *eine* Einschränkung anbringen: Der Raum, in dem »Bewegungen« entstehen und sich auswirken können, zumindest in der ausgehenden Königszeit, im Exil und in der anschließenden Periode, ist in Israel nicht die Gesamtbevölkerung, sondern die eigentliche gesellschaftliche und politische Klasse<sup>79</sup>. Zu ihr gehört vom Königshaus abwärts die Trägerschaft der staatlichen Verwaltung, die Priesterschaft, die militärische Elite, der Landadel<sup>80</sup> und bei all diesen natürlich auch die abhängigen, aber professionell profilierten Mitarbeiter. Am Rande steht noch die Gruppe der Kaufleute. In diesem zahlenmäßig eher beschränkten Kreis, der außerdem in erster Linie durch Familienbindungen strukturiert ist, sind echte »Bewegungen« denkbar. Sie können natürlich, vor allem im Palast, leicht zu »Parteien« werden. Aber sie können genauso in günstiger Stunde die Grenzen vorhandener Parteien, sprich: alter Familienkonstellationen, sprengen. Sie werden aussichtslos sein, wenn nicht zumindest ein dumpfer und untergründiger Konsens aus den Massen der Stadt- und Landbevölkerung mitschwingt. Doch der Raum, wo sie sich profilieren, ist das obere Milieu<sup>81</sup>.

Bewegungen definieren sich eher von Zielvorstellungen als von literarischen Stilen her. Will man die Hypothese einer »deuteronomistischen Bewegung« aufbauen, dann müßte man seine Beweise also eher aus deuteronomistischen Zielvorstellungen als vom deuteronomistischen Stil her konstruieren.

---

<sup>77</sup> Ebd., Z. 305f.

<sup>78</sup> Ebd., Z. 309f.

<sup>79</sup> Vgl. die grundsätzlichen Ausführungen bei Dutcher-Walls, *Social Location*.

<sup>80</sup> Hier könnte es sein, daß man zwischen dem עַם הָאָרֶץ vor Hiskija und dem עַם הָאָרֶץ nach Hiskija deutlich unterscheiden muß. Dazu weiter unten.

<sup>81</sup> Es ist schwer zu sagen, wie lange das so bleibt. Die durch die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Königszeit verlorengegangene ursprüngliche Egalität einer freien Bauernbevölkerung ist ja wohl niemals zurückgekehrt. Wahrscheinlich hat erst die pharisäische Bewegung, die ja auch eine Bildungsbewegung war, hier auf andere Weise neue Strukturen geschaffen. Ob es davor schon »prophetisch orientierte Unterschichtszirkel« gab, die die Trägerschicht der »spätprophetischen Überlieferung« gewesen wären (so Albertz, *Religionsgeschichte*, 636f, vgl. vorher schon 551-555), ist wohl weder widerlegbar noch beweisbar. Doch rechnet Albertz hier auch nicht mit einer Bewegung, eher mit »Unterschichtskonventikeln«. Sie hatten außerdem auch »aristokratische Gönner« (554).

Jede Bewegung entwickelt ihre Rhetorik, vielleicht auch schriftlich. Da eine Bewegung gruppenübergreifend ist, ist es denkbar, daß die gleichen Zielvorstellungen zur gleichen Zeit sprachlich unterschiedlich propagiert werden. Obwohl ich an dieser Stelle nicht schon eine These vortragen will, wäre es beispielshalber denkbar, daß im Rahmen einer Bewegung, deren Ziel es war, im Augenblick des Machtzerfalls des assyrischen Großreiches erstens größere nationale Handlungsfreiheit zu erringen, zweitens das ganze Gebiet der ehemaligen 12 Stämme für die Nation zurückzugewinnen und drittens den Zion zum einzigen religiösen Zentrum der Nation zu machen, sowohl das Deuteronomium als auch das Buch Nahum und eine Neuauflage des Jesaiabuches, sowohl die deuteronomistische Geschichtsdarstellung als auch einige damals an das ehemalige Nordreich gerichtete Kapitel des Jeremiabuchs dienlich sein konnten – so unterschiedlich alle diese Texte literarisch waren. »Bewegung« besagt also nicht sprachliche Uniformität, selbst wenn im Rahmen einer Bewegung die Sprachen verschiedener beteiligter Gruppen sich gegenseitig beeinflussen und sich auch zumindest einige gemeinsame Schlagworte herausbilden werden. Vom Begriff der »Bewegung« her legt sich auf jeden Fall die Annahme einer spezifisch »deuteronomischen« oder »deuteronomistischen« Bewegung nicht gerade nah. Ausschließen läßt sie sich natürlich nicht. Man wird auf jeden Fall niemals ohne historische Nachrichten, rein von Stil und Tendenz eines Textes her, eine Bewegung erschließen können. Daß ein Text entsteht, bedeutet zunächst nur, daß jemand eine Papyrusrolle beschreibt.

#### *IV. Was waren eigentlich »Bücher« in biblischer Zeit?*

Wir sprechen von »Büchern«, die einer deuteronomistischen Bewegung entstammen sollen. Wie leicht projizieren wir die neuzeitliche Lesekultur in das antike Israel! Ist der Begriff der »Bewegung« wahrscheinlich leicht in die Antike übertragbar, so ist es ganz anders mit den unser Leben so massiv prägenden Printmedien<sup>82</sup>. Ihnen entsprechen höchstens Buchrollen – aus Papyrus, später aus Leder<sup>83</sup>. So muß gefragt werden, wie es um Existenz und Besitz von sol-

---

<sup>82</sup> Um auf keinen Fall hier mißverstanden zu werden, möchte ich mich ausdrücklich von Conrad, Heard, distanzieren, der meint, jede historische Frage nach »Büchern« sei »anachronistic«, und nur noch die Frage zuläßt, was die Bibel innerhalb ihrer Aussagewelt über die Realität ספר zu sagen habe.

<sup>83</sup> Schon die Frage des Schreibmaterials macht zum Beispiel den Ausgangspunkt der Überlegungen zur Pentateuchwerdung bei de Pury, Osée 12, 176f, fragwürdig. Abgesehen davon, daß er für die Zeit vor dem 8. Jahrhundert mit gar keiner Schriftlichkeit zu rechnen scheint (dazu

chen Rollen stand und wie man mit ihnen umging. Die Frage muß sogar noch einmal zugespitzt werden. Denn es geht nicht einfach um beschriftete Rollen als solche. Die Printmedien tragen in unserer Gesellschaft entscheidend zur Konstitution von »Öffentlichkeit« bei und setzen solche auch schon voraus. Daher: In welchem Ausmaß kann man in unserem Sinne mit »publizierten« Rollen rechnen?<sup>84</sup>

Die Schrift, nachdem sie erfunden worden war, erwies sich im alten Orient zunächst als nützlich für die Wirtschaftsführung, die juristische Dokumentation, die briefliche Kommunikation, die inschriftliche Königspropaganda. Vielleicht

---

unten!), nimmt er für den denkbaren Umfang erster schriftlicher Kompositionen als Maß »ce qu'il était possible d'inscrire sur un seul peau de mouton ou de vache« (176). Die Präferenz für Leder ist jünger. Es ist eher mit Papyrus als Schreibmaterial zu rechnen, und es ist unbeweisbar, daß man in Palästina auch in der frühen Königszeit keine Papyrusrollen handhaben konnte. Vom Umfang eines Hammelfells her wird man keine Pentateuchtheorie begründen können, erst recht nicht von dem, was auf eine Kuhhaut geht.

<sup>84</sup> Zum rein materiellen Aspekt finden sich alle nötigen Informationen bei Eissfeldt, Einleitung, 909-912; neuestens vgl. vor allem Haran, *Pre-Exilic Times*; ders., *Second Temple Period*. In den Handbüchern der Einleitung in die Schriften des Alten Testaments werden die im folgenden aufgeworfenen Fragen gewöhnlich nicht behandelt. Erst bei Kaiser, *Grundriß*, § 14, werden sie thematisch. Er vertritt im wesentlichen die hier vorgetragene Sicht. Nur an der nach seiner Meinung bald entstandenen »Unterhaltungsliteratur«, vor allem im »Nordreich« (28), zweifle ich. Sonst denkt man in der Einleitungsliteratur vermutlich weithin in den heutigen Kategorien von Bücherproduktion und Bücherkonsum. Vgl. Rendtorff, *Altes Testament*, 133: »Zugleich setzt das Entstehen neuer Literatur aber auch voraus, daß es einen Kreis von Lesern gibt, d. h. weitere des Lesens kundige 'Gebildete'. Man kann deshalb aus der Existenz 'literarischer' Texte im Alten Testament mit einiger Sicherheit auf das Vorhandensein einer solchen 'Bildungsschicht' in Israel schließen.« Gegen diese übliche Auffassung schreibt Haran, *Literacy*, 81f: »It is an accepted view in paleographic studies that the invention of the alphabet, which took place within the sphere of the Canaanite language, brought about the dissemination of literacy ... however, ... it remains highly questionable whether, in historical reality, literacy was in fact widespread in ancient Israel.« Vgl. auch, mit im einzelnen divergierenden Positionen, Warner, *Alphabet*; Lemaire, *Écoles*; ders., *Sagesse et écoles*; Crenshaw, *Education*; Lipiński, *Scribes*; Puech, *Écoles*. Schon Steuernagel, *Einleitung*, 101, brachte an der üblichen Auffassung immerhin die Einschränkung an, »daß die Bücher nicht in großen Auflagen publiziert wurden, sondern in der Regel nur in vereinzelt Abschriften.« Aber selbst für das Phänomen »Publikation« sieht Haran, *Second Temple Period*, 113, einen Umbruch erst im Zusammenhang mit der Kanonbildung, sowohl bezüglich des verwendeten Materials (statt Papyrus jetzt Leder) als auch bezüglich des Öffentlichkeitscharakters der Texte. Vorher galt: »The people at large had no direct access to this literature, which was entrusted to special circles of initiates – priests, scribal schools, prophets, poets trained in the composition of psalmodic poetry and the like.« Erst nachher galt: »Canonization brought these books out into the public domain and placed them at the disposal of every Israelite.« Erst nach der Hauptredaktion dieses Beitrags stieß ich auf Georgi, *Aristoteles- und Theophrastausgabe*. Obwohl man selbstverständlich mit Unterschieden zwischen den kulturellen Mustern in der hellenistisch-römischen Welt einerseits und der vorhellenistischen Welt Judas andererseits rechnen muß, scheint mir die von Georgi gezogene Analogie außerordentlich hilfreich und bestätigt in allen wesentlichen Punkten meine eigenen Ansätze. Vor allem zeigen seine Ausführungen, welch prekäre Sache sowohl der Besitz als auch die Pflege von Schriftrollen war. Ich danke Dieter Georgi noch speziell für die Überlassung eines beim Druck aus Versehen ausgefallenen Abschnitts seiner Studie.

wurden Texte auch recht früh schon an Tempel- und Palastwänden angebracht, und sie wurden auf Schmuckstücken, in der Magie und im Totenkult verwendet. In Palast- und Tempelarchiven und im damit oft verbundenen Wissenschafts- und Schulbetrieb sind weitere Textgattungen entwickelt worden: Annalen, lexikalische Listen, Omensammlungen, Gesetzessammlungen, weisheitliche Lehren, Ritualaufzeichnungen, Niederschriften von Epen und Mythen. Sie wurden im Betrieb dieser Institutionen intern gebraucht und waren nicht auf Verbreitung angelegt. Natürlich konnte ein Assurbanipal sich eine Zentralbibliothek zusammenkopieren lassen. Aber normalerweise wird man nur neue Exemplare alter Aufzeichnungen hergestellt haben, wenn die alte Tafel oder Rolle ersetzt werden mußte oder wenn eine Parallelinstitution ein Exemplar eines Textes benötigte und bezahlte. Unsere Idee einer »Publikation« eines Textes paßt schwer in solche Zusammenhänge.

So wird es in Israel und Juda in der Königszeit sicher auch gewesen sein. Man kann dort vom 8. Jahrhundert ab mit einem stärker ausgebauten Verwaltungswesen und im Zusammenhang damit auch mit Alphabetismus in der Oberschicht rechnen<sup>85</sup>. Rudimentäre Lesefähigkeit wird viel weiter verbreitet gewe-

---

<sup>85</sup> Als eine Grundlage der folgenden Ausführungen vgl. vor allem die auch methodologisch wichtige Untersuchung von Jamieson-Drake, *Scribes and Schools*. Er geht davon aus, daß es Alphabetismus (engl. »literacy«) und seine Herbeiführung und Sicherung durch Schulen er gibt, wenn in einem »Staat« eine bestimmte Intensität der Verwaltung erreicht ist und so etwas erfordert. Diese Intensität des Verwaltungswesens ist in Juda nach den archäologischen Befunden erst im 8. Jahrhundert erreicht. Ferner zeigt sich als einziger Ort, wo Schulung von kommenden Administratoren erwartet werden kann, Jerusalem. Die Grenzen der Betrachtungsweise von Jamieson-Drake (abgesehen davon, daß seine Literaturverarbeitung mit nur wenigen Ausnahmen etwa beim Jahr 1980 stoppt) liegen darin, daß auch vor dem 8. Jahrhundert eine nicht direkt gesellschaftlich-funktional, sondern anderweitig begründete Schreib- und Lesebildung am Hof, an Tempeln oder in einzelnen Familien natürlich nicht ausgeschlossen werden kann. Allein aus seinen und ähnlichen Ergebnissen ist es daher methodisch auch nicht erlaubt, wie de Pury, *Osée* 12, 176, es tut, auf eine »in vraisemblance de grandes fresques narratives ou historiographiques écrites pendant les deux premiers siècles de la monarchie« zu schließen (und deshalb auch den üblichen Zeitanatz alter Pentateuchquellen für unwahrscheinlich zu halten). Es ist ferner nicht ausschließbar, daß das Interesse an religiös-volksgeschichtlichen Texten später im Zusammenhang mit dem vorhandenen Schulwesen auch zu spezifischen Entwicklungen geführt haben könnte, die man von archäologischen Großbefunden her nicht erfassen kann. Doch liefert Jamieson-Drake gewissermaßen den Rahmen, innerhalb dessen sich weitere Überlegungen bewegen können. Leider fehlt eine entsprechende Untersuchung für die persische und griechische Zeit. Im ganzen geht es in unserem Zusammenhang weniger um Schulen als um Aufbewahrungsorte von Rollen und deren Pflege. Wie zurückhaltend man im Blick auf die Verbreitung der Lese- und Schreibfähigkeit sein muß, zeigt ein Blick auf das klassische Griechenland oder auf Ägypten. Nach Harris, *Ancient Literacy*, waren im klassischen Griechenland auch in den besten Zeiten 90 % der Bevölkerung Analphabeten, und nach Baines, *Literacy*, dürften in Ägypten immer fast 99 % der Bevölkerung Analphabeten geblieben sein. Beide Angaben verdanke ich Crenshaw, *Wisdom Literature*, 167.

sen sein<sup>86</sup>. Aber Kopien von Texten des Typs, der uns hier interessiert, werden nur in geringem Ausmaß hergestellt und weitergegeben worden sein. Wir haben jedenfalls über privaten Bücherbesitz und Verbreitung von Rollen in einer Art Lesepublikum keinerlei Nachrichten oder Bildzeugnisse, und es gibt auch keine anderen archäologischen Spuren.

Es ist daher denkbar, daß Quellen und Vorstufen mancher unserer heutigen biblischen Texte lange Zeit nur in einem einzigen Exemplar existiert haben<sup>87</sup>. Sie müssen, etwa in Jerusalem, deshalb nicht völlig unbekannt und unbeachtet gewesen sein. Es ist leicht vorstellbar, daß sie bisweilen ergänzt und überarbeitet wurden, vor allem, wenn man sie etwa in der Tempelschule im Unterricht brauchte. Von Zeit zu Zeit wird von solchen Texten dann eine neue und wieder durchlaufend lesbare Abschrift hergestellt worden sein.

Erst recht wurden Texte mit Urkundencharakter nicht einfach vervielfältigt. Das »Urdeuteronomium« präsentierte sich offenbar nicht als ein Werk der Rechtsgelehrsamkeit, sondern als eine im Original aufgefundene und sonst nicht in Kopien existierende Urkunde. So läßt sich zumindest die Formulierung, daß »der Tora-ספר« (2 Kön 22,8 הַתּוֹרָה סֵפֶר) bei Bauarbeiten im Tempel gefunden wurde, und die Tatsache einer öffentlichen Selbstverpflichtung auf diesen ספר am besten verstehen. Es ist Negligenz von Informationen, die jedes Hebräisch-Wörterbuch bietet, wenn hier in der neuzeitlichen Exegese konstant von einem »Gesetzbuch« gesprochen wird. Es handelt sich um eine Urkunde, ein Dokument. Das Deuteronomium in seinem jetzigen Text rechnet damit, daß die von Mose niedergeschriebene Tora in *einem* Exemplar existiert, und zwar »vor den levitischen Priestern« (Dtn 17,18), »an der Seite der Bundeslade« (Dtn 31,26)<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Vgl. H. Weippert, Palästina, 583: »Aus der häufigen Verwendung von Schriftzeichen bei derartigen Gebrauchsgütern [vorher war die Rede von Siegeln und Skarabäen, Siegelabdrücken, vor allem Bullen und gestempelten Krughenkeln, beschrifteten Gewichtsteinen] ergibt sich, daß weite Bevölkerungskreise über zumindest elementare Lesekenntnisse verfügten.«

<sup>87</sup> Deshalb halte ich gar nichts vom Typ der Argumentation, der sich etwa bei Van Seters, Deuteronomistic Redaction, findet. Ein *argumentum e silentio* zwecks Spätdatierung von Pentateuchtexten kann unter diesen kulturellen Voraussetzungen nicht geführt werden.

<sup>88</sup> Nach Dtn 31,9 übergab Mose die niedergeschriebene Tora den Priestern, die die Lade tragen, und »allen Ältesten Israels«. Das dürfte nicht in dem Sinn zu verstehen sein, daß jede Person aus den beiden Personenkreisen eine Kopie erhielt, oder auch nur, daß für jede Gruppe je ein Exemplar hergestellt wurde. Vielmehr leitet an dieser Stelle ein anderer, juristischer Gesichtspunkt. Die beiden Repräsentantengruppen, die die Bundeserklärung abgeben haben, die Priester (als Vertreter Jahwes) und die Ältesten (als Vertreter Israels), werden juristisch auch für die zukünftige Lehre und Durchführung des Texts verantwortlich gemacht. Näheres bei Lohfink, Älteste Israels. Unter dem Aspekt des Schriftstücks (ספר) und seiner Aufbewahrung wird von der Tora in Dtn 31 erst in dem schichtenmäßig wohl jüngeren Text 31,24-26 gesprochen. Eine Publikation in Form von Rollenvervielfältigung liegt auf jeden Fall völlig außerhalb der Vorstellungswelt, die sich hier offenbart.

Der König soll sich nicht etwa eine weitere Abschrift, sondern »das Zweitexemplar« (Dtn 17,18 *אֶת-מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת*) herstellen lassen, um täglich darin zu lesen. Wenn das historisch niemals in genau dieser Form realisiert gewesen sein sollte, dann spiegelt es umso mehr das, was man sich in der Exilszeit vorstellte. Die allgemeine Kenntnis des Textes wird nach dem Deuteronomium selbst nicht auf dem Weg über die Verbreitung und Lektüre von Rollen, sondern über eine alle sieben Jahre stattfindende öffentliche Verlesung, über individuelles Auswendiglernen und meditierendes Aufsagen und über die Benutzung des Textes in Wandinschriften vorgesehen – so in einer in ihren Haupttexten vermutlich noch aus der Zeit Joschijas stammenden Theorie, die man im Deuteronomium nachlesen kann. Auch falls diese Vorschriften ebenfalls niemals durchgeführt worden sein sollten, spiegeln sie zumindest das von der Sache her für den Umgang mit diesem Text Naheliegende<sup>89</sup>. Doch gilt diese Theorie der Textkenntnis durch liturgische Verkündigung, Lernen und Aufsagen nur von der deuteronomischen Tora<sup>90</sup>, die eben eine Urkunde, und zudem noch ganz besonderer Art sein wollte, nicht von allen auf Rollen existierenden Großtexten.

---

<sup>89</sup> Vgl. Lohfink, *Glauben lernen*; für die literarische Schichtung und den Zeitansatz: Braulik, *Gedächtniskultur*.

<sup>90</sup> Ähnliches würde auch schon vom Bundesbuch gelten, wenn Yuichi Osumi und Rainer Albertz damit Recht haben sollten, daß es im 8. oder 7. Jahrhundert in seiner definitiven Gestalt (vor der Einfügung in die Sinaiperikope) für gottesdienstliche Verlesung geschaffen worden sei. Vgl. Osumi, *Bundesbuch*, 209-211 (»Belehrung am Heiligtum«, doch sei es nicht eindeutig, »ob das Bundesbuch im Kult verlesen wurde«); Albertz, *Religionsgeschichte Israels* 1, 285f (»Verlesung im Kult«, »Laienunterweisung im Gottesdienst«). Als Grund gilt die Stilisierung im Jahwe-Ich, verbunden mit Pluralanrede. Diese Eigentümlichkeit ist im jetzigen Exodustext hinreichend durch den narrativen Kontext der Sinaiperikope begründet. In dem Maß, in dem man mit einer ursprünglich selbständigen Existenz des Bundesbuches rechnet, geht diese Begründung verloren, und der Gedanke an den Kult legt sich nahe. Auf der anderen Seite fehlt uns jegliche unabhängige Nachricht über eine kultische Rechtsproklamation oder eine Laienunterweisung im Tempel in Form von Gottesrede. Crüsemann, *Tora*, 233, der das gleiche Phänomen bespricht, macht auf »Kultpsalmen wie Ps 50; 81; 95« aufmerksam, doch zieht er wohl mit Recht nicht die Folgerung, in Texten dieser Art sei das Bundesbuch einsetzbar gewesen. Er weist darauf hin, daß in jener letzten Schicht des Bundesbuchs, die den kultischen Klang erzeugt, erstmalig auch Historisierung in die Situation nach dem Exodus auftritt. Zugleich lehnt er ab, daß die Gottesrede mit der narrativen Einbettung in die Sinaiperikope zusammenhängt. Aber offenbar scheut er auch vor der Festlegung auf Kult zurück. Otto, *Wandel*, und Schwiener-Schönberger, *Bundesbuch*, rechnen mit einer späten deuteronomistischen Abschlußschicht des Bundesbuchs, die der Einfügung desselben in die Sinaiperikope diene (zum »Deuteronomistischen« dieser Texte vgl. Lohfink, *Deuteronomistische Bearbeitung*). Doch die »Theologisierung« sehen sie schon in einem früheren Redaktionsstadium des Bundesbuches, und für die Thematik von Ottos Untersuchung ist sie geradezu zentral. Die hier besprochene Fragestellung taucht aber bei beiden Autoren gar nicht auf. Sie scheinen mit einem literarischen Produkt der Rechtsgelehrsamkeit zu rechnen, das die Fassung als Gottesrede als eine das Wesen des Rechts interpretierende sprachliche Stilisierung benutzt. Vielleicht ist dies die einfachere und deshalb vorzuziehende Hypothese.

Nachrichten über schriftliche Aufzeichnungen außerhalb von offiziellen Archiven und Schulen haben wir nur aus dem Bereich der Opposition: In den Untergrund abgedrängte Propheten wie Jesaja und Jeremia schrieben ihre früheren Botschaften auf<sup>91</sup>. Aus der reinen Existenz der vielen anderen Prophetenwortsammlungen können wir schließen, daß dies häufiger geschah<sup>92</sup>. Für das Milieu Ezechiels ist die Niederschrift von Texten schon etwas so typisch Prophetisches, daß der Prophet seinen Botschaftsempfang als Aufessen einer Rolle erlebt (Ez 3,1).

Auch scheint es zumindest in der ausgehenden Königszeit so etwas wie Propaganda mithilfe von Kurzgeschichten gegeben zu haben. Einige dieser Erzählungen sind uns in den Königsbüchern und im Jeremiabuch erhalten<sup>93</sup>.

Wir wissen nichts davon, daß die prophetischen Aufzeichnungen vervielfältigt und verbreitet wurden. Vermutlich haben auch viele von ihnen lange Zeit nur in einem einzigen Exemplar existiert, das in einem Schülerkreis<sup>94</sup> bewahrt, gelesen, kommentiert und glossiert, von Zeit zu Zeit auch neu geschrieben wurde. Vielleicht gab es Kontakte zwischen den Familien<sup>95</sup> oder Zirkeln, die Prophetentraditionen pflegten, und man tauschte auch Kopien aus. Aber mehr ging wohl nicht vor sich.

Selbst die genannten propagandistischen Kurzgeschichten oder Prophetenwortaufzeichnungen vom Typ der Rolle, die Jeremia Baruch für den Vortrag im

---

<sup>91</sup> Vgl. Hardmeier, Verkündigung und Schrift: Sinn der Aufzeichnung ist nach geschehener Ablehnung des Propheten die Identitätswahrung der kleinen Gruppe der Anhänger und erhoffte Kommunikation bei zukünftigen Generationen.

<sup>92</sup> Wolff, Dodekapropheten 1, xxv und öfter, rechnet schon bei Hosea mit »Auftrittsskizzen«, die »alsbald nach dem Verkündigungsvorgang angefertigt wurden«, und zwar von jenen Kreisen, »die Hosea von Anfang an zugetan waren und die auch in den Tagen der Bedrohung zu ihm hielten«. Die Theorie solcher »Auftrittsskizzen« beruht nicht auf Nachrichten, sondern ist aus dem Textcharakter erschlossen. Ob der Schluß berechtigt ist, bleibt fraglich. Selbst wenn man die Gattungsbezeichnung »Auftrittsskizze« annimmt, kann man bezweifeln, daß diese Skizzen anderer Autoren als des Propheten und seiner Schüler bedurften. Prophetenschriften liegen genau seit dem 8. Jahrhundert vor, dem Zeitpunkt also, in dem der Alphabetismus sich verbreiterte. Die Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, lassen sich nicht als Personen der Unterschicht nachweisen. Bei mehreren ist das Gegenteil sicher. Es ist also möglich, daß sie selbst oder Menschen ihrer eigenen Umgebung schreiben konnten und daß sowohl erste Aufzeichnungen als auch die weitere Verarbeitung der Texte stets durch sie selbst oder im Raum ihrer Familie und ihres engeren Jüngerkreises vorzustellen sind. Nichts zwingt uns, schon hier einen Übergang zu einer anderen Trägergruppe, und sei sie auch »zugetan« gewesen, zu postulieren.

<sup>93</sup> Vgl. Lohfink, Historische Kurzgeschichte; Hardmeier, Prophetie im Streit.

<sup>94</sup> Vgl. Jes 8,16.

<sup>95</sup> Wir können nie ausschließen, daß die Fähigkeit des Lesens und Schreibens nicht nur in einer Schule, sondern auch innerhalb der Familie vom Vater auf den Sohn vermittelt werden konnte (eventuell erweitert im »Magister-Famulussystem«). Hierzu vgl. vor allem Golka, Weisheitsschule, 264f.

Tempel diktierte, wurden kaum beliebig verbreitet. Sie dienten eher einer gezielten »Vorlesekommunikation« in vorausgeplanten Situationen<sup>96</sup> als der Befriedigung eines von uns viel zu schnell eingetragenen kulturell vorhandenen Lesebedürfnisses. Auch sie existierten also vielleicht nicht in vielen Exemplaren.

So wird es auch am Ende der Königszeit und in der Exilszeit noch gewesen sein. Familien oder kleine Kreise, die einen Text, etwa die Worte eines Propheten, besaßen und hegten, sind wohl nicht viel anders mit ihm umgegangen, als man es in den Archiven und Schulen mit den dortigen Rollen tat – höchstens war alles ein Stück weniger professionell. Das bedeutet bei der Vergänglichkeit des Materials und der je individuellen Vervielfältigung, daß der Textbestand stets gefährdet war.

Ältere Prophetenaufzeichnungen, zumindest die aus dem Nordreich, könnten auch schon recht bald ihren Weg in das Jerusalemer Tempel- oder Palastarchiv oder in die Bibliothek einer führenden Jerusalemer Familie gefunden haben. Die Omenlisten Mesopotamiens zeigen uns ein hohes gelehrtes Interesse an Orakeln und Zukunftsdeutungen.

Vielleicht müssen wir eher in der babylonischen Gola, in der sich der größere Teil der eigentlichen Führungsschicht wiederfand und wo man lokal zerstreut war, mit mehreren Zentren oder zentralen Familien rechnen, die Rollen besaßen und pflegten, als im Land Israel selbst. Dort kommt auch nachexilisch wohl sehr schnell wieder nur Jerusalem in Frage – zumindest für die Schriften, die sich jetzt im Kanon befinden.

Um die Dinge auch noch vom anderen Ende her anzugehen: Aus Qumran kennen wir eine erstaunlich reiche Bibliothek der nachmakkabäischen Zeit, in der sich bei der Zerstörung des Komplexes im Jahre 68 n. Chr. etwa 1000 Schriftrollen und Dokumente befanden. Sie hatte nach der einleuchtenden Befundanalyse von Hartmut Stegemann vier Abteilungen<sup>97</sup>. Zunächst gab es eine Sammlung von Musterhandschriften, die als Vorlagen für die Anfertigung weiterer Kopien diente. Dann gab es Rollen für den allgemeinen Gebrauch durch die Bewohner von Qumran selbst. Sie waren oft vielfach vorhanden. Es gab schließlich Werke für speziellere Studieninteressen und Aktualitäten, darunter

---

<sup>96</sup> Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 461f. Charakterisierung von »Vorleseliteratur« bei Hardmeier, *Geschwiegen habe ich*, 163f; ders., *Redekomposition*, 12-18 (wobei in Anm. 11 allerdings meine eigene Erklärung von Jer 36 mißverstanden ist – auch ich versetze die Geschichte in die Auseinandersetzungen »nicht allzulange vor dem Jahr 587«, vgl. Lohfink, *Historische Kurzgeschichte*, 339).

<sup>97</sup> Ich lege in der folgenden Darstellung Stegemann, *Essener*, zugrunde. Vgl. dort vor allem S. 86-193.

auch griechische Rollen oder die Tempelrolle. Die vierte Gruppe waren die verbrauchten und ausgemusterten Handschriften.

Die Existenz der ersten Gruppe zeigt, daß in Qumran eine Art Handschriftenanfertigungszentrum war. Das vereint sich damit, daß dort auch nach einem offenbar nur durch Chemikalien vom Ufer des Toten Meers möglichen Verfahren das Leder für die Rollen hergestellt wurde. Mit einer analogen Sammlung von Musterhandschriften zwecks Herstellung von Kopien wird man höchstens noch in Jerusalem rechnen können. Qumran war gewissermaßen das essenische Konkurrenzunternehmen dazu. Man hat zweifellos auch Handschriften für Gebrauch durch Nichtessener produziert.

Die zweite Gruppe von Handschriften umfaßte vor allem biblische Rollen (33 Exemplare des Psalters, 27 des Deuteronomiums, 20 des Jesaja-Buches, von den anderen Büchern doch auch oft mehrere Exemplare), dann das Jubiläenbuch (16 Exemplare), weitere allgemeinjüdische Traditionsschriften und speziell essenische Schriften. Dieser Bibliotheksbestand könnte sowohl in essenischen Siedlungen als auch in nichtessenischen Zentren im ganzen Land Analogien gehabt haben – im zweiten Fall dann natürlich ohne das spezifisch essenische Schrifttum. Es gab inzwischen offenbar so etwas wie eine Bücherkultur. Die Kanonisierung der biblischen Bücher und der griechische Kultureinfluß hatten bewirkt, daß es ein Lesepublikum gab. Das persönliche Lesen und das gottesdienstliche Anhören von Verlesenem gehörte zumindest in Teilen des Judentums zu den religiösen Pflichtübungen.

Zumindest ein wichtiges Zwischenglied zwischen der Lage zu Beginn des Exils und der von Qumran bezeugten Situation muß die »Kanonisierung« heiliger Schriften gewesen sein, so umstritten dieser Begriff von der Lage unserer Quellen her bleiben muß<sup>98</sup>. Aber daß bestimmte Texte als heilig galten und ihre Verwendung im Gottesdienst und in der standardisierten, recht bald mit der Synagoge verbundenen Schulbildung undiskutiert war, setzte Vervielfältigung dieser Texte und damit auch die Verfestigung ihres Wortlauts voraus. Sie müssen von anderen Texten abhebbar gewesen sein – es muß also so etwas wie eine Liste derselben existiert haben<sup>99</sup>. Daß wir für das Heraufkommen dieser

---

<sup>98</sup> Zur Problematik der jüdischen Begrifflichkeit (Verunreinigung der Hände usw.) vgl. Maier, Auseinandersetzung, 10-114; Stemberger, Jabne und der Kanon.

<sup>99</sup> Am hilfreichsten scheint mir die von Georgi, Aristoteles- und Theophrastausgabe, 71f, gezogene Parallele zu den »Auswahlkatalogen für Anschaffung und Unterricht« zu sein (πίνακες), die die hellenistisch-römischen Philologen und Bibliothekare der großen Bibliotheken »als Listen einer Standardliteratur, die den Bedürfnissen kleinerer örtlicher Bibliotheken und der öffentlichen Bildung zu gute kamen,« aufstellten (71). Die späteren Kanonisten der frühen Kirche »zeigen, daß man den griechisch-römischen Bibliothekskatalogen nacheifern wollte,

neuen Situation zeitlich nicht zu weit zurückgehen dürfen, zeigen einige spärliche und noch nicht einmal historisch ganz durchsichtige Nachrichten in den Makkabäerbüchern.

Aus 1 Makk 1,56f geht hervor, daß bei der Religionsverfolgung im Jahre 166 die »Bücher des Gesetzes« verbrannt wurden. Ein königliches Gesetz verordnete die Hinrichtung derjenigen, bei denen man ein »Buch des Bundes« fand. Beide Bezeichnungen dürften die damals schon kanonische Tora meinen<sup>100</sup>. Vielleicht wurde erst zur Ablieferung vorhandener Exemplare aufgefordert, dann wurde erzappten Besitzern eines nicht abgelieferten Exemplars der Prozeß gemacht. Zumindest die Tora war damals also schon in einer gewissen Anzahl von Exemplaren<sup>101</sup> verbreitet und befand sich auch in Privatbesitz. Von Schulen und Synagogen hören wir in diesem Zusammenhang nichts.

Doch die Tora dürfte ein Sonderfall gewesen sein. Nach dem (wohl nicht ursprünglichen) Teil des zweiten dem 2. Makkabäerbuch vorangestellten Chanukka-Briefes<sup>102</sup> hat Judas Makkabäus die durch den Krieg zerstreuten Buchrollen wieder in Jerusalem zusammengebracht (2 Makk 2,14). Um die Tradition anzudeuten, in der er dabei stand, wird in 2,13 aus den uns nicht mehr erhaltenen »Erinnerungen Nehemias« (wohl 3. Jh.) referiert, Nehemia habe zu seiner Zeit in Jerusalem eine Bibliothek zusammengestellt, die neben archivierten königlichen Dotations-Dokumenten die (Samuels- und) Königsbücher, Prophetenrollen und Davidsschriften (vielleicht das erste Psalmenbuch?)<sup>103</sup> enthielt. Was der historische Wert dieser Aussagen auch sein mag – für uns kommt es jetzt darauf an, daß man noch im 3. Jahrhundert die Existenz dieser Rollen mit einer einzigen Bibliothek, und zwar in Jerusalem, verbunden zu haben scheint. Die

---

wengleich auf der Ebene eines in den meisten Fällen viel bescheideneren Bibliotheksbestandes, eben auf dem der normalen städtischen Minimalerfordernisse, sowohl im synagogalen wie im kirchlichen Bereich« (72). Hier äußert sich vor allem »ein sehr konkretes, praktisch bestimmtes Interesse an der Etablierung eines Minimalbestands relevanter Schriften auf Regional- und Gemeindeebene sowohl im Synagoga- wie im Kirchenverband«, und nicht vordringlich »die Absicht einer zensurartigen Minderung des Grundbestands« (72). Die Priorität des Hinweises auf die Technik der mesopotamischen und griechischen Bibliothekskataloge kommt Sarna, *Order*, zu. Doch tritt bei Georgi der Hinweis auf die speziellen Anschaffungskataloge für Bibliotheken lokaler Natur hinzu.

<sup>100</sup> Gegen Annahmen wie die bei Davies, *Ancient Israel*, 140f, entwickelte.

<sup>101</sup> Aus den generellen Aussagen lassen sich keine Zahlen erschließen. Wie vorsichtig man wegen der literarischen Gattung der Texte sein muß, zeigt ein Vergleich von 1 Makk 1,60f mit 2 Makk 6,10. Sehr leicht konnten Einzelfälle generalisiert werden.

<sup>102</sup> Er dürfte pseudepigraph sein. Falls er in 2,2 auf den Brief Jeremias anspielt, ist zu beachten, daß dieser in einem Qumran-Fragment aus Höhle 7 für das 1. Jh. v. Chr. belegt ist.

<sup>103</sup> Es heißt: τὰ περὶ τῶν βασιλέων βιβλία καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ. Eine alternative Deutung, die aber weniger wahrscheinlich ist, hat Movers, *Vaticinia Ieremiae*, 15, vorgeschlagen.

Aufzählung spricht für beginnende kanonische Einschätzung dieser Rollen, da sonst wohl auch andere Rollen zu nennen gewesen wären. Nichts in ihr spricht für eine weite Verbreitung der gemeinten Schriften in vielen Exemplaren<sup>104</sup>. Die Tora wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Ihre Existenz in einer größeren Anzahl von Exemplaren, vor allem als Basis der Rechtspflege, scheint schon selbstverständlich zu sein.

So haben wir zumindest keine positive Nachricht darüber, daß, vom Deuteronomium selbst abgesehen, diejenigen Rollen, um die es bei der Frage nach einer deuteronomistischen Bewegung vor allem gehen müßte, so etwas wie öffentlich verbreitetes Lesegut gewesen wären, und das bis ins 3., ja ins 2. Jahrhundert hinein. Die Kanonisierung, die sie erst zu öffentlichem Anhör- und Lesestoff machte, muß von Jerusalem ausgegangen sein. In Jerusalem werden sich dann die offiziellen Modellrollen befunden haben<sup>105</sup>. Die griechische Übersetzung in Alexandrien könnte bald begonnen worden sein<sup>106</sup>.

Vor der in einem neuen Sinn Öffentlichkeit konstituierenden Kanonisierung können wir – und das wird der historische Kern der Nachricht über Nehemia sein – vielleicht noch eine Zwischenphase rekonstruieren: Tempel und Schule in Jerusalem haben allmählich die an verschiedenen Stellen existierenden Schriften bei den sie pflegenden Familien oder Kleininstitutionen aufgekauft oder zumindest kopiert und sie in die eigene Sammlung eingereicht. Vielleicht haben Autoren neuer Schriften ihre Rolle dort auch deponiert, weil sie überhaupt nur dort hoffen konnten, gelesen und eventuell sogar kopiert zu werden. In Griechenland, wo die literarische Öffentlichkeit viel früher entstand, hat jedenfalls noch um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert Heraklit sein Werk auf die Weise »publiziert«, daß er im Artemisheiligtum von Ephesus eine Rolle deponierte, die Interessenten dort lesen und kopieren konnten<sup>107</sup>. Auch Kopien der Rollen, die

---

<sup>104</sup> Damit stimmt zusammen, daß der Enkel von Jesus ben Sirach im Vorwort seiner Übersetzung dreimal herausstreicht, sein Großvater (den wir um 180 herum unterbringen müssen) habe das Gesetz, die Propheten und die anderen Schriften studiert. Das war damals, ein Jahrhundert später, offenbar immer noch etwas Ungewöhnliches.

<sup>105</sup> Dies läßt sich erschließen, auch wenn man in den rabbinischen Erzählungen über die Differenzen der drei Torarollen, die sich im Tempel befanden, keine historische Nachricht sehen darf. Zu ihnen vgl. Talmon, *Three Scrolls. Tov, Textual Criticism*, 32, scheint sogar der talmudischen Aussage, es habe am Tempel bezahlte »Korrektoren« für angefertigte Kopien (מִן הַיָּד) gegeben, historische Zuverlässigkeit zuzubilligen. Die Funde von Qumran zeigen, daß es später zumindest dort noch einen zweiten Satz von Musterrollen gegeben hat – vgl. oben.

<sup>106</sup> Vielleicht kann man sogar den Gedanken erwägen, daß die Erweiterung des »Kanons« über die Tora hinaus auf Druck der Gemeinde von Alexandria geschah. Dort sprach man griechisch und brauchte für die eigenen Leute ein jüdisches Gegengewicht gegen den griechischen Lesestoff, der in diesem Zentrum der griechischen Intelligenz zweifellos breit zur Verfügung stand.

<sup>107</sup> Rösler, *Dichter*, 89.

man in Babylonien hütete, werden, selbst wenn sie aus verschiedenen Zentren in Babylonien stammten, in Jerusalem gemeinsam archiviert gewesen sein. So werden die Jerusalemer Exemplare auch die Modelle bei der mit der Kanonisierung beginnenden Abschreibetätigkeit gewesen sein. Die Kanonisierung in Jerusalem wird neben der Aufstellung einer Liste konkret vermutlich als eine letzte Textbearbeitung und als die Herstellung von Modellexemplaren vorzustellen sein. Dann ermunterte man die Produktion von Kopien<sup>108</sup>.

Auch neue Großtexte können in persischer und griechischer Zeit durchaus noch allein für den inneren Betrieb geschaffen worden sein. Ich würde etwa die Chronik hier einordnen. Oder aus den später nicht kanonisierten Schriften die in Qumran gefundene Tempelrolle<sup>109</sup>. Dagegen könnten Schriften vom Typ des Ester- und des Juditbuches oder auch die Daniellegenden Texte sein, die vielleicht sofort auf Vervielfältigung und Verbreitung in lesekundigen Kreisen der Oberschicht abgezweckt waren. Das Aufkommen einer solchen in dieser Gestalt vorher nicht vorhandenen Kleinliteratur wäre ein Zeichen des durch den Hellenismus eintretenden Kulturwandels, der langsam auch in Juda eine literarische Öffentlichkeit erzwang. Wenn solche Schriften teilweise noch in den dritten Kanonteil geraten sind, so hängt das mit dessen später Entstehung und seiner sowieso komplizierteren Vorgeschichte zusammen, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann<sup>110</sup>.

Das so entstehende Gesamtbild der Funktion von Bücherrollen bedarf nun allerdings noch einiger Ergänzungen. Wenn ich vor allem die Bedeutung Jerusalems betont habe, so müssen wir doch auch noch nach der Heimkehr eines Teils der Gola mit Buchrollenbesitzern und schulischen Zentren in der Diaspora rechnen, sowohl im mesopotamischen als auch im ägyptischen Bereich. Auch in Samaria dürfte eine Bibliothek gewesen sein. Es hat Austausch gegeben, bis dahin, daß die aus Jerusalem gelieferten Rollen in Alexandrien ins Griechische übersetzt wurden. Bei der Kanonwerdung scheint Jerusalem aber doch die Feder geführt zu haben<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Zu Tora-Musterexemplaren im Jerusalemer Tempel, mit denen die spätere jüdische Tradition rechnet, vgl. Maier, Auseinandersetzung, 10-14. Dafür, daß die Publikation in Form der Herstellung von Modellexemplaren und der Freigabe zur Kopie unter Umständen nicht verhinderte, daß der Text doch noch einmal bearbeitet wurde und der überarbeitete Text ebenfalls zur Kopie freigegeben wurde, ohne daß die ältere Fassung hätte zurückgerufen werden können, vgl. einige Überlegungen gegen Ende dieses Beitrags.

<sup>109</sup> Ihre Datierung ist umstritten. Für Datierung in die persische Periode vgl. H. Stegemann, Origins.

<sup>110</sup> Vgl. Rüger, Werden; Lohfink, Les épilogues.

<sup>111</sup> Die Theorie von Frank Moore Cross über drei geographisch zu unterscheidende biblische Textfamilien, die allerdings immer weniger Beifall findet, setzt den Kanon voraus und betrifft

Wenn ich den Begriff der »Publikation« eines Textes vor der Entstehung des Kanons für unangebracht bezeichnet habe, so ist auch das zu ergänzen. Viele Texte waren, obwohl nicht publiziert, doch »Bildungsstoff«. Zumindest ein Teil der Mitglieder der Oberschicht hat wohl eine schulische Ausbildung bekommen. Sie dürfte, soweit reiche Familien sich nicht Privatlehrer zulegte oder sogar Vater und Mutter<sup>112</sup> den Sohn (und die Tochter) persönlich ins Schreiberwissen einführten, an den Institutionen stattgefunden haben, die zugleich die Buchrollen hegten und pflegten. In dem Augenblick, wo ein bestimmter Text im Gang der normalen Ausbildung gelesen, und das hieß damals zugleich: auswendiggelernt, wurde, war er natürlich in einem bestimmten Sinn doch »öffentlich«. Ein bestimmter Kreis von Gebildeten kannte ihn und wußte zugleich, daß andere aus dem gleichen Kreis ihn kannten. Und das ist die Definition von »Öffentlichkeit«. War ein Text in diesem Sinne Bildungsstoff, dann konnte er Denk- und Formulierungsmuster liefern, ohne daß der Benutzer zu irgendeiner besonderen »Trägergruppe« gehören mußte, die ein Monopol auf diesen Text gehabt hätte.

Speziell beim Deuteronomium ist, falls seine oben schon erwähnte Lerntheorie auch vor der Publikation der gesamten Tora für seinen eigenen Toratext (Deuteronomium 5 - 28) schon durchgeführt worden sein sollte (worüber uns allerdings positive Nachrichten fehlen), mit noch breiterer und intensiverer Kenntnis zu rechnen. Sie kam dann nicht im Zusammenhang von Lesekultur zustande, sondern bei öffentlichem Kult und familiärer Meditationsübung. Doch ist klar, daß dann sowohl der Inhalt als auch die Sprache des deuteronomischen Gesetzes nicht mehr Privatbesitz irgendeines beschränkten Kreises gewesen sein konnten. Wer die deuteronomische Tora kannte, konnte sie in seinen eigenen Sprachschöpfungen auch nachempfinden.

Zurück zum Bibliotheks- und Schulzusammenhang: Wenn es auch sinnvoll ist, sich die Pflege der Texte eines Propheten zunächst in dessen Jüngerkreis zu denken, so mußte das nicht immer so bleiben. Sobald Texte einmal in Bibliotheks- oder Schulzusammenhang gerieten, konnten natürlich an einer einzigen Institution verschiedenste Texte, auch verschiedener Propheten, nebeneinander vorhanden sein und benutzt werden. Auch in diesem Fall mußte man nicht Mitglied einer bestimmten Propheten-Nachfolgergruppe sein, um einen bestimmten Prophetentext zu kennen und auch literarisch zu verwerten.

Nichts hindert uns schließlich anzunehmen, daß es an derselben Schule nebeneinander Lehrer mit verschiedenen Auffassungen und verschiedenen

---

nur die Textentwicklung unter Abschreiberhänden.

<sup>112</sup> Vgl. das Nebeneinander von Vater und Mutter in Sprichwörter 1 - 9.

sprachlich-literarischen Tendenzen gegeben hat. Das ist sogar das Wahrscheinlichere, wenn wir aus den Zuständen an unseren eigenen Schulen und Universitäten auch nur irgendwelche Analogieschlüsse ziehen dürfen. Sollte es zu einer bestimmten Zeit eine religiöse, politische oder gesellschaftliche Bewegung oder gar mehrere konkurrierende Bewegungen gegeben haben, dann können die Glieder einer bibliothekarischen und zugleich schulischen Institution verschieden stark und vielleicht sogar von verschiedenen Bewegungen ergriffen gewesen sein.

Alle diese Feststellungen über die Zusammenhänge, in denen in Israel Buchrollen vorkamen, kann man nun zumindest prinzipiell mit den Ergebnissen unserer bibelwissenschaftlichen Textanalysen in Verbindung bringen.

#### *V. Gibt es Zusammenhänge zwischen Textgestalt und »Bewegungen«?*

Ich möchte mit dem wichtigsten Punkt beginnen. In jüngerer Zeit ist das, was in den frühen Pentateuchtheorien einmal als »Ergänzungshypothese« auftrat, aber bald wieder durch die zurückkehrende »Urkundenhypothese« verdrängt wurde, in abgewandelter Form von neuem zum Leitmodell bei der Rekonstruktion der Vorgeschichte unserer alttestamentlichen Bücher geworden, zunächst bei den Prophetenschriften, dann aber auch bei den historischen Büchern, den Gesetzen, dem Gesamtpentateuch, ja beim Psalter. Überall rechnen wir mit Ergänzungen, Erweiterungen, Kommentierungen, Glossierungen älterer Textbestände. Als literarischer Efeu überwuchsen die »Fortschreibungen« zum Teil in Flecken, zum Teil flächig, die literarischen Wände. Sie wuchsen in vielen kleinen Phasen, so daß man in manchen Fällen sogar auf jede gegenseitige Zuordnung der »Fortschreibungen« und »Redaktionen« verzichtet<sup>113</sup>. Es ist vielleicht bekannt, daß ich vielen Analysen dieser Art gegenüber eher skeptisch bin<sup>114</sup>. Doch das heißt nicht, daß ich es in jedem Falle bin und daß nicht in vielen Fällen »redaktions-

---

<sup>113</sup> Die gekennzeichnete Betrachtungsweise nahm offensichtlich mit dem Ezechielkommentar von Walter Zimmerli ihren Siegeszug auf. Doch sollte man nicht vergessen, daß sie an sich viel älter ist. Beim Dodekapropheten ist z.B. Wolfe, *Editing*, aus dem Jahre 1935 schon ein klares Beispiel für diese Sicht. Er rechnet für einen Zeitraum von 5 Jahrhunderten mit 13 Überarbeitungen und stellt schon Reflexionen über eine von der späteren hellenistischen verschiedenen »literary practice« an, »when it was customary constantly to add new material to books in order to keep them living and up to date« (126).

<sup>114</sup> Meine eigenen Auffassungen werden sowohl für das deuteronomistische Geschichtswerk als auch für das Deuteronomium selbst neuerdings eher unter dem Stichwort »Blockmodell« als unter dem Stichwort »Schichtenmodell« referiert.

geschichtliche« Hypothesen die oft sehr komplizierten literarischen Sachverhalte am besten erklären.

Nun ist eines der Probleme, die dieser Hypothesentyp zumindest literatursoziologisch denkenden Zeitgenossen bereitet, gerade die Frage, wie denn an Schriften, die in einem breiteren Publikum verbreitet sind, dauernd herumgeändert werden könne. Dieses Problem ist entscheidend entschärft, wenn man über die Verbreitung und Pflege von Buchrollen vor der Schaffung des Kanons so denkt, wie ich es soeben entworfen habe. Solange eine Schrift nur in einem einzigen oder nur in einem einzigen als authentisch betrachteten Exemplar existiert, aber zugleich in einer Art Gelehrten- und Schulbetrieb durchaus gelesen, erörtert und auf neue Fragen bezogen wird, ist das Modell der »Fortschreibung« die von der Sache her zu erwartende Gestalt der Vorstufengeschichte des Textes.

Dann folgt umgekehrt, daß ein Text da, wo er nur mithilfe des Fortschreibungsmodells adäquat erklärt werden kann, damals nur in *einem* oder nur in *einem als authentisch betrachteten* Exemplar existierte. Er war nicht verbreitet oder gar veröffentlicht. Man beschäftigte sich mit ihm nur in einem kleinen Bibliotheks- und Schulumilieu. Als Manifest aus der heißen Phase einer »Bewegung« kommt er, solange dies der Fall ist, kaum in Frage.

Natürlich sind noch einige Präzisionen und Ergänzungen anzubringen. So sollte man die Phänomene der »Fortschreibung« vielleicht deutlicher, als das manchmal geschieht, von jenen Textänderungen und -erweiterungen abheben, die in späteren Phasen einfach durch Abschreibertätigkeit entstehen – auch wenn diese hin und wieder massive Folgen für das Verständnis eines Textes haben können<sup>115</sup>. Punktuelles Textwachstum durch Abschreiber kann natürlich auch bei publizierten und in vielen Exemplaren verbreiteten Texten auftreten, hat aber einen unterscheidbaren Charakter.

Ferner folgt nicht, daß dann, wenn Texte nur in einzelnen Exemplaren in Bibliotheks- oder Schulkontext existierten, neben der den Textbestand behutsam übermalenden »Fortschreibung« nicht auch andere Weisen der Textschöpfung und Textveränderung möglich waren. Auch für den internen Gebrauch allein konnten *neue Texte verfaßt* werden. Aus schriftlichen und mündlichen Einzelvorgaben – Modell der alten Fragmentenhypothese – oder aus zwei in vielem parallellaufenden Texten – Modell der alten Dokumentenhypothese – konnten

---

<sup>115</sup> Einen solchen Fall glaube ich in Lohfink, Orakel, für die Auswirkungen einer Textänderung in 2 Kön 8,19, die durch den Einfluß der Chronikparallele zustandekam, auf das Verständnis des Natanorakels und seiner Funktion in der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung aufgedeckt zu haben.

*neue Texte komponiert* werden. Der Umkehrschluß, ein Text sei *nur* dann in einem einzigen Exemplar an einem einzigen Ort gepflegt worden, wenn sich bei der Analyse ein redaktionsgeschichtliches Fortschreibungsmodell nahelegt, ist daher unzulässig.

Was »Bewegungen« angeht, gilt: Aus der Fortschreibung eines Textes kann man nicht direkt auf die Existenz einer entsprechenden Bewegung schließen. Die Fortschreibung als Phänomen ist hinreichend aus Bibliotheks- und Schulzusammenhängen erklärbar.

## VI. *Gab es also eine »deuteronomistische Bewegung«?*

Ich lege jetzt historische Thesen vor. In ihnen werden die bisher entwickelten Prinzipien auf die Frage angewendet, ob es die in letzter Zeit so prominent gewordene »deuteronomistische Bewegung« gegeben habe, und wenn ja, in welchem Ausmaß und in welcher Gestalt. Es geht dabei zumindest manchmal nicht ohne Einzeldiskussion, vor allem mit neuerer Literatur. Ich habe sie in Kleindruck gesetzt.

### 1. Nordreich

Spätvorexilische und exilische Verfasser deuteronomistischer Texte können ohne weiteres Anklänge an Hosea produziert haben. Das kann auch bewußt geschehen sein. Denn Hoseatexte waren in ihrer Bibliothek, oder der hoseanische Zungenschlag wurde ihnen von einem bestimmten Zeitpunkt an durch Jeremia vermittelt, der selbst offenbar Hoseatexte gekannt hat. Das genügt, um Hoseanisches im deuteronomistischen Bereich zu erklären.

Hosea muß wegen solcher späterer Bekanntheit und Verwendung weder selbst zum Protodeuteronomisten deklariert werden, noch beweist sein Buch die Existenz protodeuteronomischer Gruppen im Nordreich vor dessen Untergang. Noch weniger gibt es andere Gründe für die Annahme der Frühstufe einer »deuteronomischen Bewegung« im Nordreich.

Schon gar nicht leistet das die von Albrecht Alt ins Spiel gebrachte Begrenzung der königlichen Befugnisse im deuteronomischen Königsgesetz<sup>116</sup>. Weder hat sich die Annahme eines besonderen Typs »charismatischen« Königtums im Norden bewährt noch

---

<sup>116</sup> Alt, *Heimat des Deuteronomiums*, 263-268.

ist es wahrscheinlich, daß die deuteronomischen Ämtergesetze vorexilisch sind<sup>117</sup>. Der zweite Teil von Hans Walter Wolffs Aufsatz über »Hoseas geistige Heimat«<sup>118</sup>, der forschungsgeschichtlich vielleicht am wirkmächtigsten die Idee einer Verbindung von Hosea mit »protodeuteronomischen« Levitengruppen lanciert hat, ist, wenn man genau liest, allein über zwei rhetorischen Fragen als Fundament konstruiert. Für die in der Einleitung von Moshe Weinfelds Kommentar nur kurz entworfene These, daß »Deut 27:1-26, 28:3-6, 16-19, though slightly reworked by the Deuteronomic author [...], constitute an ancient Shechemite tradition of the premonarchic period«<sup>119</sup>, wird man auf die Begründung im 2. Band des Kommentars warten müssen. Zunächst läßt sich nur sagen, daß Weinfeld in Dtn 11 und Dtn 27 jene Texte, die die üblichen Analysen als die jüngsten betrachten, für die ältesten hält. Weinfeld nahe steht auch Henri Cazelles: »Le Dtn est rédigé par des 'Elohistes' qui ont vécu l'agonie de Samarie avec Osée«<sup>120</sup>. Sie seien dann nach Jerusalem gekommen und hätten dort das Deuteronomium zwischen 722 und 716/15 geschrieben. Leider dürften die wenigen lexematischen Brücken, die Cazelles zu dem sowieso fragwürdigen und von ihm im Nordreich angesetzten »Elohisten« baut (ausgenommen vielleicht das Wort שטרִיִם), alle eher zu Spätschichten des Buches Deuteronomium geleiten. Daß diese »Elohisten« Leviten gewesen seien, hat weder bei Hosea noch in den der Quelle E zugehörigen Texten eine tragfähige Basis.

## 2. Hiskija

Ich rechne mit einschlägigen Maßnahmen Hiskijas, vor allem im Zusammenhang der Vorbereitung jenes Aufstandes, der dann zur furchtbaren Katastrophe von 701 führte. Durch sie ist das Reich Juda auf die Stadt Jerusalem und einige Dörfer in Sichtweite reduziert worden (46 befestigte Städte Judas wurden erobert), und es fiel entschieden mehr jüdische Bevölkerung der Deportation anheim als später unter Nebukadnezar (nach assyrischen Angaben waren es damals 200 150 Personen). Dieser Aufstand mußte nicht nur militärtechnisch, sondern auch gesellschaftlich und psychologisch vorbereitet werden. Die Maßnahmen umschlossen offenbar auch den Abbau des bäuerlichen Ahnenkults auf dem Land, ja vielleicht auch anderer Kulte in oder bei den größeren Ortschaften außerhalb Jerusalems. Der Sinn dieser Maßnahmen bestand darin, die Landbevölkerung im Kriegsfall in den befestigten Städten konzentrieren zu können<sup>121</sup>. Mit dieser Kultreduktion wiederum dürfte die Abfassung des später unter Joschi-

---

<sup>117</sup> Zu letzterem vgl. Lohfink, *Sicherung*; ders., *Bespr. von Rütterswörden, Politische Gemeinschaft*; Schäfer-Lichtenberger, *Josua*, 42-90.

<sup>118</sup> Vgl. auch schon Wolff, *Wissen um Gott*.

<sup>119</sup> Weinfeld, *Deuteronomy 1 - 11*, 13.

<sup>120</sup> Cazelles, *Milieux*, 305.

<sup>121</sup> Vgl. Rowley, *Hezekiah's Reform*, 425-430; Halpern, *Jerusalem*, 18-77. Halpern entwickelt eine neue und imponierende Gesamthypothese für die Vorgänge der Hiskijazeit.

ja im Tempel gefundenen Tora-Dokuments zusammenhängen, in dem es vor allem um die kultische Neuregelung ging. Über eine rituell vollzogene Verpflichtung Judas auf diesen Text, wie sie später Joschija vornahm, haben wir aus der Zeit Hiskijas keine Nachricht.

Der ältesten Schicht in Dtn 12, die allein für hiskijanische Abfassung in Frage kommt, geht es nur um Opferzentralisation. Das deckt sich nicht mit Joschijas Vernichtung ganzer Heiligtümer. Zur Desakralisierung von Heiligtümern passen eher die Rahmestücke des Kapitels, die einer deuteronomistischen Schicht, und möglicherweise erst einer exilischen, zugehören. Die leichteste Erklärung für diesen Sachverhalt gibt die Annahme, daß die älteste Schicht, die allein in dem unter Joschija aufgefundenen Dokument stand, die joschijanischen Maßnahmen zwar irgendwie legitimieren konnte, daß aber erst nachher bei der deuteronomistischen Weiterarbeit am Text Formulierungen hinzukamen, die ihnen genauer entsprachen. Gerade die Spannung zwischen der ältesten Schicht des Kapitels und Joschijas Tun spricht dafür, daß sie nicht erst unter Joschija im Blick auf dessen geplantes Handeln abgefaßt wurde<sup>122</sup>.

Möglicherweise wurde damals auch eine in Hiskija gipfelnde ältere Fassung der Königsbücher geschaffen, die man dann allerdings kaum wohl schon »deuteronomistisch« nennen könnte<sup>123</sup>.

Wo eine solche ältere Fassung angenommen wird, divergieren die Einzelthesen doch sehr stark. Das zeigt, wie fragil hier alle Indizien sind. Am meisten spräche nach meiner Meinung für eine erste Ausgabe unter Hiskija noch eine ganz schlichte Beobachtung: Die Pflege oder zumindest Zulassung des Kultes auf den בְּמוֹת war das durchlaufende Negativthema der Königsbeurteilungen. In 2 Kön 18,4 heißt es nun von Hiskija lapidar: הוּא הַסִּיר אֶת-הַבְּמוֹת. Im folgenden Vers kommt ein Vergleich mit David, der wie ein Schlußpunkt wirkt. Aber genau zur Behandlung des Themas der בְּמוֹת sagt z. B. Baruch Halpern: »This is the thematic focus of Kings as a whole: if it antedates the historian, no scholar yet has isolated the historian's own major thematic impact on his work!«<sup>124</sup> Natürlich setzt das schon wieder voraus, daß es *den* Deuteronomisten gegeben hat. Eine Verlängerung eines solchen Werkes zunächst bis Joschija, dann bis zum Fall Jerusalems ist, wenn das Werk einmal die in der Jerusalemer Tempel- oder Palastbibliothek vorhandene und akzeptierte Geschichtsdarstellung geworden war, an sich

---

<sup>122</sup> Als Beispiel einer dem weithin herrschenden Konsens entsprechenden Schichtungstheorie vgl. Rose, Ausschließlichkeitsanspruch, 76; neueste Analyse von Dtn 12 bei Reuter, Kultzentralisation, 97-114. Doch Frau Reuters Datierungen klären gerade nicht die Diskrepanz zwischen der ältesten Schicht und den Maßnahmen Joschijas.

<sup>123</sup> Auf der Ebene der Quellen des deuteronomistischen Geschichtswerks rechnen damit zum Beispiel Campbell, Prophets, 186f und 200f (ein »southern document, beginning with Rehoboam and extending to Hezekiah« als Gegenstück zu seinem schon erweiterten »prophetic record« – aber eher erst unter Manasse verfaßt als schon unter Hiskija), und O'Brien, Hypothesis, 225f (er folgt Campbell), auf der Ebene des Geschichtswerks selbst Weippert, Beurteilungen; Barrick, Removal; Peckham, Composition; Lemaire, Histoire de la rédaction; Provan, Hezekiah (obwohl das Werk nur bis Hiskija ging, setzt er jedoch seine Abfassung erst in der Frühzeit Joschijas an).

<sup>124</sup> Halpern, First Historians, 115.

durchaus denkbar, ohne daß ein wesentlicher thematischer Neuansatz postuliert werden müßte.

Alle diese Phänomene, auch wenn man sie zusammennimmt, berechtigen uns jedoch nicht, von einer »Bewegung« zu sprechen<sup>125</sup>. Es handelt sich um königliche Maßnahmen. Wir können über ihre Motive spekulieren. Von dazu fähigen Schreibern oder Priestern wurden in königlichem Auftrag flankierend Texte verfaßt. Zufällig lesen wir in Spr 25,1 von den אנשי הזקרה מלך יהודה, die eine salomonische Spruchsammlung zusammengetragen, komponiert oder redigiert hätten (העתיקו). Es gab bei Hofe also die nötigen Fachleute und Aktivitäten.

Wenn wir damit nicht schon zuviel behaupten, handelte es sich um einen aus dem Bundestext von Ex 34 und dem Bundesbuch weiterentwickelten Tora-Text<sup>126</sup>, der wahrscheinlich nicht sehr umfangreich war und vielleicht überhaupt nur Fragen der Kultreform berührte, üblicherweise das »Urdeuteronomium« genannt, und um eine Geschichte der letzten Jahrhunderte, die den regierenden König und seine Opferzentralisation ins rechte Licht stellte. Das war Initiative von oben, nicht Beiprodukt einer »Bewegung«.

Vielleicht waren die Aktionen trotzdem auch von einer »Bewegung« getragen. Aber dann fehlen uns alle Nachrichten über sie. Falls es sie gegeben hat, ist aber noch lange nicht klar, daß man sie auch als »deuteronomisch« bezeichnen müßte.

### 3. Joschija

Das ist anders unter Joschija. Da scheint es wirklich eine »Bewegung« gegeben zu haben. Dies ist zumindest die Meinung unserer beiden neuesten deutschen Handbücher, und da ich diese Meinung in den entscheidenden Punkten teile, erspart mir das weite Ausführungen. Ich denke an die »Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit« von Rainer Albertz und an das Opus von Frank Crüsemann über »Die Tora« – beide in deutscher Sprache seit langer Zeit die ersten Werke dieser Art mit ausgesprochen soziologischem Interesse.

---

<sup>125</sup> Smith, Parties, 30: »There is little to indicate the background or supporters of Hezekiah's reforms.«

<sup>126</sup> Schon die älteste deuteronomische Gesetzesschicht setzt das Bundesbuch voraus. Das läßt sich vor allem vom Verhältnis des Altgesetzes in Ex 20,24-26 zu den ältesten Texten in Dtn 12 her klären. Vgl. zuletzt Levinson, Hermeneutics, 169-232; Reuter, Kultzentralisation, 123-129. Dafür, daß zugleich der Text von Ex 34 im Auge war und offenbar eine ordnende Funktion ausübte, vgl. Lohfink, Zentralisationsformel, 324-326.

Während Herbert Donner in seiner »Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn« die mit dem Deuteronomium zusammenhängenden Vorgänge unter Joschija deutlich als ein im wesentlichen *kultisches* »Reformwerk des Königs Josia«<sup>127</sup> darstellt, findet sich bei den beiden neuen Autoren schon in den Überschriften die Bezeichnung »deuteronomische Bewegung«<sup>128</sup>.

Crüsemann gerät vielleicht ein wenig ins Wunschdenken, wenn er von einer »Bauernbefreiungsbewegung« spricht, in deren Form der judäische עַם הָאָרֶץ nach der Ermordung Amons »die Macht ergreift und sie auch über die Kindheit Josias hinaus bewahrt«. Recht hat er sicher, wenn er an der Spitze der Bewegung eine Reihe uns namentlich faßbarer »aristokratischer Jerusalemer Familien« sieht, vor allem die, an deren Spitze der »Priester« Hilkija, und die, an deren Spitze der »Schreiber« Schafan stand, die beiden wichtigsten Beamten des Königs<sup>129</sup>. Aber ebenso richtig beschreibt er die gemeinte Bewegung zugleich als »Sammelbecken für unterschiedliche Traditionen und Gruppierungen«<sup>130</sup>.

Albertz, dessen Ausführungen breiter angelegt sind, stellt sofort fest, daß »die sog. josianische Reform weit mehr als eine bloße Kultreform war: Sie war zugleich eine breite nationale, soziale und religiöse Erneuerungsbewegung, welche die historische Chance, die das Zurückweichen der assyrischen Fremdmacht bot, entschlossen zu einer völligen Neukonstituierung des israelitischen Staates nutzen wollte«<sup>131</sup>. Auch nach Albertz haben sich in dieser Bewegung der judäische Landadel (der עַם הָאָרֶץ) und aus Jerusalem »eine Gruppe einflußreicher, weisheitlich geschulter Hofbeamter und ein Großteil der Jerusalemer Tempelpriesterschaft« zusammengefunden<sup>132</sup>. Auch verschiedene Propheten und ihre Kreise gehörten dazu<sup>133</sup>.

---

<sup>127</sup> So schon in der Kapitelüberschrift (2, 305). Auch im Text ist stets Joschija das Subjekt, es geht um *dessen* »Politik der Restauration unter neuen Bedingungen« (2, 349).

<sup>128</sup> Vgl. Albertz, Religionsgeschichte Israels 1, 304: »Die deuteronomische Reformbewegung«, und Crüsemann, Tora, 311: »Die Voraussetzung: die deuteronomische Bewegung«.

<sup>129</sup> Crüsemann, Tora, 311f.

<sup>130</sup> Crüsemann, Tora, 314.

<sup>131</sup> Albertz, Religionsgeschichte Israels 1, 310. Dafür, daß eine solche Formulierung nicht notwendig in dem Sinn verstanden werden muß, daß Joschija formell sein Vasallenverhältnis aufgekündigt haben mußte, daß Assur es im Fall von Ägypten sogar gefördert zu haben scheint, daß eine ihm nominell unterstehende und auf jeden Fall politisch mit ihm verbundene, im übrigen praktisch unabhängig werdende neue Macht die alten Provinzen großflächig übernahm, die man selbst nicht mehr administrieren konnte, vgl. Nelson, *Realpolitik* in Judah.

<sup>132</sup> Albertz, Religionsgeschichte Israels 1, 314.

<sup>133</sup> Albertz, Religionsgeschichte Israels 1, 316.

Daß es im 7. Jahrhundert in Juda die Größe עַם הָאָרֶץ gab, und daß diese zum Beispiel entscheidend in Thronfolgefragen eingriff, ist klar. Falls Baruch Halpern im Recht ist<sup>134</sup>, handelt es sich jedoch nicht um eine ungebrochen aus der Tiefe der Jahrhunderte kommende Leitungsschicht einer seit Frühzeiten am gleichen Ort ansässigen und gentil durchstrukturierten jüdischen Landbevölkerung. Diese gab es bei den Annahmen Halperns infolge der Ereignisse der Hiskija-Zeit nicht mehr. Es müßte sich inzwischen, in Nachfolge eines ehemaligen gentilen עַם הָאָרֶץ, um die Managerschicht handeln, die die von Jerusalem aus in großem Stil durchorganisierte jüdische Landwirtschaft betrieb. Die Bevölkerung wäre ein Konglomerat von Kleinfamilien gewesen, die vor allem aus den 701 in Jerusalem geretteten Bevölkerungsteilen hervorgegangen und wieder aufs Land verpflanzt worden wären. Das Deuteronomium, in dem zum Beispiel der Terminus מִשְׁפַּחָה nur ein einziges Mal belegt ist (Dtn 29,17; vgl. dagegen die 159 Belege im Buch Numeri, fast jedes hundertste Wort) und alles auf die Kleinfamilie und dann sofort auf die am Tor verwaltete Ortschaft abgestimmt ist, könnte durchaus auf solche Verhältnisse zugeschnitten sein. In diesem Sinne müßten die Gedanken von Crüsemann und Albertz über den עַם הָאָרֶץ und die Bauernbefreiung dann ein wenig korrigiert werden.

Spätestens hier läßt sich vermuten, daß diese Bewegung nicht nur im Deuteronomium einen Basistext hatte, sondern zugleich ganz andere Texte hervorbrachte: Albertz nennt das Buch Zefanja, eine Neuausgabe des Jesajabuches<sup>135</sup>, Texte des jungen Propheten Jeremia, die später ins Jeremiabuch eingingen<sup>136</sup>, er spricht sogar von einem für mich allerdings unbeweisbaren »Hosea-Schülerkreis«.

Zu in Frage kommenden Jeremiatexten habe auch ich mich früher schon geäußert<sup>137</sup>. Dem hat jüngst noch Siegfried Herrmann widersprochen: »Sollte Jeremia tatsächlich ein Parteigänger der Reform gewesen sein, so hätte er sicher klarer und entschiedener auf das Deuteronomium Bezug genommen, als es jetzt erscheint, und die Kultzentralisation und die Rolle Jerusalems ausdrücklich unterstützt und hervorgehoben.«<sup>138</sup> Zum Zweiten ist ein späterer Passus im gleichen Forschungsbericht zu vergleichen<sup>139</sup>. Da nimmt Herrmann zu meinem soeben zitierten Aufsatz Stellung. Die »literarischen Feststellungen« in ihm »verdienen alle Beachtung«. Alle »ins Historischeweisenden Erwägungen« dagegen »bleiben ganz und gar hypothetisch« (155). Doch was soll hier der Hinweis auf den hypothetischen Charakter? Historische Thesen dieser Art sind leider stets Hypothesen, sie können höchstens Anhaltspunkte in vorgegebenen Texten oder Artefakten haben. Fehlen die wirklich »ganz und gar«? In dem von mir offenbar

---

<sup>134</sup> Halpern, Jerusalem.

<sup>135</sup> Grundlegend für diese Annahme ist Barth, Jesaja-Worte.

<sup>136</sup> Vor allem kommt der Grundbestand von Jer 2 - 3 und 30 - 31 in Frage. Zum ganzen vgl. Albertz, Religionsgeschichte Israels 1, 316.

<sup>137</sup> Vgl. zum Grundbestand von Jeremia 30 - 31 die Schlußüberlegung bei Lohfink, Junger Jeremia, 368. Zu Textbereichen am Anfang des Jeremiabuches vgl. Albertz, Jer 2 - 6, und den Beitrag von Dieter Böhler in diesem Band.

<sup>138</sup> Herrmann, Jeremia, 67.

<sup>139</sup> Herrmann, Jeremia, 153-155.

»beachtenswert« »literarisch festgestellten« Text findet sich jedenfalls »ausdrückliche Unterstützung und Hervorhebung« der »Rolle Jerusalems« in einem an den Norden gerichteten Wort. Sollte so etwas etwa aus der Zeit Jojakims oder Zidkijas stammen, oder aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems? Oder gibt es Beweise, daß es nicht von Jeremia sein kann? Aber ein Werben Jeremias für Jerusalem in den letzten Jahren Joschijas darf es wohl einfach nicht geben, und deshalb setzt bei Herrmann dann ein ironischer Stil ein wie selten in dem souveränen und sonst so schönen Forschungsbericht<sup>140</sup>. Was das Fehlen von Bezugnahmen Jeremias auf das Deuteronomium angeht, so impliziert Herrmanns Postulat die schlechthin unbeweisbare prinzipielle Behauptung, daß man kein »Parteigänger« Joschijas sein konnte, wenn man keinen deuteronomistischen Zungenschlag hatte oder das Deuteronomium nicht erwähnte.

Ganz wichtig scheint mir bei Albertz die Feststellung, daß die Bewegung sich »auf eine breite Trägerschaft in der jüdischen Gesellschaft stützen konnte; sie bestand aus einer großen Koalition zwischen Teilen der Jerusalemer Beamten-schaft, der Jerusalemer Priester, der jüdischen Mittelschicht, einzelnen Prophe-ten und dem davidischen Königshaus.« Angesichts der »durchaus vorhandenen unterschiedlichen Einzelinteressen der beteiligten Gruppen« ist es aber auch zu verstehen, daß die für »circa 630 - 609« anzusetzende Bewegung nach der Kata-strophe von 609 »unter gewandelten Bedingungen relativ schnell auseinander-brach«<sup>141</sup>.

Ich stimme dieser Darstellung in den Punkten, auf die es in unserem Zusam-menhang ankommt, voll zu.

Einige Bedenken hätte ich bei der von beiden Kollegen so sehr herausgestrichenen Rolle des »Jerusalemer Zentralgerichts«. Daß es so etwas seit Joschafat gegeben habe, ist recht umstritten. 2 Chron 19,4-11 kann die These kaum tragen<sup>142</sup>. Doch selbst wenn es – für uns nicht strikt beweisbar – vorhanden war, müssen wir von den mesopotamischen Analogien her deutlich zwischen der gerichtlichen Praxis und der eher theoretischen Rechtsgelehrtentätigkeit, in deren Schoß allein Rechtssammlungen komponiert werden konnten, unterscheiden. Daß personelle Überschneidungen bestanden, ist natürlich möglich. Ferner bin ich nicht so sicher, ob sich schon die starken sozialen Komponenten des jetzigen Deuteronomiums im damaligen Deuteronomium befanden. Dafür mag das offenbar studierte und geschätzte (nach Albertz und Crüsemann sogar regelmäßig im Gottesdienst vorgetragene) Bundesbuch genügt haben. Wir haben jedenfalls über eine soziale Seite der joschijianischen Politik keine Nachrichten. So etwas wird nur aus dem Deuteronomium erschlossen, dessen damaliger Umfang aber gerade zur Debatte steht. Auch daraus, daß Joschija auch die Ältesten Judas und Jerusalems auf das Gesetz vereidigte (2 Kön 23,1-3), kann man kaum folgern, das sei deshalb notwendig gewor-

---

<sup>140</sup> Vgl. auch die Entgleisung auf S. 168: »wie Lohfink es will«.

<sup>141</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels* 1, 317.

<sup>142</sup> Vgl. zuletzt Niehr, *Rechtsprechung*, 114f und 120-122; Niemann, *Herrschaft*, 180f, vor allem Anm. 38.

den, weil die Sozialgesetzgebung des Deuteronomiums »tief in die Belange und Interessen des freien Landvolks eingreift«<sup>143</sup>. Nach der Nennung der Ältesten von Juda und Jerusalem in 23,1 und von כל-איש יהודה וכל-ישרי ירושלים in 23,2 kann man כל-העם in 23,3 kaum mit dem judäischen עם-הארץ identifizieren<sup>144</sup>. Etwas geschmacklos finde ich, was Morton Smith über die »many charitable laws« im Deuteronomium sagt: »no doubt intended to secure the support of the lower classes for the proposed reform«<sup>145</sup>. Die Charakterisierung Joschijas durch Jeremia in Jer 22,15f enthält nichts, was nicht im ganzen alten Orient von jedem guten König hätte gesagt werden können und oft gesagt wurde. Wenn man genau zusieht, bestehen zum Königsbild des Deuteronomiums eher Spannungen. Jeremia sieht sowohl Joschija (den er lobt) als auch Jojakim (den er kritisiert) als verantwortlich für die Rechtspflege. Doch die Ämtergesetze des Deuteronomiums haben in einer Art neuer Gewaltenteilung dem König die Aufgabe der Rechtspflege genommen. Es ist daher unwahrscheinlich, daß die Ämtergesetze, zumindest als Gesamtsystem, damals schon im Deuteronomium waren.

Wir können von allen Charakterzügen einer »Bewegung« sprechen. Nur eines frage ich: Ist es angebracht, sie als »deuteronomische« Bewegung zu bezeichnen? Das damalige Deuteronomium mag ihr wichtigster Text gewesen sein. Ich bin sogar über die beiden Kollegen hinaus der Meinung, daß dieser Text bald nach der feierlichen Verpflichtung Judas und Jerusalems auf das gefundene Gesetz neu bearbeitet und wesentlich ausgebaut wurde. Diese Bearbeitung war schon »deuteronomistisch«. Denn ich rechne ferner damit, daß noch zu Joschijas Lebzeiten die Produktion des deuteronomistischen Geschichtswerks einsetzte, zunächst vielleicht nur in Form der Darstellung einzelner Perioden, aber dann vielleicht auch schon im Zusammenbau dieser Einzelwerke zu einer von Mose bis Joschija reichenden ersten Gesamtgestalt des deuteronomistischen Geschichtswerks. Das bearbeitete Gesetz war in die Darstellung der Wüstenwanderungs- und Landeroberungszeit eingebaut, umstilisiert zu einem Gefüge von Reden Moses an Israel direkt vor seinem Tod<sup>146</sup>. Auch das wäre noch literarische Produktion aus der Kraft dieser Bewegung. Es diente einer großangelegten geschichtlichen Legitimierung ihrer Ziele. Trotzdem stellen die Produzenten dieses deuteronomistischen Schrifttums, gelehrte Glieder führender Jerusalemer Familien oder Intellektuelle in deren Diensten, nur *ein* Element in der Bewegung dar, und die Bewegung hat sich auch in anderer Sprache und aus anderen Traditionen Israels heraus literarischen Ausdruck verschafft.

---

<sup>143</sup> So Kessler, Staat, 214.

<sup>144</sup> Zur bundestheologischen Rolle der Ältesten in diesem Text vgl. Lohfink, Älteste Israels.

<sup>145</sup> Smith, Palestinian Parties, 37.

<sup>146</sup> Vgl. Lohfink, Kerygmata, 92-96, vor allem aber die Diskussion bei Braulik, Freiheit und Frieden, 36f.

Deshalb sollte man nach meiner Meinung die Bezeichnung »deuteronomische Reformbewegung« vermeiden und lieber von der nationalen und kultischen »Restaurationsbewegung der Joschijazeit« sprechen. Sie wollte die Nation wieder unter *einem* König zusammenführen, ihr wieder das ganze Land der ehemaligen zwölf Stämme verschaffen, Jerusalem zum einzigen Kultzentrum für Israels Gott Jahwe machen. Sie sah das als Restauration. Darum dieser Namensvorschlag. Bei diesem Namen entfällt auch jede Versuchung, die Bewegung unter der Hand bis zur Makkabäerzeit weiterleben zu lassen.

Eine Bewegung gab es also. Das Deuteronomium und die beginnende Deuteronomistik spielten in ihr die erste Geige. Aber es war trotzdem keine »deuteronomische Bewegung«. Unter Jojakim zerfiel sie sofort. Das Ende Joschijas desavouierte alles, die Macht Ägyptens tat ihr Übriges. Der König war schnell ausgetauscht, der Landadel wurde durch eine hohe Steuer handlungsunfähig gemacht, die Beamtschaft wurde zumindest langsam ausgewechselt, wie wir an den sehr unterschiedlichen Personenkonstellationen sehen, die sich in den Kurzgeschichten des Jeremiabuchs für die Zeit Jojakims und die Zeit Zidkijas zeigen. Auch in der Priesterschaft verlagerten sich die Gewichte. Was in einer glücklichen Stunde zusammengearbeitet hatte, stand bald wieder gegeneinander. Die *eine* Bewegung war tot, die vielen höfischen Parteien waren von neuem da.

Wenn Christof Hardmeier mit seiner Interpretation der Hiskija-Jesaja-Erzählungen recht hat<sup>147</sup>, standen Jeremia und die babylonierfreundlichen Schafaniden, von denen offenbar die deuteronomistische Textproduktion gelenkt worden war, kurz vor dem Untergang Jerusalems in tödlichem Gegensatz zu den führenden Regierungskreisen, die sich in nationalem Selbstbewußtsein und im Vertrauen auf die göttliche Erwählung Jerusalems durchaus als Erben der Reformbewegung sahen. Selbstverständlich kann man diese deshalb nicht sofort als »Deuteronomisten« betrachten.

Das Stehen zum Jahwekult allein in Jerusalem entspricht der ganzen joschijanischen Restaurationsbewegung, ist noch nicht in sich allein spezifisch »deuteronomistisch«. Das in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen leitende theologische Stichwort  $\text{חַטָּא}$  ist in keiner Weise deuteronomistisch. Im Gegensatz zum Psalter vermißt man es eher im Deuteronomium und in den deuteronomistischen Texten des Geschichtswerks.

Angesichts dieser Situation brauchen wir nicht mehr nach der Zukunft der joschijanischen Restaurationsbewegung zu fragen, sondern nur, wer nun in Zukunft sich der inzwischen vorhandenen deuteronomistischen Texte annehmen und aus ihnen vielleicht noch einmal etwas machen würde. Unser Wissen ist

---

<sup>147</sup> Hardmeier, Prophetie im Streit.

klein. Wir wissen noch nicht einmal, wer diese Rollen in dem Augenblick, in dem Jerusalem geschleift wurde, in seinem Mantelsack gerettet hat.

Nach Jack R. Lundbom wissen wir es<sup>148</sup>. Seraja, der Bruder Baruchs, nahm entweder schon 593 oder nach dem Fall Jerusalems die Jeremiarolle mit nach Babylonien, wo aus ihr die protomasoretische Textfassung wurde, in der das Seraja betreffende Kolophon, das ursprünglich nur die Orakel gegen Babylonien betraf, ans Ende des ganzen gesetzt wurde (51,59-64). Baruch dagegen nahm jene Fassung nach Ägypten mit, von der die LXX abstammt. Diese schöne Theorie kann natürlich nur erwogen werden, wenn das Jeremiabuch in dem Augenblick, in dem Jeremia nach Ägypten zog, ja vielleicht sogar schon 593, zumindest in der Fassung, die die LXX bezeugt, fertig vorlag. Leider ist das ganz und gar unwahrscheinlich.

#### 4. Exilische Arbeit an deuteronomistischer Literatur

Die Nachrichten fehlen so sehr, daß wir nur aus dem Charakter der Texte Rückschlüsse auf ihr Schicksal und ihre Trägerschaft versuchen können. Zwei Beobachtungen lassen sich vereinen. Einmal, daß im Deuteronomium und im Deuteronomistischen Geschichtswerk zwar auch noch wirkliche Textblöcke eingefügt werden, aber daß offenbar doch vor allem einmal hier, einmal da einfach deutend »fortgeschrieben« wird. Zum andern, daß das Jeremiabuch jetzt eigentlich erst komponiert wird, und zwar sprachlich und inhaltlich nahe beim Deuteronomium und den »deuteronomistischen« geschichtlichen Büchern. Und auch das nicht auf einmal, sondern offenbar in Schüben und teilweise ebenfalls in Form von punktueller oder textregionaler Fortschreibung. Alles spricht also nach unseren früheren Überlegungen dafür, daß diese Texte in der Exilszeit nicht in vielen Exemplaren verbreitet waren, sondern vielleicht nur in je einem einzigen Exemplar an einer einzigen Stelle gehütet, studiert, diskutiert und weiterbearbeitet wurden.

Nimmt man ein mit Joschija endendes, aus den letzten Jahren Joschijas stammendes deuteronomistisches Geschichtswerk an, dann entsteht die Frage, ob es im Exil noch einmal eine durchlaufende Neubearbeitung desselben gegeben habe<sup>149</sup>. Sicher, ich rechne dann noch mit bücherübergreifenden Interpretationssystemen, etwa einander zugeordneten Stellen aus Dtn 12; 18 und aus 1 Kön 14; 21; 2 Kön 16; 17; 21<sup>150</sup>. Vielleicht gehört noch mehr dazu, vielleicht die Endredaktion des ganzen Blocks der Ämtergesetze im Deuteronomium, oder Dtn 29,21-27 und 1 Kön 9,6-9, und sicher auch 2 Kön 23,26f; 24,3f. Aber müssen die dem Königtum gegenüber kritischen Passagen in

---

<sup>148</sup> Lundbom, *Expanded Colophons*, 108f.

<sup>149</sup> Vgl. zuletzt McKenzie, *Trouble*, 148f.

<sup>150</sup> Näheres in Lohfink, *Kerygmata*, 96f.

1 Sam 8 – 12 von der gleichen Hand stammen? Oder die knappe Weiterführung der faktischen Geschichte in 2 Kön 23,26 – 25,30 – selbst wenn dann die obengenannten Passagen 2 Kön 23,26f; 24,3f in diesem Bereich gewissermaßen einer dritten Hand angehörten?

Dazu gibt es andere, sicher exilische, aber wieder anderen Händen zuzuschreibende Texterweiterungen, die ausgesprochenen Blockcharakter haben, im Deuteronomium zum Beispiel Dtn 4,1-40. Ganz zu schweigen von der von Georg Braulik und mir erwogenen Möglichkeit, daß der ganze Gesetzesblock von Deuteronomium 19 - 25 noch nicht im »Urdeuteronomium« vorhanden war.

Im übrigen rechne ich im deuteronomistischen Geschichtswerk aber eher mit punktuellen oder zumindest auf bestimmte Zusammenhänge begrenzten Fortschreibungen als mit durchlaufenden Neuredaktionen im Sinne des Göttinger Modells. So scheint mir der von Rudolf Smend im Josuabuch und am Anfang des Richterbuchs nachgewiesene Ergänzter »DtrN« zwar auch noch im Deuteronomium auffindbar zu sein, aber sonst nirgends. Was heute alles unter dem Siglum »DtrN« kursiert, hat andere Merkmale und Botschaften<sup>151</sup>. Im Deuteronomium selbst muß mit recht viel Einzelfortschreibung gerechnet werden, wenn man im Urdeuteronomium im Bereich der Gesetze schon den gesamten Grundbestand von Deuteronomium 12 - 26 annimmt, wie es meistens vertreten wird.

Ich sehe für das Deuteronomium (abgesehen von seiner Einarbeitung in den Pentateuch) und die anderen Bücher des deuteronomistischen Geschichtswerks keine wirklichen Beweise, daß an ihnen noch nach dem Exil gearbeitet worden sei<sup>152</sup>.

Die Pflegestätte wird für das Geschichtswerk wie für das Jeremiabuch der gleiche Ort gewesen sein. Sonst wären – bei allen Unterschieden – die vielen Zusammenhänge schwer zu erklären. Vielleicht waren auch die gleichen Autoren an der Arbeit. Ich rechne eher mit einem Ort in Babylonien als mit Jerusalem oder Mizpa. Für Babylonien spricht die Tendenz der Erzählungen im Jeremiabuch ebenso wie die thematischen Schwerpunkte in den Jeremia-Erzählungen und den Jeremia-Prosareden. Vielleicht können wir die Entstehung dieser ganzen Literatur mit der Schafan-Familie verbinden.

Vor Martin Noth scheint, wo man überhaupt mit deuteronomistischer Arbeit an den geschichtlichen Büchern während der Exilszeit rechnete, niemand auf die Idee gekommen zu sein, das sei nicht in Babylonien geschehen. Die Gründe von Noth<sup>153</sup> setzen seine Auffassung von einem wirklich neu arbeitenden Schriftsteller und seine Textabgrenzungen voraus. Sie verflüchtigen sich, sobald man in diesen Punkten eine andere Meinung hat. Selbst unter seinen Voraussetzungen scheinen sie mir nicht zwingend zu

---

<sup>151</sup> Smend, *Gesetz und Völker*, und dazu Lohfink, *Kerygmata*, 98f. Vgl. auch Halpern, *First Historians*, 117f, zu dem, was Nelson alles dem gleichen »Dtr<sub>2</sub>« zuschreibt.

<sup>152</sup> Hier – nicht jedoch für Pentateuch oder die hinteren Propheten – könnte Freedman, *Law, Recht haben*.

<sup>153</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 97 und 110, Anm. 2.

sein. Enno Janssen, auf den man sich neben Noth stets vor allem beruft<sup>154</sup>, hat in seinen neu hinzugefügten Begründungen den Nothschen Bezugsrahmen nicht verlassen.

Für eine Analyse der Tendenz der Erzählungen des Jeremiabuchs verweise ich auf eine eigene Arbeit<sup>155</sup>, für die thematischen Analysen vor allem auf Nicholson und Pohlmann<sup>156</sup>. Nicholsons sehr gründliche Argumentation ist von seiner bezweifelbaren These, die jeremianische Prosa spiegele eine »preaching and teaching activity« in exilischen »Synagogen« (134), unabhängig. Pohlmanns extreme Spätdatierung (191: »frühestens das 4. Jahrhundert«) seiner »golaorientierten Redaktion« des Jeremiabuchs ist nur darin begründet, daß die Vorstellung von einem nach der Katastrophe seiner Einwohner beraubten Land falsch sei und man deshalb großen historischen Abstand postulieren müsse (190f). Doch die Vorstellung ist wohl gar nicht so falsch. Akzeptiert man diese golaorientierte Redaktion, setzt sie aber früher an, dann ist ihr Ort eher im Exil selbst.

Vielleicht könnte man bei detaillierter Textanalyse noch weitere Argumente für eine babylonische Lokalisierung finden. So könnte 2 Kön 24,18 – 25,30 vielleicht auf Babylonien weisen. 25,27-30 könnte sehr wohl von einem Kreise, der selbst mit Jojachin deportiert worden war, hinzugefügt sein. Es scheint einer probabylonischen Botschaft zu dienen<sup>157</sup>. Die gegenüber dem Jeremiabuch sehr kurze Zusammenfassung der Ereignisse um Gedalja in 2 Kön 25,22-26 (vgl. Jer 39 – 41) könnte eine Art Querverweis auf die in der gleichen Bibliothek vorhandene Jeremiarolle sein. Das allein würde vielleicht schon die manche Exegeten offenbar stark beunruhigende Frage klären, warum Jeremia hier nicht erwähnt wird<sup>158</sup>. Umgekehrt sind in Jeremia 52 in relativ fortgeschrittener Zeit ziemlich breite Exzerpte aus 2 Kön 24,18 – 25,13 angehängt worden, vielleicht auch als Querverweis. Ich sage »Exzerpte«, weil nicht nur 2 Kön 25,22-26 verständlicherweise keine Korrespondenz hat, sondern (in der noch nicht wiederum sekundär angeglichenen Vorlage von Jer 52 G) auch nicht die Königsbeurteilung von 2 Kön 24,19f, die natürlich im Kontext des Jeremiabuches nicht paßte, da sie zu einem System durchlaufender Königsbeurteilungen gehörte. Letzteres gegen Raymond Franklin Person, der mit einer Hinzufügung dieser Königsbeurteilung in 2 Könige durch eine weitere Redaktion nach der Abzweigung von Jeremia 52 rechnet und damit die Zahl der »Redaktionen« unnötigerweise vermehrt<sup>159</sup>.

Ich halte meine Vermutung, daß die deuteronomistische Literaturproduktion in der Exilszeit von der Schafanfamilie betreut wurde<sup>160</sup>, auch gegen die Bestreitung durch Hermann-Josef Stipp<sup>161</sup> aufrecht. Nach ihm sind die Notabeln in den Erzählungen des Jeremiabuchs erst in einer nachdeuteronomistischen und frühnachexilischen Schicht in

---

<sup>154</sup> Janssen, *Juda*, 12-18.

<sup>155</sup> Lohfink, *Historische Kurzgeschichte*.

<sup>156</sup> Nicholson, *Preaching*, 117-133; Pohlmann, *Studien*, 183-191.

<sup>157</sup> Vgl. Begg, *Jehoiachin's Release*.

<sup>158</sup> Vgl. Stipp, *Jeremia im Parteienstreit*, 294: »abgrundtiefe Feindschaft«, »absichtsvolles Schweigen«.

<sup>159</sup> Person, *II Kings* 24,18 – 25,30, 183-186.

<sup>160</sup> Lohfink, *Historische Kurzgeschichte*, 338-342.

<sup>161</sup> Stipp, *Jeremia im Parteienstreit*, in seinem Schlußabschnitt »Jeremia und die judäische Aristokratie« (294-299).

Parteilager Jeremias und Baruchs »verwandelt« worden. Das ergibt sich aus seiner entstehungsgeschichtlichen Analyse der Texte. Diese hat jedoch einige schwache Punkte. In Jeremia 26 zum Beispiel lassen sich alle behaupteten Spannungen, die dazu zwingen sollen, in 26,10-16 eine zweite, zur deuteronomistischen Grundschrift hinzugefügte, die שרי erst als Parteilager Jeremias einführende Schicht zu sehen (S. 17-24), aus der narrativen Technik und der juristischen Formulierungsart erklären. Zu Jer 26,24 insbesondere, wo das Verhalten des Schafaniden Ahikam herausgestrichen wird, fehlen überzeugende Argumente (S. 24f). Es ist nicht wahr, daß das »ganze Volk« in 26,10-16 zu Jeremias »Fürsprechern zählt«. In der Funktion eines Prozeßredners, der zugunsten einer Partei spräche, tritt es nicht auf. Zuerst will es Jeremia töten (26,8). Dann wird es adressiert und umworben (26,11.12 und – erzählerisch versetzt – 17). In 26,16 fällt es, nach einem durch die Prozeßreden herbeigeführten Meinungsumschwung, der nach guter hebräischer Erzählungsart nicht lange kommentiert, sondern einfach durch das neue Verhalten dem Leser erkennbar gemacht wird, zusammen mit den שרי eine Entscheidung zugunsten von Jeremia. Konkret wird man hier an eine Erklärung der שרי zu denken haben, zu der die Versammlung applaudierte. Bei ihr sind die Priester und Propheten angedredet, die für die Hinrichtung Jeremias plädiert haben. Im ganzen besteht keinerlei Spannung zu 26,24. Am Anfang des Prozesses war die Masse darauf aus, den Tod Jeremias herbeizuführen. Darauf nimmt 26,24 Bezug. Daß dort nicht, wie sonst im Kapitel, von כל-העם, sondern einfach von העם gesprochen wird, hat so lange keine literarkritische Relevanz, wie nicht durch mindestens einen Beleg die These widerlegt wird, die Wendung \*Y-כל ביר X-נתן אה-ביר sei hebräisch überhaupt nicht möglich. Ich habe unter den 167 Belegen der Wendung Y-נתן אה-ביר X-כל keinen einzigen Beleg mit כל vor dem Element Y entdecken können. Vermutlich hatte die Sprache innerhalb dieser Wendung logische Schwierigkeiten, ein כל zu benutzen. So konnte der Erzähler hier nur העם sagen, selbst wenn er sonst lieber כל-העם sagte. Die Behauptung, die hebräischen Erzähler hätten zwar von der Aufeinanderfolge der erzählten Ereignisse abweichen können, dies jedoch »höchst selten« getan, ist in der ersten Hälfte richtig und in der zweiten widerlegbar. Da es um deuteronomistische Texte geht, verweise ich nur auf die Erzählungen des Buches Deuteronomium, wo das Phänomen laufend vorkommt. In Jeremia 26 selbst hängt Stipps Schichtungstheorie teilweise auch daran, daß er nicht zugeben möchte, daß in 26,16 zunächst die Urteilsformulierung steht und dann erst in 26,17-19 das in der Ereignisfolge natürlich vorausliegende entscheidende Plädoyer referiert wird. Es wäre zuviel, hier auch noch auf die Analyse anderer Erzählungen des Jeremiabuches einzugehen. Doch allein diese Beobachtungen zu Jer 26 erlauben es schon, meine Auffassung aufrechtzuerhalten, daß die Aussagen über die Haltung der Beamtenschaft und speziell der Schafaniden nicht erst späten und tendenzverändernden Bearbeitungsschichten dieser Erzählungen angehören.

Zum Postulat einer existierenden und agierenden deuteronomistischen »Bewegung« zwingt bei derartigen Untersuchungen über den Ort und die Personen deuteronomistischer Buchproduktion nichts, nichts auch beweist eine in diesem Deuteronomismus sich niederschlagende systematische Predigtätigkeit.

Denkt man die Predigerthese von Ernest W. Nicholson<sup>162</sup> durch, dann muß man zunächst einmal mit dem nicht bewiesenen Postulat arbeiten, daß es damals schon Synagogen gab. Auch müßte man konsequenterweise für die anderen im Exil anzusiedelnden Literaturkomplexe ähnliche Predigt- und Lehrtätigkeit in babylonischen Synagogen annehmen. Wegen der enormen Unterschiede zwischen den Textgruppen wäre schließlich die Annahme mehrerer synagogaler Verbände mit je eigener Tradition und Sprache unumgänglich. Das ist etwas viel an Hilfsannahmen, wenn die Pflege der (wenigen) Schriftrollen in verschiedenen Bibliotheken, verbunden mit Unterricht und Weiterarbeit an den Texten, alles ebensogut erklärt. Ich will damit weder leugnen, daß es auch für die Gesamtheit der Exilierten Versammlungsstätten (»frühe Synagogen«) und in ihnen so etwas wie »Predigt« und »Lehre« gegeben habe. Auch wird ein Zusammenhang zwischen dem, was bei der Pflege der Rollen und was bei der »Predigt« thematisch wurde, vorhanden gewesen sein. Aber die direkte Rückführung der Texte auf Predigten und Lehrvorträge scheint mir nicht beweisbar. Es ist dabei auch zu wenig beachtet, daß die Prosareden im Jeremiabuch sich als referiertes Jahnewort geben. So, im »Ich« Jahwes, dürfte in »Synagogen« kaum »gepredigt« oder »gelehrt« worden sein. Es ist bezeichnend, daß auch Enno Janssen in seinen Ausführungen über die Synagogen und die levitische Predigt in der Exilszeit<sup>163</sup> diesen Sachverhalt nicht erwähnt, ja das Gegenteil zu sagen scheint (109)<sup>164</sup>. Für den rhetorischen Stil, dessen Erklärung als Predigt-niederschlag durch Gerhard von Rad letztlich auch hinter Nicholsons Theorie steht, gibt es aus der assyrischen Prunkprosa bei Rechtsdokumenten eine einfachere und angemessenere Erklärung. Der rhetorische Stil dieser Prosa wurde im Deuteronomium nachempfunden und dann innerhebräisch zum »deuteronomistischen« Stil weiterentwickelt.

Obwohl sich also in der Exilszeit keine »deuteronomistische Bewegung« ausmachen läßt, glaube ich, daß wir trotzdem auch in diesem Zusammenhang das Thema »Bewegung« aufgreifen müssen. Nur sind die Dinge jetzt viel schwerer faßbar als bei der Restaurationsbewegung der Joschijazeit. Die folgenden Überlegungen setzen als Ort der weiteren deuteronomistischen Arbeit Babylonien voraus. Vielleicht wäre jedoch alles auch noch denkbar, wenn man, gegen meine Annahme, die Schafanfamilie seit Gedalja wieder in Palästina vermutet. Denn wir können mit überraschend guten Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Palästina und Babylonien rechnen.

Doch wir müssen um diese Zeit wohl den größeren Teil der judäischen und Jerusalemer Oberschicht, soweit sie überlebt hatte, in Babylonien vermuten. Sie vor allem war deportiert worden.

Es ist üblich geworden, die Wirkungen der neubabylonischen Deportationen zu verharmlosen und mit einem fast normalen Fortgang des Lebens im Mutterland zu rechnen,

---

<sup>162</sup> Nicholson, *Preaching*.

<sup>163</sup> Janssen, *Juda*, 105-115.

<sup>164</sup> Vgl. hier Weippert, *Prosareden*, 230-233.

wobei die Lücken durch die Deportation schnell wieder ausgefüllt gewesen wären<sup>165</sup>. Deshalb glaubt man auch ohne weiteres die wichtigsten geistigen Prozesse dort ansetzen zu können. Besonders einflußreich scheint Enno Janssens Buch »Juda in der Exilszeit« geworden zu sein. All dem widerspricht jedoch der inzwischen zutagegetretene archäologische Befund<sup>166</sup>. Der nachweisbare massive Bevölkerungs- und Besiedlungsrückgang ist zwar nicht direkt durch Deportation großer Massen der Landbevölkerung zu erklären. Doch hängt er indirekt an der Deportation der Führungselite und der Zerstörung des administrativen Zentrums Jerusalem. Diese beiden Maßnahmen führten offenbar zu einem Zusammenbruch des ganzen ökonomischen und gesellschaftlichen Systems. Er wiederum muß eine Dezimierung der Bevölkerung durch Hunger, Krankheit und Abwanderung zur Folge gehabt haben. Die Lage ist genau umgekehrt wie in der Zeit Hiskijas, wo zahlenmäßig mehr Bevölkerung deportiert wurde, und zwar Landbevölkerung, aber die Hauptstadt, die administrative Elite und das System intakt blieben. Die Reflexionsarbeit der hier untersuchten Literatur kann nur in der gebildeten Elite geschehen sein. Wo war sie, soweit sie nicht exekutiert worden war? Offenbar in der Gola.

Im Babylonien des Exils wird nun also gleichzeitig an verschiedenen Stellen, und zwar überall vornehmlich mit der Technik der allmählichen Fortschreibung, an verschiedenen literarischen Komplexen gearbeitet: Neben den deuteronomistischen Schriften steht der Ezechielkomplex, die Priesterliche Geschichtserzählung, das Jesajabuch, das in Deuterocesaja hinein verlängert wird. Vielleicht werden auch noch andere Prophetenbücher weiterentwickelt.

Diese literarischen Werke unterscheiden sich voneinander deutlich in ihrem thematischen Ansatz, den aufgegriffenen Traditionen, der Theologie und den sprachlichen Ausdrucksmitteln. Trotzdem beobachten wir zugleich thematische und sprachliche Querbezüge, die mit fortschreitender Zeit zunehmen. Alle diese Werke setzen sich offenbar mit dem Geschehenen auseinander und versuchen, es geistig zu bewältigen. Sieht man von der Priesterschrift ab, dann durchzieht alle eigentlich auch ein einziger Zwecksatz, der sich zentral im Gebrauch der Wurzel שׁוּב »umkehren« ausdrückt<sup>167</sup>. Alle schließen auch irgendwie an das prophetische Phänomen an, selbst die Priesterschrift, die der Zukunftsausrichtung Ezechiels widerspricht, indem sie zum Teil mit seinen Wörtern eine Gegenkonzeption entwickelt<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Vgl. jüngst zum Beispiel Davies, *Ancient Israel*, 99.

<sup>166</sup> Vgl. die Schaubilder bei Jamieson-Drake, *Scribes and Schools*, 210-216, und die Zusammenfassungen ebd., 75f und 145-147.

<sup>167</sup> Vgl. Koch, *Profetenschweigen*, 128: »Den geistlich verantwortlichen Männern der Exilszeit, ohne daß man eine direkt literarische Abhängigkeit des einen vom anderen postulieren muß, geht es plötzlich darum, ihrem Volk zur Neubessnung, also zur Umkehr, Mut zu machen.«

<sup>168</sup> Vgl. Lohfink, *Priesterschrift*.

Vielleicht sind doch alle diese verschiedenen textlichen Produkte Objektivierungen einer einzigen, eher religiös-intellektuellen als konkret-politischen Bewegung, die sich allmählich formiert und die babylonische Gola erfaßt. Sie will die eigene Identität neu gewinnen, und zwar durch Einsicht und innere Umkehr. Vielleicht sollte man von einer »exilischen Umkehrbewegung« sprechen<sup>169</sup>. Aus ihr geht dann jene geprägte Gola-Gruppe hervor, die später heimkehren und die neue Jerusalemer Wirklichkeit nach ihren teilweise sehr rigorosen Vorstellungen prägen wird. Auch die Priesterschrift, der das Wort  $\text{גולא}$  sicher nicht zufällig mangelt, gehört dialektisch in den Gesprächszusammenhang. Auch sie bedenkt die Möglichkeit der Heimkehr, doch sieht sie – antiprophetisch und antideuteronomistisch – dieselbe nicht in menschlicher Buße, sondern allein in göttlicher Gnadensetzung begründet<sup>170</sup>.

Wir hätten also von neuem eine »Bewegung«, wenn auch ganz anderer Art. Wiederum aber wäre es keine »deuteronomistische« Bewegung, sogar noch weniger als zur Zeit Joschijas. Vielleicht könnte man *innerhalb* dieser Bewegung von einer deuteronomistischen und von anderen »Schulen« sprechen. Doch müßte das Wort »Schule« dann einen sehr lockeren Sinn behalten. Die Mitglieder solcher »Schulen« waren zwar vielleicht Lehrer oder Schüler an einer Art Lehranstalt in der Gola, aber die wäre in solchem Zusammenhang mit dem Wort »Schule« gerade nicht gemeint. Die betreffenden Personen wären vielmehr deshalb zugleich als Glieder einer deuteronomistischen (oder anderen) »Schule« zu betrachten, weil sie ihr Denken und ihren Stil an den in ihrer Bibliothek vorhandenen und im Lehrbetrieb gelesenen deuteronomistischen Texten schulten, sich in deren Nachfolge empfanden und an ihnen weiterarbeiteten.

Auf Einzelheiten kann ich nicht eingehen. Es wäre zum Beispiel nicht unwichtig, ob man durch genauere Analyse zwischen dem Deuteronomistischen Geschichtswerk, das Deuteronomium eingeschlossen, und der deuteronomistischen Arbeit am Jeremiabuch ein zeitliches Nacheinander feststellen kann, oder ob hier verschiedene Schichten aufgrund eines zeitlichen Nebeneinander mehrfach miteinander verzahnt sind<sup>171</sup>.

Einen weiteren Aspekt möchte ich nur gerade andeuten: Die babylonische Umkehrbewegung muß in ihren verschiedenen Zentren stark von Juristen getra-

---

<sup>169</sup> Ich denke hier vermutlich an die gleiche Wirklichkeit wie Morton Smith, *Palestinian Parties*, wenn er von der »Yahweh-alone party« redet. Nur rechne ich mit weniger Kontinuität zur joschijanischen Reformbewegung und halte die Fixierung auf das Monotheismusproblem für verfehlt, so wichtig dieser Aspekt war.

<sup>170</sup> Vgl. Lohfink, *Ursünden*.

<sup>171</sup> Vgl. hierzu zuletzt Person, *II Kings 24,18–25,30*, und den Beitrag von Gottfried Vanoni in diesem Band.

gen worden sein. Entfernt von der konkreten Realität des eigenen Landes müssen diese Leute den Mut gewonnen haben, Rechtsutopien auszudenken. Nur so kann ich mir Dinge wie im Heiligkeitsgesetz das Kapitel 25, im Deuteronomium die Ämtergesetze und bestimmte Grundzüge des Versorgungsrechts, die jetzt den Kodex als ganzen prägen<sup>172</sup>, oder im Ezechielbuch den Verfassungsentwurf in ihrer Entstehung vorstellen.

Ich habe in meinen Ausführungen vorausgesetzt, daß das durch Joschijas »Bundes-schluß« öffentliches Gut und geltendes Recht gewordene »Urdeuteronomium« ein relativ knapper Text war, daß aber der noch zu Joschijas Zeiten und später im Exil »deuteronomistisch« erweiterte Text dieses Gesetzes dann nicht in gleichem Sinn ein geltender Rechtstext geworden war. Das ist wichtig für die Frage seiner Veröffentlichung und eventuell vorhandener Mechanismen zur Förderung seiner Kenntnis. Es war ein literarisch erweiterter Rechtstext. Er war in die entstehende deuteronomistische Geschichtsdarstellung als ein Stück ihres Anfangs eingebettet. Auch die in diesem neuen Textgefüge entwickelte Verkündigungs-, Lern- und Meditationstheorie hätte zwar in den Texten gestanden, wäre aber im vorexilischen Jerusalem keineswegs eingeführt und durchgehalten worden. Die exilische Fortschreibung dieser Texte hätte weder die Absicht noch überhaupt die Möglichkeit gehabt, geltendes Recht zu verändern. Das schließt nicht aus, daß hier ernsthaft nachdenkende und planende Rechtsgelehrte ihre Hände im Spiel hatten. Aber sie waren keine Legislative. Dadurch war es auch leichter möglich, daß Utopisches in die Entwürfe kam.

Man kann die Dinge jedoch auch anders sehen. So rechnet etwa William L. Holladay damit, daß die Vorschrift der öffentlichen Verlesung der deuteronomischen Tora am Laubhüttenfest des Sabbatjahres (Dtn 31,10-13) nach 622 in jedem siebten Jahr befolgt wurde (615, 608, 601, 594, 587), und verbindet damit Auftritte Jeremias, bei denen dieser in besonders deuteronomisch klingender Sprache »counterproclamations« vorgelesen habe<sup>173</sup>. Die meisten Deuteronomiumsexegeten rechnen ferner damit, daß in dem Text, der 622 der Bundesverpflichtung Judas durch Joschija zugrundelag, im Grunde schon fast alle Rechtsbestimmungen von Deuteronomium 12-26, nur noch ohne ihre jetzige deuteronomistische Übermalung, enthalten waren. Dann wären sie alle von da an geltendes Recht gewesen<sup>174</sup>. Bei dieser Annahme müßte man natürlich auch vertreten, daß das deuteronomische Recht auch nach der Zerstörung Jerusalems sowohl in Juda als auch bei den Exilierten verpflichtend galt. Und da das normalerweise nur in luftigen Theorien über predigende Leviten geschieht, müßte man auch eine etwas konkretere Theorie dafür ausarbeiten, wie juristische und textliche Fortschreibungen des Gesetzes dann zur Kenntnis des betroffenen Publikums kamen. Daß es etwa in Babylonien innerhalb der jüdischen Gola eigene Rechtspflege, so wie sie später dann in der

---

<sup>172</sup> Vgl. Lohfink, *Sicherung*; ders., *Endgestalt*.

<sup>173</sup> Holladay, *Proposal*. Vgl. ders., *Jeremiah 2, 27-35*. Die Verwendung des Wortes »fundamentalistisch« bei der Beurteilung des hier zitierten Kommentars (Herrmann, *Jeremia*, 167) ist angesichts der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes und erst recht der Konnotationen, die es inzwischen besitzt, nach meinem Empfinden peinlich.

<sup>174</sup> Um nur die letzten Publikationen zu nennen: Reuter, *Kultzentralisation*; Otto, *Bundesbuch*.

Susannaerzählung etwas romanhaft vorgestellt wird, gegeben haben dürfte, kann man dabei sogar voraussetzen<sup>175</sup>.

In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Frage, welche Folgen diese Annahme für die Entstehung »deuteronomistischer« Texte hätte. Setzt man sie voraus, dann wären sowohl die wesentlichen Inhalte des Deuteronomiums als auch die sprachliche Eigenart desselben, und zwar schon recht bald auch in seiner deuteronomistisch fortgeschriebenen Gestalt, bereits vor dem Exil, spätestens aber in der Exilszeit, sowohl in Juda als auch bei den Exilierten, öffentlicher Besitz gewesen. In diesem Fall kann man schon in der Exilszeit mit der Möglichkeit rechnen, daß auch in Kreisen, die mit den Pflägern und Vertretern deuteronomistischer Auffassungen keinerlei Zusammenhang hatten, die deuteronomistische Literatur, speziell aber das Deuteronomium selbst, bei der Gestaltung eigener Texte benutzt und imitiert werden konnte. Dann ist es noch viel weniger als unter den von mir angenommenen Voraussetzungen sinnvoll, aus späteren Texten, die deuteronomistische Züge aufweisen, auf »deuteronomistische Trägergruppen« oder gar auf eine »deuteronomistische Bewegung« zu schließen.

Obwohl das also Wasser auf meine Mühlen wäre, glaube ich doch, daß es einige Gründe gibt, die für die vorsichtigeren Annahme sprechen – daß das Deuteronomium in der Exilszeit nicht in dem Sinne, in dem heute Gesetze »gelten«, »geltendes Recht« war.

Da ist zunächst die Frage, welche Funktion literarische Rechtssystematisierungen damals überhaupt hatten. Sie ist deutlich abzuheben von der Frage nach den durch Brauchtum geltenden Rechtsüberzeugungen, aber auch nach dem verpflichtenden Charakter von Leistungen, die man durch Eid auf sich genommen hatte. Zu letzterem gehören die (nach meiner Meinung nicht sehr ins Detail gehenden) Verpflichtungen, die der Joschija-Bundesschluß mit sich brachte, ebenso wie einige Jahrzehnte später die Sklavenfreilassung, zu der man sich nach der Grundschrift von Jer 34,8-22 unter Zidkija verpflichtete<sup>176</sup>. Auch die von der Jerusalemer Gemeinde nach Neh 10,31-40 übernommenen Verpflichtungen wären trotz aller offenen Fragen der historischen Einordnung vergleichbar – wenn hier auch in 10,30 schon eine Globalverpflichtung auf das ganze Mosegesetz vorangeht. Läßt man derartige konkrete Selbstverpflichtungen beiseite und fragt nach der Funktion von Rechtssystematisierungen von der Art des Bundesbuches oder des deuteronomischen Gesetzes in vorpentateuchischer Situation, so haben diese Korpora sicher einen Zusammenhang mit der Rechtspraxis gehabt. Aber der kann komplizierter gewesen sein als die Relationen von Geltung und Erzwingbarkeit. Zunächst waren solche Texte Leistungen der Rechtsgelehrsamkeit und Weltentwürfe. Sie werden der juristischen Schulung gedient und geholfen haben, gesellschaftliche Idealvorstellungen zu internalisieren. Insofern sie mit dem tradierten Rechtsbewußtsein zusammenstimmten, konnten sie auch die konkrete Rechtspraxis beeinflussen und lenken. Dafür, daß man aber etwa direkt nach ihnen und unter Berufung auf sie Rechtsfälle entschied, wären vielleicht doch positive Zeugnisse wünschenswert. Meines Wissens gibt es für diese Periode keine.

---

<sup>175</sup> Vgl. Bickermann, *The Babylonian Captivity*, 349f.

<sup>176</sup> Vorausgesetzt, man folgt hier einer Schichtungstheorie, wie sie etwa bei Thiel, *Redaktion Jeremia 26–45*, 39–43, vorliegt. Vgl. für eine solche Annahme zuletzt die Zusammenstellung der Gründe bei Kessler, *Staat*, 217 Anm. 20.

Zu dieser generellen Überlegung tritt ein konkreter Text mit seinen Problemen. Die literarische Schichtung von Jer 34,8-22 scheint mir zu zeigen, daß die Bezüge auf Dtn 15,12-18 erst bei exilischer deuteronomistischer Bearbeitung eingetragen wurden. Dtn 15,12-18 war daher zur Zeit Zidkijas offenbar kein geltendes Recht. Natürlich ist die Hilfshypothese möglich (und wurde oft aufgestellt), daß das Gesetz zwar galt, aber seit langem nicht beobachtet worden war, so daß eine spezielle Neuverpflichtung auf seine Beobachtung sinnvoll war. Doch hier lauert die Gefahr eines Zirkelschlusses. Näher liegt, daß Dtn 15,12-18 damals noch nicht galt. Die interpretierende Eintragung dieses Textes in Jer 34,8-22 kann dann aber auf der literarischen Ebene spielen, ohne daß deshalb für die Zeit der Eintragung auch die Geltung des Gesetzes gefolgert werden mußte.

In einer der spätesten Bearbeitungen des Deuteronomiums, vermutlich aus spätexilischer Zeit, Dtn 4,1-40, wird von den Adressaten (die in der Mosefiktion natürlich als die Generation der Landeroberer auftreten) nicht verlangt, daß sie die von Mose verkündeten *דברים ושמעו* halten, sondern nur, daß sie sie anhören und lernen; das allein wird bewirken, daß sie (wieder) in das Land kommen; befolgen sollen sie sie erst, wenn sie (wieder) in das Land kommen (Dtn 4,1.5). Das war realistisch, da die meisten Gesetze die Existenz im Land Israel voraussetzten. Die Überschrift in Dtn 12,1 hatte die Geltung der Gesetze deshalb auch auf das Land und die Zeit der Existenz im Land eingeschränkt<sup>177</sup>. Aber diese Aufforderung, die Gesetze dennoch im Blick auf die Heimkehr ins Land zu *lernen*, könnte dafür sprechen, daß dann allerdings die heimkehrende Gola es als verpflichtend betrachtete, die deuteronomischen Gesetze in der Form, die sie inzwischen angenommen hatten, als geltendes Recht durchzusetzen. Doch das brächte uns schon fast ins 5. Jahrhundert, und es besagte gerade, daß das Deuteronomium im 6. Jahrhundert noch nicht geltendes Recht war. So dürften die im Deuteronomium selbst vorgesehenen rituellen und institutionellen Lernmechanismen damals nicht oder noch nicht funktioniert haben.

## 5. Persische Zeit

Bei manchen Textkomplexen, die der exilischen Umkehrbewegung entstammen, wurde die Fortschreibungsarbeit vermutlich nicht mehr an getrennten Orten in Babylonien zu Ende geführt, sondern in Jerusalem nach der Heimkehr der geistigen Elite. Dort hat es zweifellos verschiedene Gruppen, Parteien, vielleicht sogar Bewegungen gegeben, und sie werden auch ihre eigenen Welt- und Gesellschaftsentwürfe entwickelt haben. Doch fehlt uns jede Nachricht darüber, daß solche gesellschaftlichen Gebilde auch je eigene Institutionen der Schriftrollenaufbewahrung, der Diskussion und der literarischen Neuproduktion besessen hätten und daß es eine Art spiegelbildlicher Entsprechung zwischen den uns erhaltenen Literaturwerken und diesen gesellschaftlichen Größen mit ihren

---

<sup>177</sup> Vgl. Lohfink, *ḥuqqim ūmišpāṭim*.

postulierten Institutionen gegeben habe. Erst recht scheint mir fraglich, daß es in Judäa auch außerhalb Jerusalems noch Bibliotheken oder Schulen gegeben habe. Derartiges wird meist ohne Diskussion unterschoben. Doch die einfachere Hypothese scheint mir die zu sein, daß es in Verbindung mit dem Tempel ein einziges archivarisches, intellektuelles und schulisches Zentrum, wenn man will mit pluralistischen Zügen gab<sup>178</sup>.

Ich möchte kleinere Rollenbestände bei reichen Familien nicht ausschließen. Aber vermutlich hat fortschreibende Weiterarbeit an alten Texten eher in der zentralen Institution stattgefunden, wo Gelehrte verschiedenen theologischen und literarischen Stils und verschiedener familiärer und parteilicher Zuordnung tätig gewesen sein dürften. Allein an einem solchen Ort konnte man sich berechtigt fühlen, traditionelle Texte zu verändern. Es ist ja immerhin selbst an Texten wie dem Deuteronomium weitergearbeitet worden, das schon an zwei Stellen die sehr scharfe »Kanonformel« enthielt (Dtn 4,2; 13,1).

Auch könnte, als die Entwicklung auf Kanonisierung zusteuerte, durchaus eine zunächst zwischen verschiedenen Interessengruppen abgestimmte Meinungsbildung über vorzunehmende redaktionelle Textbearbeitungen vorausgegangen sein, vielleicht sogar im Priesterkollegium und Ältestenrat. Vor allem die Spätphasen der Redaktionsgeschichte des Pentateuch scheinen mir so am ehesten erklärbar.

Ich halte das »exercise in imagination« zur Produktion der biblischen Literatur, das Philip R. Davies in seinem Buch »In Search of 'Ancient Israel'« veranstaltet<sup>179</sup>, für sehr lesenswert. Man muß nur von dem alles durchziehenden Grundgedanken absehen, daß in der persischen Epoche die Entstehungsgeschichte aller unserer biblischen Bücher überhaupt erst begann. Dieser Grundgedanke repräsentiert angesichts der Fakten die weitaus schwierigere Gesamthypothese. Auch ist die Aufteilung des Jerusalemer intellektuellen Tempelbetriebs in 5 »Colleges«, die mehr oder weniger den Hauptgattungen der kanonischen Bücher entsprechen, vermutlich schon zuviel. Doch die Zentrierung der damaligen literarischen Arbeit an unserem späteren kanonischen Bücherbestand in einem solchen elitären Zentrum in Jerusalem scheint mir der richtige Denkansatz zu sein.

Dagegen halte ich das von Albertz in Anlehnung an die Pentateuchtheorie von Erhard Blum entworfene »Szenario« mit einer vom laizistischen Ältestenrat beordneten, deuteronomistisch orientierten Laientheologenkommission, die zunächst einmal die »D-Kompo-

---

<sup>178</sup> Vgl. Peritt, Priesterschrift, 87: »Die gelegentlich verwirrenden Berührungen zwischen beiden Strömungen [= der priesterschriftlichen und der deuteronomistischen] erklären sich mir [...] historisch als das geradezu Natürliche: Das nachexilische Juda verfügte weder über den geographischen Raum noch über die geistigen Kräfte, sein großes Erbe in gänzlich voneinander getrennten Bereichen zu bewahren und – gottesdienstlich zu gebrauchen.«

<sup>179</sup> Der Ausdruck findet sich ebd. 120, und ich denke jetzt an den Bereich etwa zwischen S. 106 und S. 133.

sition« hergestellt hätte, und der in Reaktion darauf anschließend vom Priesterkollegium berufenen neuen Theologenkommission, welche die »D-Komposition« mit anderem, aus Priesterkreisen stammendem Material so überbaut hätte, daß die »P-Komposition« herauskam<sup>180</sup>, für weniger realistisch. Denn sie postuliert getrennte archivarische und schulische Institutionen, in denen die einzelnen Gruppen jeweils ihre alten Schriftrollen aufbewahrt und gepflegt hätten. Es gibt darüber keine Nachrichten, und die entsprechende Hypothese ist komplizierter als die von mir hier vorgetragene.

Der ausgesprochen dichotomische Ansatz von Albertz mit den beiden Räten, die unterschiedliches Textmaterial in ihren je eigenen Traditionsmechanismen besitzen und theologisch und juristisch entgegengesetzte Tendenzen haben, dazu mit den beiden von diesen Räten ernannten Theologenkommissionen, würde im übrigen viel besser zu einem (Zwei)quellenmodell des Pentateuch (etwa im Sinne von JE + P) als zu dem Blumschen Ergänzungsmodell passen. Besonders deutlich wird das da, wo Albertz die Schwierigkeit sieht, bei seinem Modell ein wirkliches Nacheinander zwischen der D-Arbeit und der P-Arbeit anzunehmen, und mit einem »mehrfachen Hin und Her des theologischen Diskurses zwischen den beiden theologischen Kommissionen« rechnen zu müssen glaubt<sup>181</sup>. Bei Zugrundelegung eines Zweiquellenmodells der Pentateuchentstehung hätte jede Kommission zunächst ihren Text ausarbeiten können, oder die beiden Texte hätten schon in den jeweiligen Parteibibliotheken existiert. In der Vorgeschichte hätte es vielleicht auch schon ein »Hin und Her« gegeben, und zu gegebener Zeit hätte dann eine gemeinsam bestimmte Kompromiß-Redaktionskommission die beiden Texte zusammengebaut und eine Schlußredaktion durchgeführt, bei der sie durchaus auch noch Ergänzungen anbrachte. Dem Blumschen Pentateuchmodell entspräche dagegen bei einem Entwurf von der Art, wie Albertz ihn möchte, nicht die Albertzsche Dichotomie, sondern eher ein zeitliches Nacheinander der Dominanz verschiedener Parteien. Zunächst wäre das Zentralgremium von D-Kreisen beherrscht gewesen. Zu dieser Zeit wäre die D-Komposition entstanden. Später hätten dann die P-Kreise im gleichen Gremium das Sagen gewonnen. Sie hätten zwar nicht genügend Macht gehabt, daß sie etwas hätten streichen oder direkt verändern können. Aber sie hätten dafür gesorgt, daß der schon existierende Text in ihrem Sinne umbaut worden wäre. In dem von Blum angenommenen Ergänzungsmodell müßte sich nämlich, hält man ein solches hartes Entsprechenden für angebracht, eine Verschiebung der Machtverhältnisse im Jerusalemer Leitungsgremium spiegeln.

Doch ist die Theorie von einer Reichsautorisation, die in solchen Entwürfen vorausgesetzt wird, zunächst einmal noch keineswegs historisch voll abgesichert<sup>182</sup>. Im Grunde ist die Basis sehr schmal. Nur in einem einzigen Fall (Ägypten) handelt es sich um ein volles Rechtssystem, das autorisiert wird. Für die Bibel muß man sich allein auf eine bestimmte Interpretation von Esra 7,25f stützen. Es bleibt vor allem auch dunkel, wie man sich angesichts der konkreten Gestalt des Pentateuch die von den anderen

---

<sup>180</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels* 2, 497-539.

<sup>181</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels* 2, 516.

<sup>182</sup> Die Fakten, auf die die neueren Theorien sich stützen, sind bei Frei, *Zentralgewalt*, 12-21, zusammengetragen.

Belegen der Institution her zu erwartende, im Namen des persischen Königs ergehende Komplementärfassung des Dokuments vorstellen sollte.

Selbst bei der Annahme, es habe eine derartige Reichsautorisation gegeben, die Judäa durch den Pentateuch innerhalb des Perserreiches zu einer eigenen Rechtsprovinz machte, bleibt noch eine weitere Frage offen: Hat man den Pentateuch überhaupt erst komponiert, als eine Reichsautorisation sich anbot oder angestrebt wurde, oder hat man in dieser Situation auf einen im wesentlichen schon vorhandenen, vielleicht nur noch auf die neue Funktion hin ein wenig zu überarbeitenden Text zurückgegriffen, der zwar in vielen seiner Elemente und Charakterzüge als Grundlage eines Rechtssystems eher dysfunktional war, aber dennoch im Blick auf seine Alterswürde für einen solchen Zweck von den persischen Autoritäten akzeptiert werden konnte? Denn selbst wenn sich die Diskrepanzen zwischen den verschiedenen Rechtskorpora im Pentateuch noch als Ergebnis eines im Grunde nur ganz äußerlichen Kompromisses zwischen verschiedenen Gruppen verstehen lassen sollten – warum diese Gesetze in einem solchen Ausmaß von Geschichtsdarstellung umgeben sind, und das bis in die jüngsten Bearbeitungsschichten hinein, wie es beim Pentateuch der Fall ist, kann man eigentlich nur erklären, wenn nicht ein neuer Rechtstext hergestellt, sondern ein schon vorhandener Text zum Rechtstext erklärt und so, wie er war, reichsrechtlich sanktioniert wurde.

In diesem Falle läge die Hauptredaktion des Pentateuch seiner Einführung als Rechtsgrundlage des jüdischen Gemeinwesens voraus und wäre anders als durch die Vorbereitungsarbeiten für eine Reichsautorisation zu erklären. Vielleicht könnte man durchaus an eine Gelehrtenarbeit denken, die innerhalb der exilischen Umkehrbewegung oder nach der Heimkehr der babylonischen Gola im Weiterklingen dieser sie prägenden Bewegung die verschiedenen, in Babylonien an verschiedenen Zentren gepflegten Frühgeschichts- und Rechtstraditionen in einem einzigen großen Werk zusammenfassen wollte. Das würde leichter erklären, warum gerade die jüngsten Bestandteile des Pentateuchs ausgesprochenen Fortschreibungscharakter haben. Der Text wäre eben eine Zeitlang durchaus noch in einem einzigen, dann zunächst nur in wenigen Exemplaren gepflegt und benutzt worden. Er wäre ja noch nicht durch irgendeine Autorität fixiert gewesen und hätte noch keine öffentlich-rechtliche Funktion gehabt. In diese Hypothese würde auch eher die Vermutung von Hartmut Stegemann passen, daß die schließlich autorisierte Gestalt des Pentateuch eine damals schon ältere und kürzere Form desselben war, neben der – gerade auch in den legislativen Passagen – schon weiterentwickelte Textformen existierten<sup>183</sup>.

Was die gerade noch vermutbaren Parteiungen und Interessengruppen im persischen und hellenistischen Jerusalem angeht, so halte ich es auf jeden Fall nicht für angebracht, bei ihnen von »Bewegungen« zu sprechen, und dementsprechend fehlt erst recht ein Grund für die Annahme einer »deuteronomistischen« Bewegung. Das »Deuteronomistische« an manchen Schriften von damals ist anders zu erklären.

---

<sup>183</sup> Stegemann, *Origins*, 252f.

Das deuteronomische Gesetz war mit der Kanonisierung des Pentateuch auf jeden Fall öffentliche Domäne. Es war überdies schon seit der Herstellung des Pentateuch, ja vielleicht schon vorher zumindest bei den Personen, die in der Rechtspflege tätig waren, bekannt, oder es wurde sogar gottesdienstlich proklamiert und im Volk als Meditationstext benutzt. Dann waren sein Inhalt und seine Sprache sogar schon damals öffentliches Eigentum.

Was die weiteren deuteronomistischen Schriften angeht, so müssen wir zumindest damit rechnen, daß in Jerusalem in der Tempelbibliothek und -schule der ganze Grundkanon der deuteronomistischen Schriften vorhanden war und als Bildungsgut diente. Er besaß also eine dementsprechend zu definierende Öffentlichkeit. Gebildete, die neue Texte verfaßten oder altradierte neu redigierten, kannten die deuteronomistischen Schriften oder doch Texte aus denselben auswendig und konnten sie auch jederzeit wieder lesen. Daher stellt es kein Problem dar, wenn sie sich inhaltlich und sprachlich in ihren eigenen Produktionen an einzelnen Stellen oder auch durchgehend davon prägen ließen. Das scheint mir die Sprache der Chronik ebenso wie die vieler spät anzusetzender »deuteronomistischer« Texte im Pentateuch voll zu erklären. Erst recht viele Qumran-Texte<sup>184</sup>. Solche Autoren oder Überarbeiter konnten auch die zu erwartenden, ebenso wie sie selbst ausgebildeten Leser ihrer Texte durch Anspielungen und Zitate direkt auf das Deuteronomium oder deuteronomistische Schriften verweisen. Nach Robert Hanhart ist in Sach 1,1-6 ein bewußtes Zitat einer vorliegenden Schrift (nämlich des Buches Jeremia) anzunehmen<sup>185</sup>, während man heute üblicherweise von einem deuteronomistischen Rahmen des Sacharjabuches und damit von dessen deuteronomistischer Redaktion spricht<sup>186</sup>. Ein besonders deutlicher Fall für schlichte Stilaneignung oder bewußte Anspielung sind die masoretischen Überschüsse des Jeremiabuchs und die Imitationen der deuteronomistischen Jeremiaprosa zum Beispiel durch Dan 9 und durch das Baruch-Buch<sup>187</sup>. Wer sich derart von Deuteronomistischem inspirieren ließ oder sogar darauf verwies, mußte deshalb keineswegs selbst ein »Deuteronomist« sein – was immer dieses Wort in diesem Kontext überhaupt noch besagen könnte – oder gar einer deuteronomistischen »Schule« angehören. Erst recht ist in allen diesen Fällen ein Schluß auf eine deuteronomistische »Bewegung« unzulässig.

---

<sup>184</sup> Vgl. etwa die Verarbeitung von Dtn 10,17 in 4Q372 (Näheres bei Schuller, 4Q372 1). Der Text scheint nicht aus den Qumran-Gemeinde selbst zu stammen, ist vielleicht sogar schon aus persischer Zeit.

<sup>185</sup> Hanhart, Sacharja, 17f.

<sup>186</sup> Vgl. etwa Albertz, Religionsgeschichte Israels 2, 463 A. 10 und 466, A. 21.

<sup>187</sup> Vgl. Stipp, Jeremia im Parteienstreit, 39-41.

## 6. Ende der Perserzeit und griechische Zeit

Auf jeden Fall gilt dies alles von dem Augenblick an, wo der Pentateuch als Rechtstext publiziert war. Von da an enthielt er das geltende Recht, und er war das erste Stück des nun entstehenden Kanons. Es mußte jeder neu entstehenden oder neu bearbeiteten Schrift besondere Weihe verleihen, wenn man aus ihr die so eindringliche deuteronomische Torasprache vernahm. Man konnte auch damit rechnen, daß diese Sprache wahrgenommen wurde. Von einem uns unbekanntem Zeitpunkt an<sup>188</sup> wurde die Tora auch liturgisch verlesen. Wenn die Chronik schildert, daß Joschafat eine Schar von Beamten, Leviten und Priestern mit dem Buch der Tora Jahwes in der Hand durch Juda ziehen ließ, um das Volk zu belehren (2 Chr 17,7-9), dann mag dies nicht historisch sein, wohl aber könnte es spiegeln, was zur Abfassungszeit der Chronik wirklich geschah. Damals also endlich zogen Leviten durchs Land. Nur trieb sie anderes als eine »Bewegung«, und sie propagierten nicht das Deuteronomium, sondern die Tora.

Nochmals stärker ist die bewußte Anlehnung an den schon kanonischen Pentateuch in den letzten redaktionellen Rahmenarbeiten am Zwölfprophetenbuch und am gesamten Prophetenkanon<sup>189</sup>. Wenn am Anfang des Josuabuches oder am Ende von Maleachi sich typisch deuteronomistische Formulierungen häufen, ist das nichts als bewußter Querverweis auf den schon kanonischen Pentateuch. Was soll hier die Rede von »deuteronomistischen« Redaktoren oder gar von einer deuteronomistischen Bewegung?

Die früheste aus Handschriften erschließbare Textgeschichte, vor allem im Jeremiabuch, in Josua und in den Samuelsbüchern, zeigt uns, daß die im Sinn der bisherigen Ausführungen fast als »Publikation« definierbare »Kanonisierung« doch auch wieder nicht zu formell und zu punktuell vorgestellt werden darf. Im Fall des Jeremiabuches zum Beispiel hat es offenbar einen Text gegeben, der schon verbreitet wurde, und dann ist doch noch einmal substantiell (nicht nur durch Fortschreibung, sondern auch durch buchinterne Textumdispositionen) am Text weitergeformt worden, und dieser veränderte Text wurde ebenfalls publiziert. Oder - andere Denkmöglichkeit - der Jeremiatext war in mindestens zwei Bibliotheken vorhanden und wurde dann in einer noch leicht, in einer anderen stärker weiterbearbeitet, um schließlich von beiden Stellen aus zur Kopie freigegeben zu werden, dazu entstanden vielleicht noch Mischtexte. So oder so kam es zu den beiden Texttypen, die uns von der alexandrinischen und der masoretischen Texttradition bezeugt sind, und zu Mischformen, die uns in Qumranfragmenten begeg-

---

<sup>188</sup> Ich halte mich an Maier, *Biblischer Kanon im Frühjudentum*, 145f, zur liturgischen Verwendung des Texts: Es »läßt sich nicht sagen, wann die Lesung des Pentateuchs eingeführt wurde und wann sie außerhalb des Tempels in frühsynagogalen Veranstaltungen Fuß faßte.«

<sup>189</sup> Zu dieser Schlußbearbeitung vgl. zuletzt - wenn auch mit anderen Vorstellungen von den Bearbeitern - Steck, *Abschluß der Prophetie*.

nen. Auch aus solchen letzten Textfortschreibungen stammende Zusätze können sich deuteronomistischer Sprachelemente bedienen<sup>190</sup>. Hier wäre es aber noch weniger angebracht, noch eine deuteronomistische Bewegung oder Schule am Werk zu sehen. Wie und wo die noch nicht veröffentlichten »erweiterten« Torarollen aus Qumran in diesem Bild einzuordnen sind<sup>191</sup>, bleibt abzuwarten. Sie scheinen jedenfalls Zeugnisse aus den letzten Phasen der Fortschreibung der Gesetze, vor allem auch des Deuteronomiums selbst zu sein, bevor der Pentateuch kanonisiert wurde. Sie schossen textlich zum Teil über die Rolle, die dann autoritativ wurde, hinaus. Selbst wenn sie ganz »deuteronomistisch« schreiben sollten, haben sie nichts mit irgendeiner »deuteronomistischen Bewegung« zu tun.

Die erste wirkliche und mächtige Bewegung, die wir in der Geschichte Israels wieder zu greifen bekommen, wird die makkabäische sein. Sie wird zum blutigen Aufstand werden. Gerade das zeigt, wie ungehörig es ist, aus einzelnen redaktionellen Sätzlein auf eine durch die Jahrhunderte fortlebende »deuteronomistische« Bewegung zu schließen, der dann im Endeffekt fast das ganze Alte Testament entstammen müßte.

### *Literaturverzeichnis*

- Albertz, R., »Jer 2 - 6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias,« *ZAW* 94 (1982) 20-47  
-, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bde. (ATD Ergänzungsreihe 8/1 u. 8/2; Göttingen: Vandenhoeck, 1992)
- Alt, A., »Die Heimat des Deuteronomiums,« in: Ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II* (München: Beck, 1953) 250-275
- Andersen, F. I. – Forbes, A. D., *The Vocabulary of the Old Testament* (Rom: Pontificio Istituto Biblico, 1989)
- Andersen, F. I. – Freedman, D. N., *Hosea* (AnchB 24; New York: Doubleday, 1980)
- Andersen, F. I. – Freedman, D. N., *Amos* (AnchB 24A; New York: Doubleday, 1989)
- Baines, J., »Literacy and Ancient Egyptian Society,« *Man* NS (1983) 572-599
- Barrick, W. B., »On the 'Removal of the Highplaces' in 1 - 2 Kings,« *Bib.* 55 (1974) 257-259
- Barth, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977)
- Begg, C. T., »The Significance of Jehoiachin's Release: A New Proposal,« *JSOT* 36 (1986) 49-56

---

<sup>190</sup> Vgl. zuletzt den Beitrag von Hermann-Josef Stipp in diesem Band. Selbst im Pentateuch müssen wir mit einer leichten Zerdehnung des Publikationsvorgangs rechnen: Vgl. für Deuteronomium 31 - 32 Lohfink, *Fabel Dtn* 31 - 32, 272-275.

<sup>191</sup> Hierzu vgl. Stegemann, *Origins*, 237 und 251-254. Für eine klassifizierte Auflistung der Tora-Handschriften aus Qumran vgl. Brooke, *Torah*.

- Bentzen, A., *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen* (Kopenhagen: Haas & Söhne, 1926)
- Bickerman, E. J., »The Babylonian Captivity,« in: *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction; The Persian Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 342-358
- Blenkinsopp, J., *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity, 3; Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977)
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin: de Gruyter, 1990)
- Bons, E., »Das Denotat von כִּזְבוּהֶם 'ihre Lügen' im Judaspruch Am 2,4-5« [im Druck]
- Braulik, G., »Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Deuteronomium,« *Bib.* 51 (1970) 39-66; Abdruck in: G. Braulik, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 11-38
- , »Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden,« in: *Congress Volume Salamanca 1983* (Hg. v. J. A. Emerton; VT.S 36; Leiden: Brill, 1985) 29-39; Abdruck in: G. Braulik, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 219-230
- , *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SBS 145; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991)
- , »Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von לִמֻד,« in: *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. G. Braulik u.a.; Freiburg: Herder, 1993) 9-31
- Brekelmans, C., »Deuteronomistic Influence in Isaiah 1-12,« in: J. Vermeylen u.a., *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage* (BETHL 81; Löwen: University Press u. Peeters, 1989) 167-176
- Brooke, G. J., »Torah in the Qumran Scrolls,« in: *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag* (H. v. H. Merklein u.a.; BBB 88; Frankfurt: Hain, 1993) 97-120
- Campbell, A. F., *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 - 2 Kings 10)* (CBQ.MS 17; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1986)
- Cazelles, H., »Les milieux du Deutéronome,« in: *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday* (Hg. v. H. A. McKay und D. J. A. Clines; JSOT.SS 162; Sheffield: JSOT Press, 1993) 288-306
- Conrad, E. W., »Heard but not Seen: The Representation of 'Books' in the Old Testament,« *JSOT* 54 (1992) 45-59
- Crenshaw, J. L., »Education in Ancient Israel,« *JBL* 104 (1985) 601-515
- , »Wisdom Literature: Retrospect and Prospect,« in: *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday* (Hg. v. H. A. McKay und D. J. A. Clines; JSOT.SS 162; Sheffield: JSOT Press, 1993) 161-178

- Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1992)
- Davies, P. R., *In Search of 'Ancient Israel'* (JSOT.SS 148; Sheffield: JSOT Press, 1992)
- Day, J., »Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm lxxviii,« *VT* 36 (1986) 1-12
- Deck, Sch., »Wortstatistik – ein immer beliebter werdendes exegetisches Handwerkszeug auf dem (mathematischen) Prüfstand,« *BN* 60 (1991) 7-12
- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, 2 Bde. (ATD Ergänzungsreihe 4/1 u. 4/2; Göttingen: Vandenhoeck, 1984 u. 1986)
- Driver, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: Clark, 1901)
- Drosdowski, G., (Hg.), *DUDEN. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden* (Mannheim: Bibliographisches Institut, 1976-1981)
- DUDEN: s. Drosdowski
- Dutcher-Walls, P., »The Social Location of the Deuteronomists: A Sociological Study of Factional Politics in Late Pre-Exilic Judah,« *JSOT* 52 (1991) 77-94
- Eißfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament* (NTG; Tübingen: Mohr, 1964)
- Freedman, D. N., »The Law and the Prophets,« *Congress Volume Bonn 1962* (VT.S 9; Leiden: Brill, 1962) 250-265
- Frei, P., »Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich,« in: ders. u. K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1984) 7-43
- Georgi, D., »Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik,« in: *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (Hg. v. R. Bartelmus u. a.; OBO 126; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1993) 45-78
- Gese, H., »Komposition bei Amos,« in: *Congress Volume Vienna 1979* (VT.S 32; Leiden: Brill, 1981) 74-95
- Golka, F. W., »Die israelitische Weisheitsschule oder 'des Kaisers neue Kleider',« *VT* 33 (1983) 257-270
- Groß, W., »Die Herausführungsformel – Zum Verhältnis von Formel und Syntax,« *ZAW* 86 (1974) 425-453
- Halpern, B., *The First Historians. The Hebrew Bible and History* (San Francisco: Harper & Row, 1988)
- , »Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability,« in: *Law and Ideology in Monarchic Israel* (Hg. v. B. Halpern und D. W. Hobson; JSOT.S 124; Sheffield: JSOT Press, 1991) 11-107
- Hanhart, R., *Sacharja* (BKAT 14/7; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990)
- Haran, M., »Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times,« *JJS* 33 (1982) 161-173
- , »Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins,« *HUCA* 54 (1983) 111-122
- , »On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel,« *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40; Leiden: Brill, 1988) 81-95

- Hardmeier, C., »Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel,« *ThGl* 73 (1983) 119-134
- , »Jesajaforschung im Umbruch,« *VF* 31 (1986) 3-31
- , »'Geschwiegen habe ich seit langem ... wie die Gebärende schreie ich jetzt'. Zur Komposition und Geschichtstheologie von Jes 42,14 - 44,23,« *WuD* 20 (1989) 155-179
- , *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18 - 20 und Jer 37 - 40* (BZAW 187; Berlin: de Gruyter, 1990)
- , »Umrisse eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkijazeit. Zu den Möglichkeiten computergestützter Textanalyse,« *VT* 40 (1990) 165-184
- , »Die Redekomposition Jer 2 - 6. Eine ultimative Verwarnung Jerusalems im Kontext des Zidkijaaufstandes,« *WuD* 21 (1991) 11-42
- Harris, W. V., *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989)
- Helfmeyer, F. J., Art. »יְרֵמְיָהוּ,« *ThWAT* I, 220-224
- Herrmann, S., *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (EdF 271; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990)
- Holladay, W. L., »A Proposal for Reflections in the Book of Jeremiah of the Seven-Year Recitation of the Law in Deuteronomy (Deut 31,10-13)«, in: *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Hg. v. N. Lohfink; BEThL 68; Löwen: University Press u. Peeters, 1985) 326-328
- , *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1 - 25* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress 1986)
- , *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26 - 52* (Hermeneia; Minneapolis; Augsburg Fortress 1989)
- Holt, E. K., »The Chicken and the Egg – Or: Was Jeremiah a Member of the Deuteronomist Party?,« *JSOT* 44 (1989) 109-122
- Hoppe, L. J., »The Levitical Origins of Deuteronomy Reconsidered,« *BR* 28 (1983) 27-36
- Hyatt, J. Ph., »The Deuteronomic Edition of Jeremiah,« *Vanderbilt Studies in the Humanities* 1 (1951) 71-95; zitiert wird der Nachdruck in: *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies* (Hg. v. L. G. Perdue u. W. Kovacs; Winona Lake: Eisenbrauns, 1984) 247-267
- Jamieson-Drake, D. W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach* (JSOT.SS 109; Sheffield: Almond Press, 1991)
- Janssen, E., *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69; Göttingen: Vandenhoeck, 1956)
- Janzen, J. G., »An Echo of the Shema in Isaiah 51.1-3,« *JSOT* 43 (1989) 69-82
- Jepsen, A., *Die Quellen des Königsbuches* (Halle: Niemeyer, 2., um einen Nachtrag ergänzte Auflage, 1956)
- Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja, Kapitel 1 - 12* (ATD 17; Göttingen: Vandenhoeck, 5., völlig neu bearbeitete Auflage, 1981)
- , *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. 1: Die erzählenden Werke* (Gütersloh: Mohn, 1992)

- Kessler, R., *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda vom 8. Jahrhundert bis zum Exil* (VT.S 47; Leiden: Brill, 1992)
- Koch, K., »Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks,« in: *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Hg. v. J. Jeremias u. L. Peritt; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 115-128
- Köckert, M., »Das Gesetz und die Propheten in Amos 1 - 2,« in: *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag* (Hg. v. J. Hausmann u. H.-J. Zobel; Stuttgart: Kohlhammer, 1992) 145-154
- Lemaire, A., *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39; Fribourg: Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck) 1981
- , »Sagesse et écoles,« *VT* 34 (1984) 270-281
- , »Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois,« *ZAW* 98 (1986) 221-236
- Levinson, B. M., *The Hermeneutics of Innovation. The Impact of Centralization upon the Structure, Sequence, and Reformulation of Legal Material in Deuteronomy* (Dissertation Brandeis University, 1991)
- Lipiński, E., »Royal and State Scribes in Ancient Jerusalem,« *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40; Leiden: Brill, 1988) 157-164
- Lohfink, N., »Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung,« in: *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier* (Hg. v. G. Bornkamm und K. Rahner; Freiburg: Herder, 1970) 38-57; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 169-189
- , »Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18 - 18,22),« in: *Testimonium Veritati. Festschrift Wilhelm Kempf* (Hg. v. H. Wolter; Frankfurt: Knecht, 1971) 153-155; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, I* (SBAB 8; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 305-323
- , »Die These vom 'deuteronomistischen' Dekaloganfang - ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik,« in: *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Hg. v. G. Braulik; Wien: Herder, 1977) 99-109; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, I* (SBAB 8; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 363-378
- , »Die Gattung der 'Historischen Kurzgeschichte' in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils,« *ZAW* 90 (1978) 319-347; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 55-86
- , »Die Priesterschrift und die Geschichte,« in: *Congress Volume Göttingen 1977* (Hg. v. W. Zimmerli; VT.S 29; Leiden: Brill, 1978) 189-125; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 213-253
- , »Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30 - 31,« in: *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (Hg. v. P.-M. Bogaert; BETHL 54; Löwen: Peeters u. University Press-Louvain, 1981) 351-368; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 87-106

- , »Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26),« in: N. Lohfink u. a., »Ich will euer Gott werden«. *Beispiele biblischen Redens von Gott* (SBS 100; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981) 11-73; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 91-155
- , »Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks,« in: *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Hg. v. J. Jeremias u. L. Perliß; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 87-100; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 125-142
- , »Glauben lernen in Israel,« *KatBl* 108 (1983) 84-99; (überarbeiteter) Nachdruck in: N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension* (Freiburg i.B.: Herder, 1987) 144-166
- , »Zur deuteronomischen Zentralisationsformel,« *Bib.* 65 (1984) 297-328; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 147-177
- , Bespr. U. Rütterswörden, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18 - 18,22* (BBB 65; Frankfurt: Athenäum, 1987), in: *ThLZ* 113 (1988) 425-430
- , »Die *ḥuqqīm ūmišpāṭīm* und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1,« *Bib.* 70 (1989) 1-29; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991) 229-256
- , »Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen,« *BN* 51 (1990) 25-40
- , »Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz?,« *ThPh* 65 (1990) 387-391
- , »Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?,« in: *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (Hg. v. C. Brekelmans und J. Lust; BEThL 94; Löwen: Peeters und University Press, 1990) 91-113
- , »2 Kön 23,3 und Dtn 6,17,« *Bib.* 71 (1990) 34-42
- , »Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk,« in: *Lingering over Words. Studies in Ancient Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Hg. v. T. Abusch u.a.; Atlanta: Scholars Press, 1990) 349-370
- , »Lexeme und Lexemgruppen in Ps 25. Ein Beitrag zur Technik der Gattungsbestimmung und der Feststellung literarischer Abhängigkeiten,« in: *Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Hg. v. W. Groß u. a.; St. Ottilien: Eos, 1991) 271-295
- , »Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9,« *BN* 67 (1993) 26-42
- , »Zur Fabel in Dtn 31 - 32,« in: *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (Hg. v. R. Bartelmus u. a.; OBO 126; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1993) 255-279
- , »Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du Canon« [im Druck]

- Lundbom, Jack R., »Baruch, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah,« *JSOT* 36 (1986) 89-114
- McKenzie, S. L., *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42; Leiden: Brill, 1991)
- Maier, J., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982)
- , »Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde,« *JBTh* 3 (1988) 135-146
- Movers, F., *De utriusque recensiois Vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae indole et origine commentatio critica* (Breslau: 1837)
- Nelson, R., »Realpolitik in Judah (687 - 609 B.C.E.),« in: *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method* (Hg. v. W. W. Hallo u. a.; Winona Lake: Eisenbrauns, 1983) 177-189
- Nicholson, E. W., *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford: Blackwell, 1970)
- Niehr, H., *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (SBS 130; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987)
- Niemann, H. M., *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6; Tübingen: Mohr, 1993)
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen: Niemeyer, 1957)
- O'Brien, M. A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1989)
- Osumi, Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b - 23,33* (OBO 105; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1991)
- Otto, E., *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des »Bundesbuches« Ex XX 22 - XXIII 13* (Studia Biblica 3; Leiden: Brill, 1988)
- , »Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12 - 26,« in: *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. G. Braulik u.a.; Freiburg: Herder, 1993) 260-278
- Paul, Sh. M., *Amos* (Hermeneia; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991)
- Peckham, B., *The Composition of the Deuteronomistic History* (HSM 35; Atlanta: Scholars Press, 1985)
- Perlitt, L., »Priesterschrift im Deuteronomium?,« *ZAW* 100 Supplement (1988) 65-88
- , »Jesaja und die Deuteronomisten,« in: *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (Hg. v. V. Fritz u.a.; BZAW 185; Berlin: de Gruyter, 1989) 133-149
- , »Hebraismus - Deuteronomismus - Judentum,« in: *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. G. Braulik u.a.; Freiburg: Herder, 1993) 279-295
- Person, R. F., »II Kings 24,18 - 25,30 and Jeremiah 52: A Text-Critical Case Study in the Redaction History of the Deuteronomistic History,« *ZAW* 105 (1993) 174-205
- Pohlmann, K.-F., *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118; Göttingen: Vandenhoeck, 1978)

- Preuss, H. D., *Deuteronomium* (EdF 164; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982)
- Provan, I. W., *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172; Berlin: de Gruyter, 1988)
- Puech, E., »Les écoles dans l'Israël préexilique: Données épigraphiques,« *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40; Leiden: Brill, 1988) 188-203
- Pury, A. de, »Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque,« in: *Le Pentateuque: Débats et recherches: XIV<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (Hg. v. P. Haudebert u. a.; LD 151; Paris: du Cerf, 1992) 175-207
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (München: Kaiser, 1957)
- Rendtorff, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag, 1983)
- Reuter, E., *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12* (BBB 87; Frankfurt: Hain, 1993)
- Richter, W., *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen: Vandenhoeck, 1971)
- Rose, M., *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106; Stuttgart: Kohlhammer, 1975)
- Rösler, W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios* (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Texte, 50; München: Fink, 1980)
- Rowley, H. H., »Hezekiah's Reform and Rebellion,« *BJRL* 44 (1962) 395-431
- Rudolph, W., *Jeremia* (HAT 1,12; Tübingen: Mohr, 3., verbesserte Auflage, 1968)
- Rüger, H. P., »Das Werden des christlichen Alten Testaments,« *JBTh* 3 (1988) 175-189
- Sarna, N. M., »The Order of the Books,« in: *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev* (Hg. v. C. Berlin; New York: Ktav, 1971) 407-413
- Sato, M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 29; Tübingen: Mohr, 1988)
- Schäfer-Lichtenberger, C., *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (Habilitationsschrift Heidelberg, 1991)
- Schmidt, W. H., »Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler,« *ZAW* 77 (1965) 168-193
- , »Die Einheit der Verkündigung Jesajas. Versuch einer Zusammenschau,« *EvTh* 37 (1977) 260-272
- , *Einführung in das Alte Testament* (de-Gruyter-Lehrbuch; Berlin: de Gruyter, 1979)
- Schuller, E. M., »The Psalm of 4Q372 1 Within the Context of Second Temple Prayer,« *CBQ* 54 (1992) 67-79
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22 - 23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188; Berlin: de Gruyter, 1990)

- Sمند, R., »Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte,« in: *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (Hg. v. H. W. Wolff; München: Kaiser, 1971) 494-509
- , *Die Entstehung des Alten Testaments* (ThW 1; Stuttgart: Kohlhammer, <sup>2</sup>1981)
- Smith, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (London: SCM Press, [1971] <sup>2</sup>1987)
- , »Religiöse Parteien bei den Israeliten,« in: *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus* (Hg. v. B. Lang; München: Kösel, 1981) 9-46 (übersetzt von B. Lang)
- Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967)
- , »Strömungen theologischer Tradition im Alten Testament,« in: *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (Hg. v. O. H. Steck; BThSt 2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978) 27-56; zitiert nach dem Nachdruck in: O. H. Steck, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (ThB 70; München: Kaiser, 1982) 291-317
- , *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 12., überarbeitete und erweiterte Auflage 1989)
- , *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgesichte des Kanons* (BThSt 17; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991)
- Stegemann, H., »The Origins of the Temple Scroll,« in: *Congress Volume Jerusalem 1986* (Hg. v. J. A. Emerton; VT.S 40; Leiden: Brill, 1988) 235-256
- , *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Herder Spektrum 4128; Freiburg: Herder, 1993)
- Stemberger, G., »Jabne und der Kanon,« *JBTh* 3 (1988) 163-174
- Steuernagel, C., *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen* (Tübingen: Mohr, 1912)
- Stipp, H.-J., *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert* (BBB 82; Frankfurt: Hain, 1992)
- Talmon, Sh., »The Three Scrolls of the Law that were Found in the Temple Court,« *Textus* 2 (1962) 14-27; Nachdruck in: *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* (Hg. v. S. Z. Leiman; LBS; New York: Ktav, 1974) 455-468
- Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1 - 25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973)
- , *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26 - 45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia* (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981)
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress; Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1992)

- Van Seters, J., »The So-called Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch,« in: *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43; Leiden: Brill, 1991) 58-77
- Vermeylen, J., *Du prophète Isate à l'apocalyptique. Isate, I – XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, I und II* (EtB; Paris: Lecoffre, 1977 und 1978)
- Warner, S., »The Alphabet: An Innovation and its Diffusion,« *VT* 30 (1980) 81-90
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972)
- , *Deuteronomy 1-11* (AnchB 5; New York: Doubleday, 1991)
- Weippert, H., »Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher,« *Bib.* 53 (1972) 301-339
- , *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132; Berlin: de Gruyter, 1973)
- , »Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung,« *ThR* 50 (1985) 213-249
- , *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II,1; München: Beck, 1988)
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: de Gruyter, 1963)
- , »Israelitisch-jüdische Religion,« in: *Die Kultur der Gegenwart, I,4* (Hg. v. P. Hinneberg; Berlin-Leipzig: Teubner, 1905) 1-38; zitiert nach dem Abdruck in: J. Wellhausen, *Grundrisse zum Alten Testament* (Hg. v. R. Smend; ThB 27; München: Kaiser, 1965) 65-109
- Wolfe, R. E., »The Editing of the Book of the Twelve,« *ZAW* 53 (1935) 90-129
- Wolff, H. W., »'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie,« *EvTh* 12 (1952/53) 533-554; Abdruck in: H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22; München: Kaiser, 1964) 182-205
- , »Hoseas geistige Heimat,« *ThLZ* 81 (1956) 83-94; Abdruck in: H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22; München: Kaiser, 1964) 232-250
- , *Dodekapropheten 1. Hosea* (BKAT 14,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965)
- , *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (BKAT 14,2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969)
- , *Dodekapropheten 4. Micha* (BKAT 14,4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982)
- Zimmerli, W., *Ezechiel, 2 Bde.* (BKAT 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969)