

# Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie<sup>1</sup>

Das Buch Deuteronomium ist eine Erzählung<sup>2</sup>. Sein Erzähler muß für die erzählte Welt, die er in szenischer Darstellung (»showing«) ausbreitet, nicht notwendig die gleiche Sicht haben wie sein Mose, den er im deuteronomischen Gesetz einen neuen Weltentwurf vorlegen läßt<sup>3</sup>. Beides ist also zu unterscheiden. Es ist durchaus möglich, daß die von René Girard entwickelte mimetische Theorie<sup>4</sup>, die mich zu den hier vorgeleg-

---

<sup>1</sup> Die folgenden Gedanken entstanden in zwei Phasen im Zusammenhang mit zwei unterschiedlichen Tagungen. Sie haben sich entsprechend in zwei Veröffentlichungen niedergeschlagen. Auf ein Referat in dem Symposium zum hundertjährigen Bestehen der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) am 1.–3. September 1990 über »Opfer im Alten Testament« geht mein Aufsatz »Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium,« in: *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel* (Hg. v. A. SCHENKER; FAT 3; Tübingen 1992) 15–43, zurück. Mein Aufsatz »The Destruction of the Seven Nations in Deuteronomy and the Mimetic Theory« erscheint in Kürze in Band II von *Contagion*, dem Jahrbuch des »Colloquium on Violence & Religion« (COV&R). Er war ein Referat auf dem Symposium von COV&R am 8.–11. Juni 1994 in Wiesbaden-Naurod. Die zweite Arbeit baut auf der ersten auf und wiederholt teilweise die dortigen Ausführungen, wenn auch in gekürzter Form. Wegen der verschiedenen Sprachen der beiden Aufsätze und der textlichen Überschneidungen schien es mir angebracht, für diesen Sammelband aus beiden Texten einen einzigen zu machen. Es war mir allerdings nicht möglich, systematisch neueste Literatur nachzuarbeiten. Ich wollte dem Leser nur Doppelungen ersparen. Für Gespräche, Manuskriptlektüre, Kritik und Anregungen danke ich besonders Georg Braulik, René Girard, Hans J. L. Jensen, Hans-Winfried Jüngling, Roel Kaptein, Adrian Schenker, Raymund Schwager, James G. Williams und Wolfgang Zwickel.

<sup>2</sup> Hierzu vgl. zuletzt N. LOHFINK, »Bund als Vertrag im Deuteronomium,« *ZAW* 107 (1995) [im Druck]. Darin auch zum Gegensatz von »telling« und »showing«.

<sup>3</sup> Zum Welt-Charakter dessen, was Mose im Deuteronomium vorträgt, vgl. z. B. N. LOHFINK, »Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen,« *BN* 51 (1990) 25–40.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem R. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris 1972); deutsch: *Das Heilige*

ten Gedanken gebracht hat, auch für die Sicht des Bucherzählers wichtig sein könnte. Ist Mose in ihr zum Beispiel eine Art königlicher »Sündenbock«? Von solchen Fragen sehe ich aber im folgenden ab. Ich beschäftige mich allein mit der innerhalb des Deuteronomiums von Mose in seinen Reden entworfenen Welt, in der er selbst praktisch nicht vorkommt. Der Einfachheit halber sage ich aber ohne Umschweife »Deuteronomium« und hoffe, nicht mißverstanden zu werden.

Als zentral für diese Welt betrachtet man die deuteronomische »Kultzentralisation«. Dabei orientiert man sich automatisch an der Reform Joschijas (2 Kön 22f). Joschija hat alle Heiligtümer im Land außer dem Tempel von Jerusalem abgeschafft. Aber das deuteronomische Gesetz spricht nirgends von der Abschaffung von israelitischen Heiligtümern. Seine sogenannten Zentralisationsgesetze, vor allem die Zentralisationsgesetze in Dtn 12, handeln nur von der Zentralisation bestimmter Akte, vor allem der Opfer<sup>5</sup>. Dtn 12 in seinem Hauptstück ist Opfer-, nicht Heiligtumsgesetzgebung<sup>6</sup>. Ich habe im Titel deshalb das Wort »Opferzentralisation« gebraucht. Woher dieses Konzept historisch kommt und wo es erstmalig realisiert wurde, ist heute umstritten, aber für die folgenden Überlegungen unwichtig.

Die Behauptung, das deuteronomische Gesetz spreche nirgends von einer Abschaffung von Heiligtümern, läßt sich auf drei Weisen in Frage stellen.

1. Man kann sagen, ohne Altar, und damit ohne Opfer, verliere der Begriff des Heiligtums seinen Sinn. Im Deuteronomium sei also, wenn auch indirekt, doch von einem einzigen Heiligtum die Rede. Aber es ist zu fragen, ob Altäre in unserem Sinn überhaupt zur Grundausstattung palästinensischer Tempel gehörten<sup>7</sup>. Ferner belegen die Ausgrabungen von Arad, so schwer die Zerstörungsschichten absolut zu datieren sind, vor der endgülti-

---

*und die Gewalt* (Zürich 1987).

- <sup>5</sup> Hinzu kommen die Hauptfeste, die Abgaben (»Zehnte«), das »Zentralgericht«, die Tora-Verlesung im siebten Jahr. Zu den Zentralisationsgesetzen vgl. N. LOHPINK, »Zur deuteronomischen Zentralisationsformel,« *Bib* 65 (1984) 297-329.
- <sup>6</sup> Hier könnte man ein Argument dafür finden, daß der Grundbestand von Dtn 12 schon aus Hiskijas Zeit stammt und daß der Wahrheitskern der Nachrichten über dessen Kultreform nur eine Opferzentralisation gewesen sei. Yohanan AHARONI kam zu einer solchen Annahme aufgrund seiner (inzwischen überholten) Interpretation der von ihm durchgeführten Ausgrabungen auf Tel Arad.
- <sup>7</sup> Vgl. W. ZWICKEL, *Räucheralt und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97; Fribourg – Göttingen 1990) 110-128.

gen Profanüberbauung des zerstörten Jahweheiligtums eine Zwischenphase, in der zwar noch das Heiligtum, aber nicht mehr der große »Altar« stand.

2. Man kann sagen, das Deuteronomium formuliere von einem Standpunkt aus, der vor der Landnahme liegt. Es sehe also die Errichtung verschiedener Heiligtümer gar nicht vor. So dürften die deuteronomistischen Geschichtsschreiber das Deuteronomium tatsächlich gelesen haben, obwohl selbst sie erst unter David und Salomo mit der Errichtung des von Jahwe erwählten einen Heiligtums rechneten (Dtn 12,9f; 2 Sam 7,1.11; 1 Kön 5,18f; 8,56<sup>8</sup>). Vorher tat jeder, »was seinen Augen gerade zu sein schien« (Dtn 12,8b)<sup>9</sup>. Doch die Frage ist, ob die Grundschrift von Dtn 12 das schon so sah<sup>10</sup>.

3. Man kann sagen, es sei durchaus von der joshijanischen Zerstörung aller Heiligtümer im Lande die Rede, wenn auch unter der Deckvorstellung der Kultstätten der Völker des Landes – vgl. vor allem Dtn 12,2f.29-31, und vorher schon 7,5. Das wird richtig sein.

Allerdings haben wir es hier mit exilischer deuteronomistischer Hand zu tun, die verdeckt und nachträglich auf Joschijas Heiligtümerverschleiss anspielt und sie legitimiert<sup>11</sup>. Doch wird durch diese Texte nur umso deutlicher, daß die ältere Schicht noch nicht von Heiligtümern sprach und daß der Tempel von Jerusalem auch im definitiven Text für die Gestalt des Kultes Israels eher als einzige Opferstätte thematisiert wird, nicht als einziges Heiligtum.

Insofern ist das Prinzip, das man oft als das Grundprinzip des Deuteronomiums bezeichnet – »Ein Gott, ein Volk, ein Heiligtum« – nicht gerade sehr textgemäß.

<sup>8</sup> Vgl. G. BRAULIK, »Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden«, in: *Congress Volume Salamanca 1983* (Hg. v. J. A. EMERTON; VTS 36; Leiden 1985) 29-39; Nachdruck: DERS., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart 1988) 219-230.

<sup>9</sup> Das ist zwar direkt auf die Israeliten vor dem Einzug ins Land bezogen (vgl. 12,8a). Aber 12,9 visiert als Beendigung dieses Zustands erst den Zeitpunkt an, wo Israel in die *אֶרֶץ כְּנָעַן* gelangt, und das ist erst mit dem Tempelbau Salomos der Fall.

<sup>10</sup> Falls in 12,13 die Formulierung *בְּכָל-מְקוֹם אֲשֶׁר חָיָה* nicht erst auf die Schlußbearbeitung zurückzuführen ist, könnte sie in einer Periode reiner Opferzentralisation durchaus gemeint haben: »in jedem Heiligtum, das du dir aussuchst«.

<sup>11</sup> Um meine literarkritische Analyse von Dtn 12 grob anzudeuten: als exilisch-deuteronomistisch betrachte ich 12,2-6.29-31 – vgl. N. LOHFINK, »Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks«, in: *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff; hg. v. J. JEREMIAS u. L. PERLITT; Neukirchen-Vluyn 1981) 87-100; Nachdruck: N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, II* (SBAB 12; Stuttgart 1991) 125-142, hier: 97; erster, wohl noch unter Joschija anzusetzender Querverweisarbeit am deuteronomistischen Geschichtswerk zuzurechnen ist 12,8-12 in der jetzigen Gestalt – vgl. BRAULIK, »Freiheit«; 12,20-28 könnte aus der Zeit stammen, als Joschija versuchte, seinen Herrschaftsbereich nach Norden auszudehnen; im Gesetzbuch von 621 stand schon 12,13-19 sowie vielleicht ein Kernstück aus 12,8-12. Doch muß in später, wohl schon nachexilischer Zeit noch mit glättender und systematisierender Bearbeitung des ganzen gerechnet werden.

Die Bedeutung des Themas »Opfer« im Deuteronomium zeigt sich auch daran, daß dieses Thema die deuteronomischen Gesetze rahmt. Am Anfang der Gesetzessammlung stehen in Dtn 12,2-28 die Gesetze über die Opferzentralisation. In 26,1-15 bilden zwei Rituale für Opfer und Abgaben den Abschluß<sup>12</sup>.

Warum kann trotzdem der Eindruck entstehen, die Opfer seien im Deuteronomium eine sekundäre Sache? Vermutlich, weil das Thema »Opfer« in den priesterschriftlichen und den deuteronomischen Texten völlig verschieden auftritt. Wer von den priesterschriftlichen Texten her zu den Opfergesetzen des Deuteronomiums kommt, »wird sich immer wie in eine andere Welt versetzt fühlen«<sup>13</sup>.

Dabei spielen sicher auch Einzelunterschiede des Rituals, etwa beim Paschafest, eine Rolle. Doch zuvor schon fällt jedem Leser der Unterschied von Ton, Interessenrichtung und impliziter wie expliziter Deutung auf. Im Banne der Priesterschrift kann man kaum den Eindruck vermeiden, das Deuteronomium sei an Opfer und Kult nur am Rande interessiert. Sucht man im Pentateuch nach Texten über das Opfer in Israel, dann wendet man sich fast automatisch an die Priesterschrift.

Dieser Eindruck hat sich vor nun schon einiger Zeit in einer These über das Deuteronomium verdichtet, die mit modernen Deutungskategorien arbeitet: mit den Kategorien der »Entmythologisierung« und der »Säkularisierung«. Ausgearbeitet hat sie Moshe Weinfeld in einem der wichtigsten Bücher, die in den letzten Jahrzehnten zum Deuteronomium geschrieben worden sind<sup>14</sup>. Von Moshe Weinfeld erscheint in diesen Jahren in der *Anchor Bible* ein großer Kommentar zum Deuteronomium<sup>15</sup>. Dadurch werden seine Auffassungen noch größeres Gewicht bekommen. Es lohnt sich daher, die These einmal zu überprüfen.

Sie ist zwar schon bald nach ihrer Formulierung von Jacob Milgrom deutlich und kompetent bestritten worden<sup>16</sup>. Doch Milgrom war vor al-

<sup>12</sup> Dies entspricht der Rahmung des Bundesbuchs durch kultische Materien: Ex 20,23-26; 23,14-19. Es könnte also auch Traditionszwang vorgelegen haben. Doch das Heiligkeitsgesetz hätte ihn nicht empfunden. Das Ritual Dtn 26,12-15 war wohl ebenso wie das vorausgehende im Zentralheiligtum zu absolvieren (26,13: »vor Jahwe«), vermutlich beim Herbstfest (BRAULIK, NEB z.St.).

<sup>13</sup> G. von RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (BWANT 47; Stuttgart 1929) 31. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford 1972).

<sup>14</sup> Bisher erschienen: M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11* (AncB 5; New York 1991).

<sup>16</sup> J. MILGROM, »The Alleged »Demythologization and Secularization« in Deuterono-

lem an Fehldeutungen priesterschriftlicher Texte interessiert<sup>17</sup>. Auf das Thema »Opfer« geht er relativ wenig ein. Die kritische Auseinandersetzung müßte wohl auch dahin noch ausgreifen. Das soll im folgenden versucht werden.

### 1. Moshe Weinfelds Säkularisierungsthese

Moshe Weinfeld hat, wie gesagt, seine Anschauungen auf die Formel »Demythologization and Secularization« gebracht<sup>18</sup>. Die Vorstellungen von Gott und seinem Wohnort charakterisiert er gegenüber älteren Vorstellungen als »Entmythologisierung«<sup>19</sup>. Im Gesellschaftsentwurf sieht er eine »Säkularisierung«. Deren Behandlung eröffnet er mit einer Diskussion der deuteronomischen Gesetzgebung über Opfer und Abgaben<sup>20</sup>.

Mit dem Wort »Entmythologisierung« benutzt Weinfeld einen großen Programmbegriff der Theologie unseres Jahrhunderts (Rudolf Bultmann). Mit dem Wort »Säkularisierung« führt er das vielleicht wichtigste religionssoziologische Erklärungsmuster der neueren Religionssoziologie zur Deutung des Verhältnisses von Kirchen und Gesellschaft in der Moderne ein, dessen Brauchbarkeit im übrigen heute recht umstritten ist.

Weinfeld selbst ist äußerst knapp, wenn er erklärt, was er meint. Wie er das zu tun pflegt, bréitet er recht bald sein Belegmaterial aus und diskutiert es. Immerhin sagt er einleitend:

---

my (Review Article)«, *IEJ* 23 (1973) 156-161.

- <sup>17</sup> Er leitet seine Kritik mit folgendem Urteil ein: »Demythologization« is too strong a term and the evidence adduced as a foil, mainly from P, is not rendered correctly and borders at times on the inaccurate« (157). Hinter dem Vorwurf, die Sachverhalte seien nicht korrekt dargestellt, steht vor allem die richtige Feststellung, daß WEINFELD sehr stark mit dem *argumentum e silentio* arbeitet. Ich werde auf diesem Punkt ebenfalls insistieren müssen.
- <sup>18</sup> WEINFELD, *Deuteronomic School*, 191-243 (»Part Two: Demythologization and Secularization«). Die These ist natürlich älter. Schon Julius WELHAUSEN vertrat sie in vergleichbarer Form.
- <sup>19</sup> Ebd., 191-201.
- <sup>20</sup> Ebd., 210-217. Dann folgen als weitere Themen: Feste, Rein und Unrein in der Konzeption der Heiligkeit, weltliche Tendenzen in der Gerichtsreform, im Asylrecht, in den Kriegsgesetzen, in der Konzeption von Sünde und Strafe.

The reform revolutionized all aspects of Israelite religion. The centralization of the cult was in itself, of course, a sweeping innovation in the history of the Israelite cultus, but its consequences were, as we shall see, decisively more revolutionary in nature, in that they involved the collapse of an entire system of concepts which for centuries had been regarded as sacrosanct. With the elimination of the provincial cultus Israelite religious life was completely wrested from the control of priest and temple. It was freed from its ties to the cult and was transformed into an abstract religion which did not necessarily require any external expression. Indeed the very purpose of the book of Deuteronomy, as has been correctly observed, was to curtail and circumscribe the cultus and not to extend or enhance it.<sup>21</sup>

Die beiden hier eingeführten Deutungsbegriffe sind: 1. »abstrakte«, also ritens- und ausdrucksarme »Religion«, 2. »Eingrenzung« des Kultischen zugunsten des Profanen, rein Weltlichen. Die dem entsprechende andere, »weltliche« Seite des Vorgangs formuliert er so:

On the abolition of the provincial sanctuaries many institutions and practices were divorced from their original ties to the sanctuary in a manner that rendered them completely secular.<sup>22</sup>

Gerade diese Formulierung zeigt, daß Weinfeld tatsächlich mit einem Prozeß rechnet, der analog zum Säkularisierungsprozeß der Moderne zu denken wäre. In der europäischen Neuzeit haben immer mehr Institutionen und Handlungsmuster einen ursprünglichen Zusammenhang mit Kult und Religion verloren und sind im vollen Sinne »weltlich« geworden. Es wäre natürlich höchst bedeutsam, wenn es schon in der Bibel selbst einmal einen solchen »Säkularisierungsvorgang« gegeben hätte. Insofern ist Weinfelds These aufregend.

Sie verbindet sich bei ihm mit der von Yehezkiel Kaufmann übernommenen These, die Priesterschrift sei älter als das Deuteronomium. Er setzt jeweils das jüngere, säkularisierte Deuteronomische vom älteren und kultischen Priesterschriftlichen ab. Dadurch erhält der Säkularisierungsgedanke auch noch eine evolutionistische Note. Weinfeld arbeitet

---

<sup>21</sup> Ebd., 190. Für den letzten Satz beruft er sich auf G. von RAD, *Gottesvolk* 14f. Dort steht, verbindet man WEINFELD'S Begriff der »abstrakten Religion« auch mit der Entwicklung eines stärkeren religiösen Individualismus, allerdings eher das Gegenteil. Nämlich, das Deuteronomium habe durch die Kultzentralisation eine Aufhebung der individualistischen Religiosität zugunsten der großen Gesamtheit des Gottesvolkes angestrebt. An anderer Stelle spricht WEINFELD von einer »tendency to minimize the cult« (209).

<sup>22</sup> Ebd., 233.

sie nicht ausdrücklich heraus. Aber zweifellos verleiht die bei ihm implizit allgegenwärtige evolutionistische Denkfigur seiner These beim heutigen Leser noch eine zusätzliche Plausibilität.

Ich möchte auf diese Datierungsvoraussetzung im folgenden nur in Einzelfällen eingehen. Denn auch wenn die priesterschriftlichen Texte, die uns jetzt im Pentateuch vorliegen, das Deuteronomium doch wohl eher schon voraussetzen und sich vielleicht sogar bewußt darauf beziehen<sup>23</sup>, enthalten sie oft alte Traditionen. Vor allem bringen sie auch gerade in jüngsten Schichten alte Gesamtvorstellungen wieder neu zum Zug. Zumindest in diesem Sinne läßt sich mit Weinfelds Konzeption der Abfolge der beiden Korpora in vielen Fällen vertretbar arbeiten. Dem Deuteronomium waren mit Sicherheit festliegende Rituale in den offiziellen Kulturen, vor allem im Kult von Jerusalem<sup>24</sup>, und kultisch geprägtes Lebensgefühl im Bereich der Volksreligion vorgegeben<sup>25</sup>.

Evolutionistische Vorstellungen sollte man dennoch eher vermeiden. Die neuere Theoriebildung für die Rechtsgeschichte Israels rechnet eher mit zunehmender Theologisierung vorher getrennter, teilweise eher »profaner« Lebensbereiche, wobei gerade das älteste Recht kaum religiös ist<sup>26</sup>. Eine sekundäre und späte Resakralisierung, gerade auch durch das priesterschriftliche Recht, ist eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich.

## 2. Die Opfergesetzgebung des Deuteronomiums

Ich möchte zunächst die Ausführungen von Weinfeld knapp nachzeichnen und an wichtigen Punkten kommentieren<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Vgl. etwa die These von A. CHOLEWIŃSKI, *Heiligtumsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Rom 1976).

<sup>24</sup> Genau auf das unabhängig von den Opfergaben des Volkes auf jeden Fall im Heiligtum ablaufende Ritual konzentriert sich das Interesse der Priesterschrift, während das Deuteronomium daran kaum interessiert ist.

<sup>25</sup> Schon G. von RAD hat mit solchen Annahmen gearbeitet. Vgl. *Gottersvolk* 30: »... daß wir die kultisch-priesterlichen Verhältnisse in der Königszeit und auch vorher schon als viel ausgebildeter und differenzierter voraussetzen müssen, als das Dt. sie in seinen Forderungen widerspiegelt.« 31: »Es muß als bestimmt angenommen werden, daß zur Zeit des Dt.'s und vorher an den einzelnen Heiligtümern genau detaillierte Kultgesetze vorlagen.«

<sup>26</sup> Vgl. vor allem die neueren Arbeiten von E. OTTO zum Bundesbuch, z. B. *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des »Bundesbuches« Ex XX 22 – XXIII 13* (Studia Biblica 3; Leiden 1988).

<sup>27</sup> Ich gehe WEINFELD, *Deuteronomie School*, 210-217, entlang. Vgl. auch die Analyse

Im Gegensatz zum Befund in nichtdeuteronomischen Texten wird im Deuteronomium nie gesagt, daß die Opfer Gott als Wohlgeruch oder als Speise dienen<sup>28</sup>. Sühn- und Schuldopfer kommen in der deuteronomischen Opferterminologie nicht vor<sup>29</sup>.

Das einzige Gesetz, das den Begriff der Sühne einführt<sup>30</sup>, zeigt gera-

der deuteronomischen Opfergesetze bei G. BRAULIK, »Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie,« jetzt in: DERS., *Studien*, 191-211.

- <sup>28</sup> Nur selten wird außerdem gesagt, daß die Opfer für Jahwe geopfert (זבח) werden: Man gelobt Jahwe (ליהוה) auserlesene Gaben (12,11; 23,22.24). Die Erstlingstiere werden Jahwe (ליהוה) geheiligt und geopfert (15,19.21). Das Pascha-Opfer wird Jahwe (ליהוה) geopfert (16,2). In übertragenem Sinn ist noch die abgefallene und der Vernichtungsweihe überantwortete Stadt ein כליל ליהוה (13,17). Und in dem ein wenig außerhalb des typisch Deuteronomischen stehenden Kapitel 27 wird von עולח gesprochen, welche ליהוה verbrannt werden sollen (27,6). Das ist alles. Vielleicht geht BRAULIK, »Freude« 191 Anm. 121, in der Bewertung dieses Sachverhalts etwas zu weit. Aber sicher ist der Aspekt des »für Jahwe« dem Deuteronomium im Zusammenhang mit dem Opfer irrelevant. Daß er dennoch am Rande eindringt, zeigt nur, daß das Deuteronomium, wenn es bestimmte Seiten des Opferwesens nicht herausarbeitet, sie deshalb nicht ohne weiteres ablehnen will oder gar überhaupt nichts von ihnen weiß.
- <sup>29</sup> Die für den Israeliten, der zum Heiligtum zieht, wohl als vollständig gedachte Opferliste (Siebenzahl!) steht sofort in 12,6. Zunächst werden die beiden Hauptarten der Tieropfer genannt: עלוח »Brandopfer« und זבחים »Mahlopfere«. Dann folgen 5 Einzelarten, unterschieden nach Inhalt und Anlaß: מעשרות »Zehntopfer«, חרינוח יד »Händerhebungsoffer« (wohl aus vegetabilischen Materialien), נדרים »Opfer aufgrund von Gelübden«, נדבוח »ganz spontane Opfer« und כבדוח »Erstlingsopfer (von Tieren)«. Später werden, je nach Zusammenhang, immer nur einzelne dieser Opferarten genannt. In 12,26 faßt קדשים wohl alle in sich verpflichtenden Opfer der Siebenerliste aus 12,6 zusammen. Das sind alle außer den נדרים, die gesondert genannt werden, weil nur aus persönlicher Selbstverpflichtung verpflichtend, und den נדבוח, die bei dieser Aufzählung als in keiner Weise verpflichtend nicht in Frage kommen. Im Buch kommt noch der Opferterminus כליל »Ganzopfer« vor, doch er wird metaphorisch gebraucht (13,17). אשי ידוה »Opfer Jahwes« in 18,1 ist entweder als zusammenfassender Terminus für alle Opfer gedacht, oder es geht gerade um die Opfer des unabhängigen vom Volk immer im Jerusalemer Tempel ablaufenden Normalrituals. An letzteres denkt MILGROM, »Demythologization« 160. Erstlinge von Pflanzen (vgl. 26,1-11) fehlen eigentümlicherweise in der Liste von 12,6. Ob sie mit zu den »Händerhebungsoffern« gehörten? Ob die מעשרות wirklich »Zehnte« waren oder ob der Terminus nicht eher so etwas wie »Aufschung« bedeutet, ist ein offenes Problem. Vgl. N. AIROLDI, »La cosiddetta decima israelitica antica,« *Bib.* 55 (1974) 179-210.
- <sup>30</sup> Innerhalb der Gesetze des Deuteronomiums steht das Verbum כפר nur in 21,8. Der

de die Differenz. Es handelt sich um Dtn 21,1-9, das Gesetz über die Behandlung eines Mordes durch Unbekannt. Bei der Tötung der Kuh werden dort die bekannten Opferriten nicht erwähnt. Die präsenten Priester vollziehen keine rituelle Handlung. Die »Sühne« wird durch etwas anderes herbeigeführt, nämlich durch den Reinigungseid und das Bittgebet der Ältesten der nächstliegenden Stadt (21,6-9).

Die Kommentierung Weinfelds ist zweifellos richtig. Die Probleme, welche ihm die geforderte Präsenz der levitischen Priester bereitet, könnte man vermutlich noch deutlicher ausräumen, als er es tut. Die Schilderung ihres Amtes läuft darauf hinaus, Jahwe habe sie erwählt, daß »nach ihrem Spruch jeder Rechtsstreit und jeder Fall von Körperverletzung entschieden werden« soll (21,5). Das heißt doch wohl, daß das Ereignis eher als Rechtsfall ihre Präsenz verlangt, nicht als Sakralvorgang. Sie sollen »herantreten«, was ein deuteronomischer Terminus für das Auftreten in öffentlicher Versammlung, nicht aber vor dem Altar, ist<sup>31</sup>.

So ist Weinfeld damit im Recht, daß in diesem Gesetz kein Sühnopfer angezielt ist. Doch ist dadurch nicht viel für seine Säkularisierungsthese gewonnen. Denn der ganze Vorgang ist völlig auf Jahwe bezogen, auch wenn nicht ein Opfer, sondern die Sorge um die Heiligkeit des Landes, das Jahwe Israel gegeben hat, und des Volkes Israel, das er aus Ägypten freigekauft hat, im Zentrum des Interesses steht (21,1.8). An die Stelle der Opfer-Sakralität tritt ein neuer Typ deuteronomischer Sakralität. Wie eine säkular-profane Behandlung eines Mordes durch Unbekannt aussehen kann, zeigt die Parallele aus dem viel älteren Kodex Hammurabi: Da werden nur die fälligen Zahlungen geregelt<sup>32</sup>.

---

einzig weitere Beleg im Deuteronomium findet sich in 32,43, am Ende des Moselieds. Ihn zieht man hier besser nicht heran, da er sich in 32,43 nicht mit dem Gedanken eines Opfers verbindet. Zum folgenden vgl. auch MILGROM, »Demythologization« 159.

- <sup>31</sup> Vgl. 20,2; 25,1.9 und BRAULIK (NEB z.St.). Es wäre angesichts der deuteronomischen Opferzentralisation ja auch seltsam, wenn hier doch noch draußen auf dem Land ein Opfer dargebracht würde, und dort noch nicht einmal in einem Heiligtum, sondern in einem Bachbett.
- <sup>32</sup> KH § 22-24: »Wenn ein Bürger einen Raub verübt und erwischt wird, wird dieser Bürger getötet. Wenn der Räuber nicht erwischt wird, soll der beraubte Bürger das ihm abhanden gekommene Gut vor Gott angeben; die Stadt und der Vorsteher, in deren Land und Gebiet der Raub verübt worden ist, sollen ihm sein abhanden gekommenes Gut ersetzen. Wenn es sich um einen Raubmord handelt, sollen die Stadt

Die Opfer des Deuteronomiums – so Weinfeld nun weiter – bestehen hauptsächlich aus Opfern, die von den Opfernden im Heiligtum selbst verzehrt werden. Dabei ist es wichtig, daß die bedürftigen und armen Menschen aus Israel an den Mählern beteiligt werden. Opferrituale, die täglich oder periodisch im Tempel als Tempel ablaufen und nicht spezifisch personenverbunden sind, werden nicht einmal erwähnt<sup>33</sup>. Sie existierten, wie wir wissen, aber auch in vordeuteronomischer Zeit durchaus.

Die behandelten Opfer werden nur unter zwei Rücksichten gesehen: Teilnahme der Armen und Ausdruck der Dankbarkeit des einzelnen. An der einzigen Stelle, die auf das Opferritual selbst eingeht (12,27), bleibt das für Gott zu reservierende und auf dem Altar zu verbrennende Fett unerwähnt. Während die Opfer der Priesterschaft in absoluter Stille dargebracht werden, ist für das Deuteronomium offenbar das Gebet wichtiger als das Opfer.

Die Theorie von der absoluten Stille beim priesterschriftlichen Opfer übernimmt Weinfeld von Y. Kaufmann<sup>34</sup>, der selbst auf jüdischer Auslegungstradition aufbaut. Ob man sie wirklich beweisen kann, und ob die im Deuteronomium zitierten Gebete (21,7f; 26,3.5-10.13-15), insofern sie das Aussprechen von Gebeten bezeugen, Neuerungen einführen, unterliegt aber doch großem Zweifel. Daß die konkreten Gebetstexte deuteronomistische Theologie verraten und deuteronomistische Sprachgestalt zeigen, bedeutet ja nicht, daß das Aussprechen von Gebeten selbst erst durch das Deuteronomium eingeführt worden wäre. Und immer wieder fragt man sich, ob das Deuteronomium bei dem, was es nicht nennt, wirklich etwas abschaffen will, oder ob es nur in seinen Zusammenhängen kein Interesse an einer Erwähnung hat.

Typisch für das methodische Problem scheint mir außerhalb des Zusammenhangs der Opfergesetzgebung die Behandlung des Brachjahres durch Weinfeld zu sein. Er interpretiert – im übrigen durchaus in Übereinstimmung mit vielen Kommentatoren – 15,1f so, daß die eigentliche Ackerbrache nicht mehr gilt und durch den Schuldenerlaß ersetzt wird: »It is not the ›release of land‹ that the deuteronomic law speaks of, but the ›release of debts‹. The sabbatical year in Deuteronomy has only a

---

und der Vorsteher eine Mine Silber seinen Angehörigen zahlen.« Zitiert nach *TUAT I* (R. BORGER).

<sup>33</sup> Es gibt möglicherweise eine Ausnahme: vgl. 18,1.

<sup>34</sup> *History of the Israelite Religion* (4 Bde; Ivrit) (Tel-Aviv 1937–1956) II 476.

social significance.« Deuteronomium, »by ignoring the provision for land release, has divested the law of what, according to predeuteronomic sources, was its original import«<sup>35</sup>.

Aber muß man den Text wirklich so lesen? Strebt das Deuteronomium, streben altorientalische Gesetze überhaupt Vollständigkeit an? Ich halte es für wahrscheinlicher, daß 15,1 vom Brachjahr redet, daß es dessen Realisierung in der Gestalt der Ackerbrache als selbstverständlich voraussetzt und daß dann 15,2 das hinzufügt, worauf allein es hier ankommt: »Und so lautet *eine*<sup>36</sup> Bestimmung für die Brache.«<sup>37</sup> Damit wäre die Ackerbrache keineswegs abgeschafft. Sie wäre kurz erwähnt, um in ihren Zusammenhang dann das einzuführen, was das Deuteronomium interessiert. So dürfte es auch bei manchen Regelungen im Opferwesen sein, soweit nicht die Frage der Opferzentralisierung betroffen ist<sup>38</sup>.

Nach den mehr allgemeinen Betrachtungen über das Opfer im Deuteronomium kommt Weinfeld zu den einzelnen Bestimmungen. Kapitel 12 muß als Folge der Opferzentralisierung die nicht-kultische Schlachtung von Tieren einführen. Die Zentralisierung »freed a significant aspect of Israelite daily life from its ties to the cultus«<sup>39</sup>. Auch der »Zehnte« verliert an Sakralität. Er ist nicht »Jahwe heilig«, sondern bleibt im Besitz des Gebers und kann sogar in Geld umgetauscht werden. Also hängt keine Heiligkeit durch ein Tabu an der Sache selbst<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> WEINFELD, *Deuteronomic School*, 223.

<sup>36</sup> Zur Möglichkeit, daß in einer Konstruktus-Absolutus-Gruppe, in der der Absolutus durch Artikel determiniert ist, der Konstruktus nicht mitdeterminiert wird, vgl. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rom 1947) § 139 a–c.

<sup>37</sup> Für diese Auffassung vgl. F. HORST, *Das Privilegrecht Jahwes (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium)* (FRLANT 45; Göttingen 1930), nachgedruckt in: DERS., *Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament* (THB 12; München 1961) 17–154, hier: 79f.

<sup>38</sup> Wie oben schon erwähnt, wirft MILGROM, »Demythologization«, WEINFELD mehrfach vor, er arbeite zu viel mit Argumenten *e silentio*. Solange historisch gearbeitet werden soll, ist WEINFELDS Weise, aus Nichtnennungen von Sachverhalten auf deren Abschaffung durch das Deuteronomium zu schließen, nicht vertretbar. Eine andere Frage wäre es, wenn nach der im Deuteronomium entworfenen »Welt« gefragt würde. Bei dieser Frage kann Schweigen über vorhandene Realitäten beredt sein.

<sup>39</sup> WEINFELD, *Deuteronomic School*, 214. Wenn WEINFELD dann glaubt, auch eine Abwertung der sakralen Bedeutung des Bluts feststellen zu können, so steht und fällt das mit seiner Datierung des Heiligkeitsgesetzes.

<sup>40</sup> Ebd. 214f. Hier bin ich erstaunt, daß WEINFELD das stärkste denkbare Argument für

Auch das ist für das Deuteronomium wohl im ganzen richtig beobachtet<sup>41</sup>. Doch ist die Frage wiederum die, ob alles auf Säkularisierung hinausläuft. Eher wird ein neuer Heiligkeitszusammenhang eingeführt. Weinfeld hätte hier auf das deutende Gebet in 26,13-15 eingehen müssen. In ihm wird der Zusammenhang zwischen der Versorgung von Leviten, Fremden, Waisen und Witwen durch den Zehnten einerseits und Jahwes Segen für das Volk Israel und sein Land andererseits herausgestellt.

Noch deutlicher als beim Zehnten ist nach Weinfeld bei den Erstlingsopfern die Loslösung vom vorgegebenen Heiligkeitstabu erkennbar. Er spricht von einem Widerspruch zwischen Lev 27,26 und Dtn 15,19. Nach Lev 27,26 darf jemand Erstlinge von Tieren nicht »weihen« (לֹא יִקְדִּישׁ), da sie in sich schon heilig sind. Nach Dtn 15,19 dagegen soll man sie weihen (וַיִּקְדִּישׁ).

Aber hier scheint mir Weinfeld etwas zu schnell vorauszusetzen, daß im Deuteronomium, wo es sich in 15,19 um den einzigen deuteronomischen Beleg von וַיִּקְדִּישׁ Hifil handelt, die Fachterminologie der Priesterschrift vorliegt, wie sie gerade vor Lev 27,26 in 27,14-22 breit entfaltet worden ist. An sich muß, gerade in älterer Zeit, וַיִּקְדִּישׁ Hifil nicht notwendig kausativ »darbringen« oder faktitiv »weihen« bedeuten, es kann auch ästimativen Sinn »als heilig betrachten« haben, vgl. Jes 8,13; 29,23; Num 20,12<sup>42</sup>. Nimmt man hier hinzu, daß in Lev 27 diese Weiheterminologie gerade in einem Anhang zu dem offenbar schon abgeschlossenen und nicht mehr erweiterbaren Heiligkeitsgesetz entwickelt wurde<sup>43</sup>, also sehr

---

seine These nicht erwähnt: Dtn 14,28f, das Gesetz über die Ablieferung des »Zehnten« in jedem dritten Jahr in den Städten im Land zugunsten der Leviten, Fremden, Waisen und Witwen. Denn in diesem Fall ist ja nun jede direkte Darbringung in einem Heiligtum beseitigt. Nur die nachträgliche Hineinnahme in ein Gebet im Zentralheiligtum, die 26,12-15 vorschreibt, verbindet noch mit dem kultischen Zentrum. Dieses Gebet ist dann allerdings für die Deutung des ganzen Sachverhalts – ob im neuen Sinne des Deuteronomiums sakral, ob profan – von höchster Bedeutung. Dazu sofort.

<sup>41</sup> MILGROM, »Demythologization« 157, belegt allerdings, daß es nicht zutrifft, »that P's tithe is inherently sacred«.

<sup>42</sup> Vgl. H.-P. MÜLLER, Art. וַיִּקְדִּישׁ, in: *ThHWAT* II 589-609, hier: 592.

<sup>43</sup> K. ELLIGER, *Leviticus* (HAT 1,4; Tübingen 1966) 384, kommt für Lev 27,1-25, zu dem 27,26f nochmals einen Nachtrag darstellt, zur Annahme einer »relativ späten Entstehung, als die Zeit der intensiven und immer erneuten Bearbeitung und Inter-

spät in der Pentateuchgeschichte, dann muß man eher damit rechnen, daß die in diesem Anhang strikt durchgeführte Fachsprache für Weihung in einer Periode, in der sich auch das Deuteronomium schon im Pentateuch befunden haben dürfte oder doch zumindest geltendes Recht war, sekundär zu einem rein verbalen Widerspruch zu Dtn 15,19 geführt hat. Er wurde bemerkt, und deshalb schien eine Sachklärung angebracht. Sie geschah durch die Hinzufügung von Lev 27,26, also in einem Nachtrag zum Nachtrag.

Doch selbst wenn man den angeblichen Gegensatz zwischen Dtn 15,19 und Lev 27,26 beiseiteläßt, dürfte Weinfeld natürlich damit recht haben, daß das Deuteronomium nicht mit einer den erstgeborenen Tieren inhärenten Tabu-Heiligkeit rechnet<sup>44</sup>, wie ältere Vorstellungen das getan haben werden und die priesterliche Gesetzgebung es durchgehalten hat. Daß die Erstlinge einfach zwischenzeitlich in Geld umgesetzt werden können (14,24-26), zeigt das<sup>45</sup>. Ferner, daß sie ebenso wie die Zehnten in der Verfügung des Spenders bleiben und nur ihre Verwendung am Zentralheiligtum festgelegt ist. Aber genau hier kommt dann wieder die Frage, ob das so etwas wie Säkularisierung bedeutet, oder nicht doch nur eine Veränderung des Verständnisses des Sakralen.

Weinfeld hält es ebenfalls für ein Zeichen der Absage an alte Sakralvorstellungen, daß das Deuteronomium nicht von der Jahwe heiligen menschlichen Erstgeburt und von der Erstgeburt von unreinen Tieren handelt. Doch hier fragt sich wieder, ob das Deuteronomium es darauf ablegt, vollständig zu sein, oder nicht vielmehr nur das behandelt, was seinen Intentionen dient. Weinfeld deutet eine solche Möglichkeit selbst an, und in einer Anmerkung gibt er eine andere, überzeugendere Begründung für das Schweigen von der menschlichen Erstgeburt, als es die angebliche Säkularisierungstendenz wäre<sup>46</sup>.

---

polierung der alten Rechtskorpora bereits vorbei war und man lieber etwas Neues aus einem Guß schuf, das als Ganzes an die alten Sammlungen angehängt wurde.«

<sup>44</sup> Man sollte allerdings auch hier wieder nicht meinen, das Deuteronomium kenne so etwas grundsätzlich nicht. Vgl. Dtn 22,9.

<sup>45</sup> Ob IBN EZRAS Auslegung, der Umtausch zu Geld beziehe sich nur auf den Zehnten von Korn, Wein und Öl, und nicht auf die Erstlinge der Tiere, wirklich »obviously a harmonistic one« ist (215, Anm. 4), scheint mir gar nicht so sicher zu sein. Es heißt in 14,24 immerhin *וּמְכַרְתֶּם*, d.h. es handelt sich um Gegenstände, die getragen werden müssen (die Tiere wurden ja wohl getrieben), und das Suffix ist maskulin.

<sup>46</sup> WEINFELD, *Deuteronomic School*, 216 Anm. 1: Er denkt an die Kinderopfer, die für

Auch im Paschaopfer, wie das Deuteronomium es anordnet, sieht Weinfeld den Abschied von Mythos und Magie. Die Einzelheiten des alten Ritus sind aufgegeben, das Opfer ist den anderen Festopfern am Zentralheiligtum voll angeglichen.

Auch das stimmt und stimmt nicht zugleich. War der Pascha-Ritus überhaupt ein »Opfer« und nicht vielmehr etwas wie ein »Sakrament«, und erst das Deuteronomium hat ihn zu einem eigentlichen »Opfer« am Zentralheiligtum gemacht? Dann läge hier eher so etwas wie stärkere »Sakralisierung« vor<sup>47</sup>. G. Braulik hat überdies den deuteronomischen Unterschied der Pascha-Leidensgedächtnisfeier von den beiden durch hohe Freude gezeichneten Erntefesten herausgearbeitet<sup>48</sup>. Es wird also keineswegs einfach zwischen den Festen nivelliert. Das ist eher beim späteren Heiligkeitsgesetz der Fall. Ob die nicht genannten Einzelheiten des alten Pascharituals, soweit sie sich am Zentralheiligtum realisieren ließen, wirklich alle abgeschafft sein sollen, würde ich wieder bezweifeln. Und wieder folgt aus allen Umbauten der Tradition nicht, daß deshalb der Weg ins Weltliche, Unsakrale führt. Wohin führt er?

### 3. Das »Wallfahrtschema« als neues Ritualgerüst

Ich möchte mich der Frage von der textlich-sprachlichen Seite her nähern. Das Sakrale kann sich sprachlich in bestimmten Formen zeigen: in Ritualtexten. Sie zeichnen sich durch feste Ablaufschemata mit oft ähnlichen Formulierungen aus, in denen nur an bestimmten Stellen die jeweils nötigen Varianten eingesetzt sind. Mir scheint nun auf dieser sprachlichen Ebene ein Zeichen dafür vorhanden zu sein, daß es dem Deuteronomium weiterhin um Sakralität geht. Es kreiert nämlich gewissermaßen ein neues Ritual. Es handelt sich nicht um das Ritual einzelner Opfer oder Zeremonien, sondern um das für das Deuteronomium entscheidende, alles überwölbende Ritual: die Wallfahrt zum Zentralheiligtum.

---

das Deuteronomium ein echtes Problem darstellen.

<sup>47</sup> Es werden alle opferbaren Tiere zugelassen, und die Tiere werden, wie es sich für ein Mahlopfers gehört, nicht gebraten, sondern gekocht. Hinweis von A. MARX in der Diskussion auf dem Freiburger Symposium.

<sup>48</sup> »Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. ›Volksliturgie‹ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1-7)«, jetzt in: DERS., *Studien*, 95-121.

tum. Sie wird als ganze gewissermaßen im Stil eines Ritus präsentiert, in ihrer Darstellung tritt so etwas wie Typik von Ritualsprache auf<sup>49</sup>.

Ich bezeichne das Phänomen, das ich meine, als das »Wallfahrtschema«. Zunächst ein Überblick über die Belege, dann die Analyse:

Nr.	Formel	Nr.	Gesetz	
1.	12,5	1.	12,4-7	Eine einzige Kultstätte
2.	12,11	2.	12,8-12	Zeitpunkt des Inkrafttretens
3.	12,14			
4.	18	3.	12,13-19	Opfer und Schlachtung
5.	12,21			
6.	26	4.	12,20-28	Blut bei Opfer und Schlachtung
7.	14,23			
8.	24			
9.	25	5.	14,22-27	Jährliche Abgaben am Heiligtum
10.	15,20	6.	15,19-23	Erstlinge des Viehs
11.	16,2			
12.	6			
13.	7	7.	16,1-8	Frühlingsfest
14.	16,11	8.	16,9-12	Wochenfest
15.	16,15	9.	16,13-15	Laubhüttenfest
16.	16,16	10.	16,16f	Die drei Wallfahrten
17.	17,8			
18.	10	11.	17,8-13	Gericht am Zentralort
19.	18,6	12.	18,1-8	Einkünfte der Priester
20.	26,2	13.	26,1-11	Darbringung der Erstlingsfrüchte
21.	31,11	14.	31,10-13	Gesetzesverlesung im Sabbatjahr

Das »Wallfahrtschema« durchformt, wie man sieht, die Gesamtheit der deuteronomischen Zentralisationsgesetze und besitzt insofern für das deuteronomische Gesetz im ganzen ein hohes Gewicht. Es entwirft hier gewissermaßen das »neue Ritual«. Es handelt sich um einen umfassende-

<sup>49</sup> Ich meine nicht, es handle sich um ein eigentliches »Festritual« und um Ritualtexte im strengen Sinn. Es werden nur auf der Textebene Analogien zu Ritualtexten erzeugt, und das mit großer Freiheit. Insofern fühle ich keinen Widerspruch zu BRAULIK, »Freude« 180 Anm. 78. Er spricht von einem redaktionellen »Textsystem«, in dem sich die deuteronomische »Festtheorie« niederschlägt. Es gebe auch viele »Gemeinsamkeiten im formelhaften Gebrauch und auch im Aufbau von Einzelelementen«. Doch lasse sich daraus kein »Festritual« erschließen. Dem stimme ich zu. Trotzdem liegt eine textliche Realität vor, die Analogien zu Ritualtexten hat. Auf sie möchte ich aufmerksam machen.

ren Zusammenhang als einfach den Zusammenhang eines Opfers. Doch da das Opfer im Zentrum steht, muß man, wenn man im Deuteronomium nach dem Opfer fragt, notwendig auf dieses Schema ausgreifen.

Es verbindet sich fest mit dem eigenständigen System der Zentralisationsgesetze<sup>50</sup>. Sie lassen sich am leichtesten identifizieren durch die »Zentralisationsformel« (»die Stätte, die Jahwe, euer Gott, auswählt, indem er dort seinen Namen anbringt« o. ä.). Sie ist in Dtn 12–26 und Dtn 31, das man wegen 31,10–13 hinzunehmen muß, in 14 (= 2 x 7) Gesetzen insgesamt 21 mal (= 3 x 7) belegt.

Die Zentralisationsformel ist in den meisten Fällen der Kristallisationspunkt, um den herum das »Wallfahrtschema« sich mehr oder weniger sichtbar entfaltet. Es handelt sich um eine semantisch identifizierbare, zum Teil auch in identischen Verben oder Verbalphrasen hervortretende feste Handlungsabfolge, aus der die betreffenden Gesetze oder Teile derselben konstruiert sind. Dabei wird jeweils eine mehr oder weniger große Zahl von Elementen aufgenommen. Auch hier scheint die Zahl 21 als Gesamtzahl der Vorkommen intendiert zu sein, wenn der Sachverhalt auch nicht ganz sicher ist. Ich gebe im folgenden eine Übersicht über die Verbalreihen, geordnet nach den in der obigen Übersicht durchnummerierten Zentralisationsgesetzen:

1.	דרש כרא כרא Hif אכל שמח	fragen, suchen, aufsuchen ankommen bringen, darbringen essen, Festmahlzeit halten fröhlich sein
2.	כרא Hif שמח	bringen, darbringen fröhlich sein
3. I	עלה עלה עשה	Brandopfer verbrennen (nach allen Vorschriften) handeln
II	אכל שמח סן + עזב	essen, Festmahlzeit halten fröhlich sein nicht im Stich lassen
4.	נשא כרא עשה + עלה	aufladen ankommen Brandopfer darbringen

<sup>50</sup> Vgl. zum folgenden LOHFINK, »Zentralisationsformel«.

	שפך (הדם) אכל	(Blut) ausgießen essen, Festmahlzeit halten
5. I	עשר אכל למד ליראה	verzehnten/auftischen essen, Festmahlzeit halten lernen, zu fürchten
II	נחם בכסף צור כיר חלך נחן הכסף ב אכל שמח לא עזב	für Silber/Geld verkaufen eingewickelt in der Hand tragen <sup>51</sup> gehen, ziehen für Silber/Geld kaufen essen, Festmahlzeit halten fröhlich sein nicht im Stich lassen
6.	אכל לפני יהוה	essen, Festmahlzeit halten vor Jahwe
7. I	עשה פסח זבח פסח לא אכל אכל זכר לא ליץ	das Pascha begehen als Paschaopfer schlachten nicht essen essen gedenken nicht über Nacht bleiben
II	זבח פסח	das Paschaopfer schlachten
III	בשל Piel אכל חלך לאהלים	kochen essen in die Zelte/nach Hause zurückkehren
8.	עשה חג (נחן נדבח יד) שמח זכר שמר עשה חקים	Fest feiern freiwillige Gabe darbringen) fröhlich sein gedenken darauf achten Gesetze halten
9.	עשה חג שמח חגג חיה שמח	Fest feiern fröhlich sein Fest feiern fröhlich sein
10.	ראו פני יהוה	das Angesicht Jahwes schauen
11.	קם עלה	sich erheben, sich aufmachen hinaufziehen

---

<sup>51</sup> Oder: als Besitz zusammenbinden.

	בוא	ankommen, vor jemand treten
	דרש	ermitteln
	יגד Hif	verkünden
	עשה	sich daran halten, tun
	שמר	darauf achten
	עשה	halten, tun
	עשה על-פי	handeln gemäß
	לא סור מן	nicht abweichen nach
12.	בוא	kommen, ankommen
	בוא	kommen, ankommen
	שרח Piel	Dienst tun
	אכל	essen, sich ernähren
13. I	לקח	nehmen
	שים בכנא	in einen Korb legen
	הלך	gehen, ziehen
	בוא	vor jemand treten
	אמר	sagen
	לקח	nehmen
	נרח Hif	hinstellen
II	ענה	anheben, bekennen
	אמר	sagen
	נרח Hif	hinstellen
	חרה Hišt	sich niederwerfen
	שמח	fröhlich sein
14. I	בוא	kommen, zusammenkommen
	ראה פני יהוה	das Angesicht Jahwes schauen
	קרא באזן	feierlich, drängend verkünden
II	קהל Hif	versammeln
	שמע	hören
	למד	lernen
	ירא	fürchten
	שמר	darauf achten
	עשה	halten, tun
III	שמע	hören
	למד	lernen
	ירא	fürchten

Die Übersicht<sup>52</sup> zeigt wohl, daß stets mehr oder weniger ausführlich aus

<sup>52</sup> Zu dem hier bearbeiteten Material könnte man eventuell noch Dtn 27,1-8 stellen (»Brandopfer verbrennen«, »essen«, »vor Jahwe fröhlich sein«). Das Schema ist an

dem Fundus eines zugrundeliegenden Schemas geschöpft wird. Die Aktionen zu Hause vor der Wallfahrt und der Zug zum Heiligtum selbst werden nur in einem Teil der Texte ausdrücklich gemacht. Die Tätigkeiten am Heiligtum wechseln entsprechend dem Thema des jeweiligen Gesetzes. Insofern ist auch nicht immer von Opfern und Mahlfeiern die Rede. Doch um des Gesamteindrucks willen wäre es falsch gewesen, nur die dafür in Frage kommenden Texte auszuwählen. Alles mündet fast immer in »essen« und/oder »fröhlich sein«. Die Heimkehr wird nicht explizit gemacht. Doch werden einigemal paränetische Ausblicke auf das Verhalten in der Folgezeit unmittelbar mit den Handlungen am Heiligtum verbunden.

Der Befund läßt sich vielleicht noch weiter auswerten, wenn man eine von den konkreten Einzelformulierungen abstrahierende Übersicht macht. Dabei läßt sich einiges nicht von den Verben allein her Erfassbare noch mit einbeziehen. Wichtig ist vor allem, ob bei der Festfeier Israeliten, die nicht über Grundbesitz verfügen, durch die feiernden Familien miteingeladen sind. In Frage kommen für solche Teilnahme Sklaven, Leviten, Fremde, Waisen und Witwen. Vgl. die Tabelle oben auf der folgenden Seite.

Die verschiedenen Handlungen am Zentralheiligtum habe ich als »Tun« zusammengefaßt. Nur das Essen, die Freude, die Gegenwart von Mitisraeliten ohne Grundbesitz und das Vorhandensein von paränetischen Elementen habe ich eigenen Spalten zugeordnet.

Die Gesetze, in denen die Opferthematik vorkommt, sind bei der Inhaltsangabe kursiv gedruckt. Das Opfer fehlt – von der Thematik her notwendigerweise – bei zwei Gesetzen: dem über das Zentralgericht und dem über die Gesetzesverlesung im Sabbatjahr. Hier fehlen natürlich auch die Themen »Festmahl«, »Fröhlichkeit« und »Teilnahme von grundbesitzlosen Nichtisraeliten«.

Unerwähnt bleibt das Opfer eigentümlicherweise aber auch beim Laubhüttenfest. Irgendwie ist es dort sicher beim Thema »Fröhlichkeit«

---

dieser Stelle jedoch nicht auf das deuteronomische Zentralheiligtum bezogen. Es geht um den Altar auf dem Garizim, der für eine einmalige Handlung nach der Landnahme errichtet wird und auch nur wegen der in der Nähe stehenden Gesetzesstele wichtig sein soll. Die Formulierungen setzen natürlich das Wallfahrts- und Festschema des Deuteronomiums voraus. Es handelt sich um eine späte, nur noch mühsam in die Buchstruktur eingepaßte Erweiterung.

Nr.	Thema	A <sup>53</sup>	B	C	D	E	F	G
1	<i>Einzige Kultstätte</i>		+	+	+	+		
2	<i>Inkrafttreten</i>			+		+	+	
3	<i>Opfer – Schlachtung</i>			+				
4	<i>Blut</i>	+	+	+	+	+	+	
5	<i>Jährliche Abgaben</i>			+	+	+	+	+
6	<i>Erstlinge des Viehs</i>				+			
7	<i>Frühlingsfest</i>			+	+			+
				+				
				+	+			
8	<i>Wochenfest</i>			+		+	+	+
9	<i>Laubhüttenfest</i>			+		+	+	+
10	<i>Drei Wallfahrten</i>			+				
11	<i>Zentralgericht</i>	+	+	+				+
12	<i>Priestereinkünfte</i>		+	+	+			
13	<i>Erstlingsfrüchte</i>	+	+	+				
				+		+	+	
14	<i>Gesetzesverlesung</i>		+	+				
				+				+
								+

impliziert. Die Freude gehört ja innerhalb des hier untersuchten Schemas zum Festmahl, das sich aus dem Opfer entwickelt. Doch könnten noch andere Gründe vorliegen.

Bei den Festen des 16. Kapitels tritt nämlich deutlich der Unterschied zwischen dem Frühlingsfest und den beiden Erntefesten hervor. Beim Frühlingsfest ist zwar vom Essen, nicht aber von Fröhlichkeit und Teilhabe der Mitisraeliten ohne Grundbesitz an den Mahlzeiten die Rede. Bei den beiden Erntefesten wird das Essen nicht erwähnt, beim Laubhüttenfest nicht einmal ein Opfer, doch wird die Fröhlichkeit und die Teilnahme der Mitisraeliten ohne Grundbesitz unterstrichen. Die Nullaussagen bei den Erntefesten können daher nicht so erklärt werden, als solle es bei den beiden Erntefesten keine Festmähler geben, ja beim Laubhüttenfest nicht einmal Opfer. Viele zeitlich nicht festgesetzte Opfer aus anderen Gesetzen werden sogar faktisch beim Laubhüttenfest anzusetzen sein,

<sup>53</sup> *Schlüssel*: A = Daheim; B = Auf dem Hinzug; C = Tun am Heiligtum; D = Essen; E = Fröhlichsein; F = Teilnahme verschiedener Personengruppen; G = Paränese.

und die Fröhlichkeit und Teilnahme aller setzt zweifellos große Festmähler voraus. Vermutlich soll einfach auf der sprachlichen Ebene der Unterschied zwischen der Paschafeier und den Erntefesten möglichst deutlich herausgearbeitet werden. G. Braulik, der diesen ganzen Sachverhalt am gründlichsten untersucht hat, rechnet auch noch mit einer sprachlichen Absetzung von orgiastischen kanaänischen Festformen<sup>54</sup>.

Freude und Teilnahme grundbesitzloser Mitisraeliten fehlen dann nur noch im Gesetz über die Priestereinkünfte. Auch das ist sachgemäß. Hier werden nicht die Opferfeiern als solche ins Auge gefaßt, sondern nur der priesterliche Opferanteil. Das ist natürlich der Anteil, der gerade nicht beim Festmahl gemeinsam verzehrt wird.

Nach dieser Klärung der Sonderfälle ist wohl deutlich: Die Übersicht erweist die Elemente »Festmahl«, »Festfreude« und »Teilnahme aller, auch der Mitisraeliten ohne Grundbesitz, an den Mahlgemeinschaften« als die typischen und entscheidenden des ganzen Wallfahrtsschemas. Hier gipfeln die meisten dieser Gesetze. Wenn die 14 Gesetze auch jeweils irgendeine Einzelregelung bringen, so haben sie insgesamt doch eine durch die Rhetorik des Wallfahrtsschemas ausgedrückte gemeinsame Botschaft: Israel soll an seinem Zentralheiligtum als ganzes bei festlichem Opfermahl zur reinen Freude vor seinem Gott gelangen. Das scheint für das Deuteronomium das Wesen des Opfers zu sein.

Ich nehme das als eine in sich stehende, objektiv gemeinte Aussage. Doch schließt das nicht aus, daß zumindest in der Ursprungssituation des Deuteronomiums zugleich eine andere, fast apologetische Absicht mitspielte.

Es muß ja Widerstand gegen eine solche revolutionäre Aktion gegeben haben, wie die Opferzentralisation sie darstellte. Wenn man den Menschen ihre lokalen und regionalen Opferfeiern nahm, bei denen sie bisher die Höhepunkte ihres Lebens und den Gipfel ihrer Freude erlebt hatten, dann müssen sie das zunächst als Beraubung und Beeinträchtigung empfunden haben. Demgegenüber stellte das Deuteronomium gerade mit den Mitteln des Wallfahrtsschemas heraus: Nein, umgekehrt, jetzt wird Israel in Jerusalem erst die volle Freude geschenkt. Denn dort ist jetzt ganz Israel zur Freude des Festes an einem einzigen Ort zusammen.

Vielleicht hat man deshalb in den meisten Gesetzen das Element des Weges und des Zuges nicht besonders erwähnt – es wäre ein Hinweis auf eine Mühe und Last gewesen, die die neue Regelung mit sich brachte. Jedenfalls dürften auch aus anderen, literarkritischen Gründen diejenigen Gesetze, in denen Weg und Zug erwähnt werden, eher späteren Schichten zuzuordnen sein.

---

<sup>54</sup> Vgl. hierzu BRAULIK, »Leidensgedächtnisfeier«, und DERS., »Freude«.

Der Sachverhalt wird noch durch ein weiteres sprachliches Phänomen deutlich: den Gebrauch von לפני יהוה (אלהיך). Der Ausdruck bezeichnet in P bekanntlich vor allem das Innere des Heiligtums im Zusammenhang mit kultischen Handlungen. Im Deuteronomium begegnet er insgesamt 23 mal, und zwar zunächst 3 mal in Erscheinungszusammenhang (4,10; 9,18.25), dann vermutlich 6 mal im gewohnten Sinn für das Heiligtum, die Lade oder zumindest die sakrale Versammlung (1,45; 10,8; 18,7; 19,17; 29,9.14 – im einzelnen wäre gerade hier viel zu diskutieren), und 3 mal in eher übertragen-vergeistigtem Sinn (6,25; 24,4.13). Entscheidend sind aber die 14 Belege, die sich in unserer Gesetzesgruppe finden. Hier »hält man Festmahl vor Jahwe« (12,7.18; 14,23.26; 15,20; auch 27,7), »ist fröhlich vor Jahwe« (12,12.18; 16,11; auch 27,7) oder vollzieht, Gebete sprechend und niederfallend, die Riten von Dtn 26 »vor Jahwe« (26,5.10.13).

Dieser Sprachgebrauch ist im Deuteronomium entwickelt worden<sup>55</sup>. Die Gegenwart Jahwes bleibt mit dem Heiligtum – jetzt also allein dem Zentralheiligtum – verbunden. Aber verdichtet wird sie jetzt nicht mehr erfahren, wenn die Opferriten am Altar vollzogen werden, sondern in der Aufrichtigkeit der nach der Darbringung zu sprechenden Gebete und in der Freude des auf das Opfer folgenden gemeinsamen Festmahls<sup>56</sup>.

Angesichts dieses Ergebnisses werden nun aber die Angaben wichtig, die bisher nur immer wie beiläufig mitgeführt wurden: über die Personengruppen, die an den festlichen Opferritualen vor Jahwe teilnehmen.

#### 4. Die symbolische Realisierung der Einheit Israels im Fest

In den untersuchten Opfergesetzen werden immer wieder Personengruppen aufgezählt, die an den Festmählern der israelitischen Familien im

<sup>55</sup> Vgl. BRAULIK, »Freude« 212.

<sup>56</sup> J. REINDL, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETHSt 25; Leipzig 1970) 33, bietet eine Tabelle, nach der im Deuteronomium der Ausdruck 22 mal vorkäme, und zwar 8 mal als kultischer *terminus technicus*, 12 mal als von daher übertragener Ausdruck für religiöse Handlung oder Haltung, und 2 mal als übertragener Ausdruck für Urteil oder Ratschluß Gottes. Den Zahlen sind keine Belegangaben beigegeben, erst recht nicht Begründungen für die Zuordnung der Stellen. Ich kann diesen Zahlenangaben, ja schon der Klassifizierung, von meiner Analyse der Texte her nicht zustimmen.

Zentralheiligtum teilnehmen sollen. Gewöhnlich spricht man in der Literatur von den »Armen«, die eingeladen werden sollen. An diesen Sprachgebrauch habe ich mich gehalten, solange ich über Weinfeld referierte und mich mit ihm auseinandersetzte. Im letzten Abschnitt, wo ich eigene Untersuchungen vorlegte, habe ich diese Sprachregelung nicht weitergeführt, sondern von jenen Mitisraeliten gesprochen, die nicht über eigenen Grundbesitz verfügen. Das scheint mir die korrekte Ausdrucksweise zu sein. Doch ich muß sie zunächst, zumindest knapp<sup>57</sup>, rechtfertigen.

Das Deuteronomium hat einen genau durchdachten Gebrauch der hebräischen Armentermini. Es benutzt sie nur in Gesetzen, die den Verschuldungsprozeß und seine Folgen regeln. Die Verschuldung konnte vor allem einen Bauern ergreifen und brachte ihn unter Umständen bis in den Zustand der Schuldklaverei. In diesem Zusammenhang kennt das Deuteronomium die Armut, und es ist unglaublich energisch in der Anweisung, ihr entgegenzuarbeiten.

Dagegen werden die Personengruppen, die zum Fest geladen werden, niemals mit einem Wort für »Arme« charakterisiert. Sie sind für das Deuteronomium offenbar keine »Armen«. Sie sind Menschen, die aus irgendeinem Grunde nicht aus eigenem Acker und Boden leben können und deshalb auf eine andere Weise normal versorgt werden müssen.

Die bisherige Deuteronomiumsauslegung hat diese Gruppen wohl vor allem deshalb spontan und ohne nähere Prüfung als Gruppen von »Armen« interpretiert, weil die »Witwen und Waisen« im ganzen alten Orient und auch sonst in der Bibel die typischen *personae miserae* sind und der Fremde (גר) sich schon im Bundesbuch zu ihnen gesellt hatte.

Am folgenreichsten war die Tatsache, daß man konsequenterweise dann für die deuteronomische Zeit auch die Leviten als heruntergekommene und verarmte Bevölkerungsgruppe betrachten mußte. Es gibt dafür jedoch meines Wissens kein anderes Zeugnis. Das Deuteronomium rechnet einfach damit, daß ein normaler Bürger von seinem Grundbesitz lebt. Das ist den Leviten aus kultischen, in Israel äußerst ehrenhaften Gründen verwehrt, und deshalb muß für ihre normale Versorgung Vorsorge getroffen werden. Das ist alles.

Für diese Gruppen konstruiert das deuteronomische Gesetz ein vollausgebautes Versorgungssystem. Es wird in einer Gruppe von 14 (= 2 x 7) Gesetzen geregelt, die sich zum Teil mit den Gesetzen, die wir bisher analysiert haben, überschneiden. Ich nenne sie jetzt die »Gesetze über das Versorgungssystem«.

---

<sup>57</sup> Ausführlicher vgl. N. LOHFINK, »Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen,« *BN* 51 (1990) 25-40.

Zunächst ein Überblick, der die Gesetze auflistet und zugleich angibt, welche Gruppen jeweils berücksichtigt sind. Ein »Z« in der zweiten Spalte weist darauf hin, daß es sich um eines der bisher behandelten Zentralisationsgesetze handelt.

		עבד	לוי	גר	יחום	אלמנה
5,14	Sabbat	x		x		
12,7	Z Opfer	(Haus)				
12	Z Opfer	x	x			
18	Z Zehnter					
	Erstlinge (Tiere)	x	x			
14,26f	Z Zehnter	(Haus)	x			
29	Zehnter (3. Jahr)		x	x	x	x
15,20	Z Erstlinge (Tiere)	(Haus)				
16,11	Z Wochenfest	x	x	x	x	x
14	Z Herbstfest	x	x	x	x	x
24,19	Ernte			x	x	x
20	Ernte			x	x	x
21	Ernte			x	x	x
26,11	Z Erstlinge (Früchte)	(Haus)	x	x		
12f	Z Zehnter (3. Jahr)		x	x	x	x

Nicht alle Zentralisationsgesetze gehören also zu den Gesetzen über das Versorgungssystem. Umgekehrt gibt es 5 Versorgungsgesetze, die nichts mit dem Zentralheiligtum und dortigen Opfern zu tun haben.

Da ist das Sabbatgesetz. Der Sabbat wurde natürlich zu Hause gefeiert. Im übrigen aber kommt an ihm in engerer zeitlicher Folge, als sie die drei Jahresfeste herstellen können, am Wohnort eine analoge Realität wie bei den Wallfahrtsfesten selbst zustande: das in Aufhebung aller sozialer Schranken gemeinsam feiernde Gottesvolk.

Dann sind da die drei Gesetze über die Ernte in Kap. 24. Von der Natur der Sache her spielen auch sie am Wohnort.

Am interessantesten ist das Gesetz von 14,28f. Es behandelt den Zehnten, der in jedem dritten Jahr nicht ans Zentralheiligtum gebracht werden darf, sondern in den Ortschaften für die zu versorgenden Gruppen abgeliefert werden muß. Ich hatte oben schon erwähnt, daß Weinfeld dieses Gesetz, das vielleicht noch am ehesten seine Säkularisierungsthese hätte stützen können, offenbar übersehen hat. Es kann seine These allerdings letztlich doch nicht stützen. Denn die anderen Gesetze über das Versorgungssystem zeigen, daß die »Versorgung« dieser Gruppen, also der Levi-

ten, Fremden, Waisen und Witwen<sup>58</sup>, keineswegs nur in der adäquaten Beschaffung ihres materiellen Lebensunterhalts bestand, sondern vor allem auch in ihrer vollen und gleichberechtigten Teilnahme an der Freude Israels.

Wenn sich das Zentrum der Jahwenähe auf das Opfermahl und seine Freude verlagert, und wenn andererseits diese Vollzüge an die zum Zentralheiligtum gezogenen, aus ihrem Grundbesitz lebenden und gesegneten Familien gebunden sind, dann will das Deuteronomium, daß im Augenblick des Festes die anderen, nicht mit und aus eigenem Grundbesitz gesegneten Gruppen Israels voll in diese Freude integriert sind. Deshalb die Überschneidung der Zentralisationsgesetze und der Versorgungsgesetze – wobei die Teilnehmer durchaus nach den jeweiligen Umständen differenziert bestimmt werden.

Worauf es in diesem Zusammenhang allein ankommt, ist: Das deuteronomische Israel wird als eine Gesellschaft definiert, in der es keine Armen gibt (15,4) und alle letztlich gleichberechtigt sind<sup>59</sup>. Und das drückt sich vor allem dann aus, wenn sich die Höhepunkte des Lebens Israels ereignen: bei den Opfermahlen an Israels Festen. In jeder der fröhlichen Mahlgemeinschaften im Zentralheiligtum ist Israel gewissermaßen in seinem Wesen dargestellt. Alle Glieder Israels sind beisammen, ohne daß es einen sozialen Unterschied gäbe. Alle sind voller Freude. Genau in diesem Augenblick sind sie »vor Jahwe, deinem Gott«. Nirgendwann und nirgendwo kann Israel dichter es selbst sein.

Dazu ist es berufen. Wenn es hier versagt, kommt der Fluch. In 28,47f wird die Abfolge der Feste »essen – fröhlich sein (שמח – אכל)« nochmals um ein Glied gesteigert: Weil du dieses Ideal des festlichen Israel nicht verwirklicht hast, weil du nämlich »Jahwe, deinem Gott, nicht gedient hast (לא עבדת) – in Fröhlichkeit und hochgestimmtem Geist (בשמחה ובכשר לבב), aus der Fülle von allem (מרב כל) –, deshalb wirst du deinen Feinden dienen, die Jahwe immer wieder<sup>60</sup> gegen dich ausschickt – in

<sup>58</sup> Dazu unter gewisser Rücksicht noch der Sklaven.

<sup>59</sup> Vgl. die Bruder-Terminologie. Dazu L. PERLITT, »Ein einzig Volk von Brüdern«. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: *Kirche* (FS G. BORNKAMM; hg. v. D. LÜHRMANN und G. STRECKER; Tübingen 1980) 27-52.

<sup>60</sup> Das singularische enklitische Personalpronomen in שלוחי muß nach dem pluralischen יבין distributiv verstanden werden, und das löst man dann am besten in der Zeitdimension, also iterativ, auf.

Hunger und Durst und Nacktheit und Mangel an allem (ובחסר כל).« In einer zweifellos mit diesem Vers zusammenhängenden Bemerkung in 1 Kön 8,66 wird ein Augenblick in der Geschichte Israels markiert, wo dieses Wunder Wirklichkeit geworden war. Nach der zweimal sieben Tage dauernden, von riesigen Festmählern durchzogenen Tempeleinweihung kehrten die Israeliten nach Hause zurück: »fröhlich und hochgestimmten Geistes (שמחיה ורובי לב) wegen all des Glücks (על כל-חטובה), das Jahwe an David, seinem Diener (עבדו), und Israel, seinem Volk, gewirkt hatte.«

Diese Wirklichkeit ist für das Deuteronomium das eigentliche Sacrum. Vom bisherigen, gewissermaßen archaisch-kultischen Verständnis des Sacrum her gesehen mag das, was das Deuteronomium entwickelt, wie eine Auflösung des Sakralen erscheinen. Für das Deuteronomium selbst ist es die Überführung der gesamten Welt-Wirklichkeit der Gesellschaft »Israel« ins Sakrale hinein.

##### 5. *Israel gegenüber den Völkern als das neue Sacrum*

Der Umdeutungsvorgang spiegelt sich in der deuteronomischen Theologie darin, daß Israel selbst, und zwar ganz Israel, als »heilig« bezeichnet wird. Nicht mehr die Priester sind heilig, das ganze Volk ist es.

Die Aussagen sind bekannt. Sie umrahmen das Gesetz. In 7,6 und in 26,19 wird Israel als »Jahwe, deinem Gott heiliges Volk« bezeichnet<sup>61</sup>. Nun heißt »Heiligkeit« immer Ausgrenzung eines Teilbereichs aus einem größeren Bereich, der dadurch zum »Profanen« wird. Dies ist auch hier so gemeint. Israel als ganzes ist »heilig« in Abhebung von den Völkern der Erde. Deshalb folgt in 7,6 die Parallelaussage über das heilige Volk Israel als עם סגלה מכל העמים אשר על-פני האדמה. In 26,18f ist diese Ergänzungformulierung aufgespalten in zwei Aussagen: להרחיק לו לעם סגלה und לתת עליהן על כל-הגוים אשר עשה. In den beiden Texten wird also ein Gesamtsystem von Heilig-Profan entworfen, das sich über alle Völker auf der Erde erstreckt und innerhalb dessen das im Fest zu seiner vollen Wirklichkeit kommende Israel das Sacrum konstituiert.

<sup>61</sup> 28,9 macht diese nach den beiden anderen Stellen von Jahwe ohne jede Vorleistung gesetzte und feierlich beschworene Wirklichkeit unter der Rücksicht der Dauer zugleich noch einmal zur Segenszusage, die unter der Bedingung des Gehorsams steht. Das widerspricht sich im deuteronomischen Denken nicht.

Nun ist wichtig, daß diese Doppelaussage über Israel als »Jahwe heiliges Volk« innerhalb der gesamten Völkerwelt bald nach Dtn 12 und kompositorisch fest mit Dtn 12 verbunden<sup>62</sup> auch noch einmal auf der Ebene kleinerer Einheiten einen Abschnitt des Gesetzes rahmt: 14,1-21, die Bestimmungen über Trauer-, Speise- und Speisezubereitungs-differenzen. In 14,2 steht die volle Doppelaussage aus 7,6, in 14,21 kehrt rahmend das erste Glied wieder (»Jahwe heiliges Volk«). Durch die Bestimmungen von 14,1-21 wird das Sacrum, das durch die Opfergesetzgebung von Dtn 12 gewissermaßen in Knotenpunkten der Zeit und an einem einzigen Ort zusammengezogen war, nun doch in einer mit dem Essen am Heiligtum durchaus zusammenhängenden Dimension auf die gesamte Zeit und auf das ganze Land ausgedehnt. Der Ansatz dazu war schon in 12,13-28 gegeben: in der Unterscheidung der Schlachtung am Heiligtum und der ebenso erlaubten Schlachtung in den Ortschaften. Im Blick auf diese werden besondere Bestimmungen für die Behandlung des Blutes gegeben. Dabei fällt zweimal das Wort »unrein« (מטמא: 12,15.22). Es ist dann in 14,1-21 Leitwort (14,7.8.10.19). Für das Deuteronomium ist es in diesem Zusammenhang typisch, daß es das Thema der Reinheit für das Gesamtvolk ausführt, dagegen keine besonderen Reinheitsvorschriften für die Priester entfaltet<sup>63</sup>. Die »Reinheit« ist Darstellung der »Heiligkeit«, und diese zieht nicht eine Grenzmauer innerhalb Israels, sondern scheidet zwischen Israel und dem Rest der Völker.

Man spricht im Blick auf die Opfergesetzgebung von Dtn 12 oft von der Einführung der »Profanschlachtung«. Dies ist aus der Sicht der vorderonomischen Auffassung des Sakralen formuliert. Im Sinne des Deuteronomiums wird nichts ins Profane entlassen<sup>64</sup>. Der Schwerpunkt

<sup>62</sup> G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145; Stuttgart 1991) 34: »Wie die drei Gesetze 13,2-19 so hängen auch die drei Gesetze 14,1-21 an 12,29-31, dem Verbot von Riten, mit denen die Völker Kanaans ihre Götter verehren. 13,2-19 hat zunächst das Motiv ›Götter der Völker‹ aufgenommen und von der ausschließlichen Bindung Israels an seinen Gott gehandelt. 14,1-21 greift das Motiv ›Riten anderer Völker‹ auf und behandelt Israels Ablehnung der rituellen Muster der Völker und der in ihnen steckenden Symbolik.« BRAULIK zeigt dann im einzelnen die Stichwortbeziehungen auf.

<sup>63</sup> In 24,8 wird deutlich, daß es mit einem Fachwissen der levitischen Priester bezüglich Rein und Unrein rechnet. Es verweist sogar darauf. Aber auch hier geht es um Rein und Unrein bezüglich aller, nicht bezüglich einer noch einmal in Israel gegenüber dem Rest Israels als speziell sakral zu betrachtenden priesterlichen Gruppe.

<sup>64</sup> J. MILGROM, »Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deute-

des Sakralen ist nur verlagert. Es konzentriert sich im festlich sich selbst als Jahwevolk vollziehenden Israel. Doch das bedeutet zugleich eher noch eine Ausweitung des Bereichs des Sakralen. Irgendwie gibt es in Israel nun nichts mehr, was nicht heilig wäre.

Das läßt sich von sprachlichen Hinweisen her entfalten. Ich möchte diese Entfaltungsmöglichkeiten zumindest andeuten. Das Vokabular des Sakralen ist im Deuteronomium auch noch durch andere Lexeme als  $\text{קדש}$  repräsentiert. Untersucht man ihr Vorkommen, dann zeigt sich: Einerseits haftet Israels Gesamtheitlichkeit auch an Israels ganzem »Land«<sup>65</sup>, andererseits kann sich die Sakralität Israels auch noch an anderen Stellen als beim Fest im Zentralheiligtum verdichten, nämlich in der »Jahweversammlung« und im »Heerlager«.

Das Land, das Jahwe Israel wegen seines Schwurs an die Patriarchen gibt, wird an keiner Stelle des Deuteronomiums direkt als »heilig« bezeichnet. Es kann auch schon deshalb nicht ohne weiteres »heilig« genannt werden, weil ja der Himmel allein der Ort von Gottes Heiligkeit ist (Dtn 26, 15). Seine Heiligkeit berührt die Erde gewissermaßen nur in seinem heiligen Volk. Insofern sollte man vorsichtig damit sein, für das Deuteronomium von einem »heiligen Land« zu sprechen. Andererseits hängt der deuteronomische Nimbus des Israel geschenkten »Landes« sicher mit der Heiligkeit ganz Israels zusammen<sup>66</sup>.

---

ronomy«, *HUCA* 47 (1976) 1-17, hat gezeigt, wie schwierig diese Annahme schon vom verwendeten Lexem  $\text{קדש}$  her wäre. Die Belege in Dtn 12,15.21 wären die einzigen Fälle, in denen  $\text{קדש}$  nicht »a cultic term« wäre (2). Milgrom bietet eine ingenieuse Lösung des Problems an: Deuteronomisches  $\text{קדש}$  entspreche dem  $\text{קדש}$  der priesterlichen Sprache, weil dort  $\text{קדש}$  auf die Darbringung des  $\text{קדש}$ -Opfers eingegrenzt sei. Von  $\text{קדש}$  her sei aber klar, was  $\text{קדש}$  in Dtn 12,15.21 meine. Es schreibe Tötung des Tieres durch »Schächten« vor. Das wäre aber durchaus noch eine Einschränkung mit sakralisierendem Charakter. MILGROMS Lösung deckt sich mit der jüdischen Auslegungstradition. Ich muß auf die Frage hier nicht weiter eingehen.

<sup>65</sup> Hierzu vgl. schon E. OTTO, »Soziale Verantwortung und Reinheit des Landes. Zur Redaktion der kasuistischen Rechtssätze in Deuteronomium 19–25,« in: *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift Siegfried Hermann* (Hg. v. R. LIWAK und S. WAGNER; Stuttgart 1991) 290-306. Er handelt vor allem vom Zusammenhang zwischen der Heiligkeit des Landes und dem deuteronomischen Strafrecht. Darauf gehe ich in meinem Zusammenhang nicht ein.

<sup>66</sup> Man wird die priesterschriftliche gegenseitige Zuordnung der Begriffspaare »heilig – profan« und »rein – unrein« nicht ins Deuteronomium übertragen dürfen. Die deuteronomische Ausdehnung des Sacrum über Tempel und Priesterschaft hinaus bringt

Dies zeigt schon das für die Heiligkeitsaussage zentrale Kapitel 7. Es wird eingeleitet: »Wenn Jahwe, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen« (7,1). Es hat also das Land im Auge. Die Heiligkeitsaussage begründet dann die Anordnung, im Land alle heidnischen Altäre, Steinmale, Kultpfähle und Götterbilder zu vernichten (7,5). Dieses Thema wird zum Abschluß des Kapitels nochmals radikalisiert aufgeführt. Radikalisiert wird der Begriff der יְהוָה אֱלֹהֶיךָ eingeführt (7,25f). Das ist, wie sich hier klar zeigt, im Deuteronomium ein negativer Sakral-Begriff<sup>67</sup>. Es meint mehr als Unziemlichkeit, Durchbrechung der Etikette, Ekelerregendes. Das Gebot zur Reinigung des Landes von falschen Kultstätten aus 7,5 kehrt wieder in 12,2f<sup>68</sup> und löst dort die Gesetze über die Opferzentralisation aus. Sie steht also in einem engen Sinnzusammenhang mit einem von jedem heidnischen Kult gereinigten Land.

Im »Land« wird auch das Gesetz über Mord durch Unbekannt wichtig (21,1-9, vgl. den Anfang in 21,1). Wie schon erwähnt, kommt das Wort כָּפַר »entsühnen« im ganzen deuteronomischen Gesetz allein in 21,8 vor. Sein Gebrauch zeigt an, daß es um Sakralität geht. Zugleich schlägt in diesem Gesetz, das die Entsühnung ohne »Opfer« im eigentlichen Sinn vollzieht, die neue, deuteronomische Konzeption der Heiligkeit durch.

Im Gesetz über die Bestattung Hingerichteter am Tag der Hinrichtung selbst (21,22f) geht es wieder um die Reinheit des Lands (21,23 וְלֹא חָטְמָה אֶת-הָאָדָמָה אֲשֶׁר יָהָרָה אֱלֹהֶיךָ חָן לְךָ נָחֵלָה).

---

notwendig Verschiebungen mit sich. Doch ist nicht ganz deutlich, ob das Deuteronomium ein völlig neues System ausgearbeitet hat. Hier fehlen genaue Untersuchungen. Ich gehe im folgenden davon aus, daß das Deuteronomium bewußt nur dem Heiligen eine neue Referenz gegeben hat, die Kategorien von »Rein« und »Unrein« dagegen unverändert voraussetzt. Es hat keine Schwierigkeit, sie bei sich bietender Gelegenheit zu verwenden. Es macht sie aber nicht zu tragenden Bauelementen seiner Weltstruktur. Immerhin: Wo sie auftreten, signalisieren sie die Nähe der Spannung von »heilig« und »profan«.

<sup>67</sup> Daran partizipiert auch das in 7,26 emphatisch eingeführte Verbum חָטְמָה.

<sup>68</sup> 12,2f selbst folgt unmittelbar auf die Festlegung des Geltungsbereichs der nun folgenden Gesetze, und das ist das den Vätern verheißene Land. Vgl. N. LOHFINK, »Die *hūqqlm amīspāḏm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1,« *Biblica* 70 (1989) 1-30; DERS., »Zum rabbinischen Verständnis von Dtn 12,1,« in: *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz Reinelt* (Hg. v. J. ZMUEWSKI; Stuttgart 1990) 157-162.

Instruktiv ist in dem Verbot der Wiederheirat einer durch Initiative des Mannes entlassenen Frau durch den gleichen Mann zunächst einmal die Einordnung einer solchen Handlungsweise als *חֲרֻעַבָה לִפְנֵי יְהוָה* (24,4). Noch eigentümlicher aber ist der hergestellte Begründungszusammenhang: »... sodaß sie ihm zur Gattin würde, nachdem sie für ihn zur *טַמְאָה* geworden war – denn das wäre *חֲרֻעַבָה לִפְנֵי יְהוָה*, und du sollst doch nicht in Sünden Zustand bringen (*וְלֹא תַטְמִיא*) das Land, das Jahwe, dein Gott, dir als Erbesitz zu geben im Begriffe ist« (24,4). Hier ist durch Ehescheidung eine Rein-Unrein-Grenzscheide zwischen zwei Menschen entstanden – doch wenn sie durchbrochen wird, wird die Sakralität des ganzen Landes affiziert.

Auch das Gesetz über falsches Maß und Gewicht (25,13-16) stellt »Land« und *חֲרֻעַבָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* zusammen – hier so, daß der Segen über das rechte Verhalten sich auf das lange Leben in dem von Gott gegebenen Land bezieht (25,15), während die, welche sich falsch verhalten, als *חֲרֻעַבָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* gelten (25,16).

In 26,15, dem letzten Satz der eigentlichen Gesetzessammlung, blickt Jahwe vom Himmel, dem eigentlichen Wohnort der Heiligkeit (*מִשָּׁמַיִן קִדְשׁ*) herab nicht nur auf das Volk Israel, sondern zugleich auf die *אֲדֹמָה אֲשֶׁר נָחַחָה לָנוּ כְּאִשֶׁר נִשְׁבַּעַת לְאַבְרָהָם*. Dem schließt sich unmittelbar jenes feierliche Bundesschlußprotokoll an, in dem sich die am breitesten entfaltete Aussage über Israel als »Jahwes heiliges Volk« findet (26,16-19). Das Land als der Lebensraum dieses heiligen Volkes muß, wenn auf diese Aussage hingeleitet wird, offensichtlich feierlich mitgenannt werden.

Neben den festlichen Mählern am Zentralheiligtum gibt es noch zwei andere »Orte«, an denen die Heiligkeit Israels sich gewissermaßen zusammenzieht. Der eine ist der *קֹהֵל יְהוָה*, von dessen Zulassungsbedingungen das Gesetz in 23,2-9 spricht. Worum es sich genau handelt, ist umstritten. Meist wird an die kultische Versammlung Israels oder abstrakter an die Summe der volkszugehörigen Israeliten gedacht. Doch ist der *קֹהֵל יְהוָה* nicht automatisch identisch mit dem *קֹהֵל יִשְׂרָאֵל*, der am Horeb den Dekalog vernahm und dem Mose sein Lied, wenn nicht alle seine im Deuteronomium gesammelten Reden vortrug (vgl. 31,30)<sup>69</sup>. Die Position

<sup>69</sup> Vgl. zuletzt N. LOHFINK, »Zur Fabel in Dtn 31–32,« in: *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (Hg. v. R. BARTELMUS u.a.;

des Gesetzes direkt vor dem Lagergesetz (23,10-15) spricht eher dafür, daß die »Jahweversammlung« mit dem Heerbann zusammenhängt<sup>70</sup>. Das »Heerlager« ist der weitere Ort, an dem sich die Heiligkeit Israels manifestiert. So handelt es sich vielleicht bei der heiligen »Jahweversammlung« und beim heiligen »Heerlager« um eine und dieselbe Sache. Auf jeden Fall begegnet im Gesetz von der »Jahweversammlung« das Verbum חָנַף (23,8), und im Gesetz über das »Heerlager« wird dieses, weil Jahwe selbst in ihm einhergeht, als קָדַשׁ bezeichnet (23,15).

Die damit gegebene Nähe des Sacrum zum Militärischen führt nun aber zu einem letzten Zusammenhang, der, will man der deuteronomischen Sicht des Opfers und des Heiligen gerecht werden, nicht übergangen werden darf.

#### 6. Die Heiligkeit Israels und der חָרַם

Das für die Heiligkeitsaussage des Deuteronomiums so wichtige Kapitel 7 ist auch vom Stichwort חָרַם »Vernichtungsweihe, der Vernichtung Geweihtes« gerahmt<sup>71</sup>. Im »Land«, in das Israel einziehen wird, befinden sich die »sieben Völker«. Ihre Namen werden aufgezählt (7,1). Jahwe gibt sie Israel preis, Israel kann sie militärisch schlagen. Ist das geschehen, dann darf Israel keine friedliche Regelung mit ihnen eingehen, sondern muß sie der Vernichtung weihen (7,2: הַחָרֵם חֲרִים אֹתָם).

Das Wort חָרַם hat im Deuteronomium nicht mehr die kultische Bedeutung älterer Zeiten, sondern ist eines der vielen Wörter für völlige Vernichtung geworden<sup>72</sup>. Aber zusammen mit diesen anderen Wörtern befindet es sich im Deuteronomium dennoch im Wortfeld des Sacrum, nun

OBO 126; Fribourg u. Göttingen 1993) 255-279, besonders Anhang II (275-278).

<sup>70</sup> Vgl. BRAULIK, *NEB* z.St.; DERS., *Gesetze* 88f.

<sup>71</sup> Die Wurzel steht im Deuteronomium an folgenden Stellen: 2,34; 3,6; 7,226; 13,16.18; 20,17.

<sup>72</sup> Im Gegensatz zum ursprünglichen Gebrauch, wo Kriegs-חָרַם Beuteverzicht und Weihe aller Sachgüter an die Gottheit bedeutete, meint es im Deuteronomium die Vernichtung der Menschen, während – von den Kultobjekten abgesehen – der Sachbesitz unversehrt durch die Eroberer übernommen werden sollte. Näheres bei N. LOHPINK, Art. חָרַם, in: *ThWAT* III 192-213, bes. 209-212. Dort auch schichtenmäßige Einordnung der einzelnen חָרַם-Belege.

auf dessen neuer Definitionsebene. Mag Israel sich von den anderen Völkern abheben wie Heilig von Profan – von diesen sieben Völkern, die dem heiligen Land zugeordnet sind, hebt es sich ab wie positiv Heiliges von negativ Heiligem. Um der Erhaltung des positiv Heiligen willen muß das negativ Heilige beseitigt werden. Der Zusammenhang wird in 7,3f höchst rationalisiert dargestellt – als Gefahr der Versuchung zur Abgötterei durch angeheiratete Verwandtschaft. Aber es ist dieser Zusammenhang. Am Ende des Kapitels stellt sich im Blick auf sakrales Beutegut ein Assoziationszusammenhang zwischen **הרם** und **הרועבה** her (7,26).

Die gleiche Assoziation und die gleiche Rationalisierung bestimmt auch in 20,17f das Kriegsgesetz (20,10-18). Hier ist zudem deutlich zwischen der Behandlung der Städte, die »nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören«, und der Behandlung »der Städte dieser Völker, die Jahwe, dein Gott, dir als Erbesitz gibt«, unterschieden (20,15f). Nur die Menschen des heiligen Landes<sup>73</sup> also trifft der **הרם**. Die anderen Völker sind profane Wirklichkeiten. In ihrem Bereich gibt es Kriegsführung, aber keinen **הרם**, und es sind sogar so ökologisch-humane Gesetze wie das über die Schonung des Baumbestands denkbar (20,19f).

An einer Stelle wird allerdings der Kreis **הרם**-Opfer über die sieben Völker hinaus erweitert: in dem Gesetz über den Abfall einer israelitischen Stadt zum Kult anderer Götter (13,13-19)<sup>74</sup>. In diesem Fall soll die Vernichtungsweihe an der Stadt vollzogen werden, und zwar nicht nur – wie bei den sieben Völkern – an den Menschen, sondern auch an allen Gegenständen, auch am Vieh (13,16-18). Der Rückfall einer Gemeinschaft in Israel in den Status der sieben Völker vor dem Kommen Israels

<sup>73</sup> Ich nehme an, daß der Relativsatz (»die Jahwe, dein Gott, dir als Erbesitz gibt«) analog zum sonstigen Gebrauch im Deuteronomium auf die Städte, nicht auf die Völker, zu beziehen ist.

<sup>74</sup> Zu den drei Gesetzen von Deuteronomium 13 vgl. vor allem P. E. DION, »Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel During the Late Monarchical Era,« in: *Law and Ideology in Monarchic Israel* (Hg. v. B. HALPERN u. D. W. HOBSON; JSOT.S 124; Sheffield 1991) 147-216. Da die Gesetze aufeinander abgestimmt sind, gilt sicher auch in diesem Gesetz das, was im zweiten Gesetz etwas breiter entfaltet ist: daß es sich um Götter handelt »aus den Göttern der Völker, die um euch herum wohnen, in der Nähe oder weiter entfernt, zwischen dem einen Ende der Erde und dem anderen Ende der Erde«. Hier ist also keine Beziehung zu den sieben Völkern Kanaans hergestellt. Eine viel spätere Situation wird anvisiert, lange nach deren Vernichtung.

ist also gewissermaßen noch mehr von negativer Sakralität geladen als damals die sieben Völker und muß noch härter angegangen werden.

Das Kapitel 13 scheint im ganzen eigentlich eine abmildernde Reform des חרם-Gesetzes aus dem Bundesbuch darzustellen. Denn nach Ex 22,19 ist jedes Opfer zu Ehren einer anderen Gottheit mit der חרם-Strafe zu ahnden<sup>75</sup>. Hier fällt dieses Stichwort nur noch im dritten Gesetz, bei der Apostasie einer ganzen Stadt.

Der genaue Sachverhalt ist jedoch komplizierter. Einerseits scheint in der deuteronomischen Sprache חרם mit anderen Wörtern für »töten, vernichten« fast austauschbar zu sein. Insofern sind eigentlich, obwohl hier das Verbum חרם fehlt, die beiden Gesetze von 13,2-6 und 13,7-13, in denen im Zusammenhang mit Apostasie Todesstrafe über einzelne Israeliten verhängt wird, auch schon mit der Vernichtung der sieben Völker zu verbinden. Auch bei ihnen soll etwas geschehen, was über diese Völker verhängt war.

Andererseits wissen wir nicht genau, wodurch die חרם-Strafe des Bundesbuches sich von der gewöhnlichen Todesstrafe unterschied. Vermutlich wurde nicht nur die schuldige Person, sondern ihre ganze Familie mitsamt der Habe der Vernichtung geweiht. Das wäre genau das, was nach Dtn 13,16-18 mit der abgefallenen Stadt geschehen soll. In diesem Sinne wäre die Strafe des Bundesbuches tatsächlich auf diesen Sonderfall eingeschränkt worden. Deshalb würde nur hier das Wort חרם benutzt, und zwar im alten Sinn.

Auf der Ebene der Formulierung bleibt es aber aufschlußreich, daß das Wort תועבה, das Stichwort aus dem Wortfeld des Sakralen, nur in 13,15 und nicht in den beiden vorangehenden Gesetzen steht. Das läßt wieder vermuten, daß erst da, wo es sich um eine Stadt handelt, die Realität des »heiligen Landes« gefährdet ist, und deshalb da erst die Verbindungslinien zu Dtn 7 deutlicher und strenger werden.

Ganz überraschend ist es aber, daß das Niederbrennen der Stadt in diesem Gesetz als *לירוח אלֹהֵי כְלִיל* bezeichnet wird (13,17). *כליל* ist ein Opferbegriff, vgl. im Deuteronomium selbst den Gebrauch des Wortes im Segen über Levi (33,10). Wie ich weiter vorn schon sagte, wird das Wort in 13,17 wohl metaphorisch gebraucht. Insofern müssen wir nicht das Niederbrennen abgefallener Städte in das im Deuteronomium entwickelte Opfersystem einordnen. Doch auf anderer Ebene kann auch die Verwendung einer bestimmten Metapher noch einmal sprechend sein.

Das ist wichtig für das Folgende, das nun stärker an René Girard anknüpft. Ich möchte, von ihm ausgehend, eine Hypothese vorlegen.

## 7. *Erinnertes Sündenbockgeschehen anstelle von Opferritual*

Die letzten Abschnitte haben, ganz unabhängig von der Frage nach Opferzentralisation und Profanschächtung, im Deuteronomium wohl ein

<sup>75</sup> Zur Textkritik vgl. LOHFINK, Art. חרם 193f.

solches Maß an Denken in den Kategorien des Sacrum bloßgelegt, daß allein von daher schon die These einer im Deuteronomium geschehenden »Säkularisierung« fraglich wird. Das Sacrum wird nicht entfernt oder begrenzt. Es tritt nur in einer neuen Sinnkonstellation auf. Es breitet sich dabei aus über ganz Israel.

Wenn man Weinfelds Säkularisierungsthese in diesem Sinne versteht, ist sie natürlich richtig. Vielleicht hat er sie nur so gemeint. Es wird durchaus etwas umgebaut. Doch auch dem Neuen gebührt die Qualität des »Heiligen«.

Heiligkeit bedeutet Gottesnähe. Gottesnähe vollzieht sich für das Deuteronomium sichtbar. Die Abgrenzung zu den Bereichen, die nicht heilig sind, ist benennbar. Die vollste Sichtbarkeit erreicht Israels Heiligkeit in seinen Festen. Aber diese Feste sind selbst nicht vom wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben abgetrennte Handlungsabläufe, sondern die Höhepunkte und symbolischen Konzentrationen dieses Lebens. So kann Israel nur heilig sein, wenn es in all seinen normalen Lebensvollzügen dem entspricht. Der Umbau, der stattgefunden hat, dient nicht dazu, immer mehr menschliche Lebensbereiche aus der Nähe Gottes zu entlassen, sondern umgekehrt, alle Lebensbereiche Israels in diese Nähe Gottes hineinzuholen.

Das Deuteronomium drückt das Neue begrifflich so aus, daß es Israel selbst als »heiliges Volk« bezeichnet, dem als Profanes die Vielheit der Völker gegenübersteht. Greifbar wird die Heiligkeit des ganzen Lebens Israels an der sakralen Qualität des ihm von seinem Gott geschenkten Landes. Diese wird hergestellt durch die Befreiung des Landes von den Völkern, die es früher bewohnten – sofort bei der Landerobung, und in späteren Epochen durch die Beseitigung von israelitischen Städten, die zu anderen Göttern abfallen. Hier wird im neuen deuteronomischen System der Heiligkeit etwas wie negative Sakralität ansichtig.

Zweifellos hat die deuteronomische Theorie, daß Israel auf Geheiß Gottes alle Völker des Landes vernichten mußte, nicht nur derartige sakralsystematische Funktionen. Sie hatte vor allem einen pragmatischen Sinn. Der unglaublich eindrucksvollen selbstströmenden Terrorpropaganda Assurs gegenüber sollte, wohl unter Joschija, ein Selbstbewußtsein aufgebaut werden, das dem eigenen Gott und der eigenen Nation gleiche kriegerische Härte und Durchsetzungskraft zuschreiben konnte wie dem Gott Assur und den Assyern und die jüdische Bevölkerung damit von

der andrängenden Angst vor Assur befreite. Zugleich wurde alles sogar in die ferne Vergangenheit verlagert, so daß niemand auf den Gedanken kommen konnte, Israel dürfe auch jetzt noch derartige Vernichtungsaktionen gegen andere Völker vornehmen<sup>76</sup>.

Aber die Frage ist, ob die deuteronomische חרם-Theorie, vielleicht sogar den deuteronomischen Autoren selbst nicht ganz reflex bewußt, innerhalb des deuteronomischen Systems der Heiligkeit nicht noch eine andere, tiefergreifende Funktion hat. Ich komme damit abschließend wieder auf die Frage nach dem »Opfer« im strengen Sinn zurück.

Das Deuteronomium hat die Freude des Festmahls zum Zentrum des »Opfers« gemacht und das Schlachten der Tiere, wenngleich ihm ein sakraler Charakter blieb, durch die Einführung nicht mehr ans Opfer gebundener Schlachtung aus dem Zusammenhang des Opfers gelöst. Dadurch hat es das Opfer weit von dessen archaischer Urgestalt entfernt, wo sein eigentliches Zentrum die Tötung und Vernichtung von Tieren oder gar Menschen gewesen zu sein scheint<sup>77</sup>. Die Menschenopfer der Völker Kanaans sind im Deuteronomium feierlich zurückgewiesene חרבה (12,31; 18,10). Nichts mehr scheint in der deuteronomischen Opferkonzeption übrig zu sein von jener rituellen Neustiftung menschlicher Verträglichkeit durch periodische Vernichtung eines »Sündenbocks« im Sinne der Theorien von René Girard<sup>78</sup> – wobei das Wort »Sündenbock« in dieser Terminologie selbstverständlich nichts mehr mit dem Ritual von Leviticus 16 zu tun hat. Hier scheint Israel schon einen weiten Weg zu einem Sacrum ohne Gewalt zurückgelegt zu haben.

Doch die Verbindung der Heiligkeitstheorie mit dem Völker-חרם, ja die wenn auch nur metaphorische Bezeichnung des חרם für eine abgefallene Stadt als כליל, zeigt vielleicht zugleich, daß letztlich noch keine Lösung von der archaischen Sakralität vollzogen ist. Die Tötung der Tiere ist zwar aus dem Sündenbock-Zusammenhang herausgenommen. Im Fest

<sup>76</sup> Vgl. zuletzt N. LOHPINK, »Der ›heilige Krieg‹ und der ›Bann‹ in der Bibel,« *IKZC* 18 (1989) 104-112.

<sup>77</sup> Wie A. MARX, »Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament,« in: *Studien zu Opfer und Kult* (Hg. v. A. Schenker), 1-13, zeigt, steht das Deuteronomium damit im Alten Testament keineswegs allein. Auch das priesterschriftliche Opferritual ist, wieder auf eine andere Weise, weit von einer solchen archaischen Konzeption entfernt.

<sup>78</sup> Vgl. R. GIRARD, *Das Heilige*; DERS., *Der Sündenbock* (Zürich 1988).

selbst hat Tötung oder Vernichtung keine Funktion mehr. Tötung und Vernichtung haben sich gewissermaßen auf einen einmaligen Stiftungsakt in der die Heiligkeit des Landes begründenden Landeroberungszeit zurückgezogen. Da handelt es sich aber um massive Vernichtung von Menschen. Die mordende Gewalt wiederholt sich nicht mehr im Ritus. Doch sie bleibt in der diesen Ritus mittragenden Erinnerung.

Es gibt im Deuteronomium so etwas wie ein typologisches Denken. Die wirklich angezielten Leser des Deuteronomiums waren Menschen im babylonischen Exil oder nachher. Sie konnten in den Ereignissen, die Israel in sein Land gebracht hatten, Urbilder der Ereignisse bei der Heimkehr nach dem Exil sehen. War in diesem Sinne die Vernichtung der sieben Völker vielleicht sogar mehr als eine reine Erinnerung? War sie vielleicht zugleich noch eine Handlungsanweisung? Ich bezweifle das. Denn da, wo Mose im Deuteronomium ausdrücklich auf die Ereignisse nach dem Exil zu sprechen kommt, spricht er niemals von einer gewaltsamen Wiedereroberung des Landes. In der entscheidenden Passage Dtn 30,1-20 spricht er im Zusammenhang der Rückkehr nur vom Handeln Gottes. Die einzige Ausnahme ist die Aussage, die Israeliten würden das Land wieder »in Besitz nehmen« (30,5). Diese Formulierung allein impliziert keine Wiederholung der Landeroberungskriege unter Mose und Josua. Die spätere jüdische Exegese hat das  $\text{קָרָם}$ -Gebot stets an die sieben namentlich genannten Völker gebunden. Da sie zur Zeit des Exils nicht mehr existierten und erst recht zur Zeit des Messias nicht mehr existieren werden, konnte und kann es auch in Zeiten nach der ersten Landnahme nicht wieder praktiziert werden, obwohl es zu den 613 stets geltenden Geboten der Tora gehört.

Die Erinnerung an den  $\text{קָרָם}$  der Frühzeit, die den Ritus auch später trägt, wird nach Dtn 31,10-13 am Laubhüttenfest jedes Sabbatjahres in einer feierlichen Gesetzesproklamation vor dem ganzen Volk neu belebt. Für den Fall der Apostasie einer Stadt ist die  $\text{קָרָם}$ -Gewalt sogar von neuem vorgesehen – zwar nicht als Ritus, wohl aber als historisch zu vollziehender Rechtsakt.

Haben wir hier also wirklich schon eine völlige Eliminierung des archaischen Sündenbockgefüges? Eher handelt es sich nur um eine Verlagerung der gleichen Denk- und Handlungsstruktur. Das Ritual ist davon befreit, doch sie lebt weiter in der erzählten und erinnerten Urzeit. Zumindest auf der Vorstellungsebene ist die archaische Konzeption des Sakralen also versteckt noch da. Macht diese Verlagerung es vielleicht nötig und möglich zugleich, daß die Gewalt für die Urzeit so brutal offen zur Sprache gebracht wird? Im Sinne der Theorie Girards bleibt das

Deuteronomium auf jeden Fall noch ein »Mischtext«, wie es Raymund Schwager immer wieder für das ganze Alte Testament formuliert hat<sup>79</sup>.

Daß das mimetische Denken, aus dem das Sündenbockgeschehen nach Girard entspringt, in der Tat im Deuteronomium eine beherrschende Rolle spielt, soll, die vorgelegte Hypothese gewissermaßen bestätigend, nun am Ende noch kurz ausgeführt werden.

### 8. Die Bedeutung der Mimesis im Deuteronomium

Wie ich schon sagte, wird der Völker-כּרִם am Anfang des 7. Kapitels ganz rationalistisch begründet: יסיר אֶת־בְּנֵי מֵאֲחֵרֵי וְעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים (7,4). Die eingehateten Menschen aus den sieben Völkern könnten Israel zum Dienst anderer Götter verführen. Man könnte sich die gemeinte Verführung als Überredung vorstellen<sup>80</sup>. Aber diese Vorstellung läuft nur am Rande mit. Die leitende Vorstellung ist eine andere. In der Umrahmung der Gesetze über die Opferzentralisation in Deuteronomium 12 begegnen wir eindeutig dem Gedanken der Mimesis.

Am Anfang von Kapitel 12 wird die Forderung der Zerstörung der Kultstätten der sieben Völker aus Kapitel 7 wiederholt (12,2f). Dann wird folgendermaßen zur Forderung des einen Kultortes für Jahwe übergeleitet:

לֹא־תַעֲשֶׂה כֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיכֶם (12,4).

Die Verbalphrase עֲשֶׂה כֵן / עֲשֶׂה כֵן meint in solchen Zusammenhängen, wie die späteren Belege zeigen werden: imitieren. Da zahlreiche Kultstätten zerstört werden sollen, dann aber ein Gesetz über eine einzige Kultstätte Jahwes folgt, ist der Text nicht ganz konsistent. Ferner wird vorher nicht nur von der Vielzahl der Kultorte bei den sieben Völkern gesprochen, sondern auch von deren Einrichtungen. Nachher, in Vers 8, konzidiert der Text sogar noch, daß es zunächst, bis zu Salomos Tempel-

<sup>79</sup> Für seine Deutung des Alten Testaments im Sinne von R. GIRARD vgl. vor allem R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978). GIRARDs beeindruckendste Analyse eines alttestamentlichen Textes findet sich in R. GIRARD, *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt* (Zürich 1990).

<sup>80</sup> Vgl. für Verführung innerhalb Israels die drei Kasus in Deuteronomium 13 mit ihren Zitaten der überredenden Worte der Verführer.

bau nämlich, auch in Israel viele Kultstätten geben dürfe. Das erhöht die Inkonsistenz. Man kann das diachron durch die Textgeschichte erklären. Aber das erklärt nicht alles, da literarische Erweiterungen inhaltlich durchaus konsistent eingefügt sein könnten. Es muß ein Interesse daran bestanden haben, direkt vor dem wichtigsten aller deuteronomischen Gesetze den Gedanken der Mimesis zur Sprache zu bringen – sonst wäre die jüngere Schicht am Kapitelanfang besser eingepaßt worden. Voll verständlich wird die Warnung vor der Mimesis erst im hinteren Teil des Rahmens, am Ende von Kapitel 12. Hier kehrt sie wieder, und hier wird die Perspektive ausgeweitet. Es geht nicht mehr um den einen Kultort, sondern um den ganzen Kult in allen seinen Aspekten:

Frag nicht nach ihren Göttern! Sag nicht: »Wie dienen diese Völker ihren Göttern? Auch ich will es so machen!« Du sollst es so nicht machen für Jahwe, deinen Gott (לֹא-חַמְשֶׁה כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ). Denn sie haben für ihre Götter den ganzen Greuel ausgeführt, den Jahwe, dein Gott, haßt (כִּלְ-חַמְבֵּב יְרַח אֱשֶׁר שָׂא). Sie haben sogar ihre Söhne und Töchter für ihre Götter im Feuer verbrannt. (12,30f)

Diese Mimesis wird als eine »Falle« bezeichnet, in die Israel geraten könnte (12,30 אִם-פָּרַחְתָּ חֶמְשָׁה אַחֲרֵיהֶם).

Das Thema der Mimesis kommt wieder am Anfang des Prophetengesetzes (18,9-22), wo das Prophetentum Israels von der Mantik nicht etwa aller anderen Völker, sondern der sieben Völker abgehoben wird. Wir beobachten eine Wiederaufnahme des Fadens vom Ende von Deuteronomium 12. In der historisierenden Gebotseinleitung von 18,9 wird eine Formulierung der historisierenden Gebotseinleitung von 12,29 aufgegriffen<sup>62</sup>. In der dann folgenden Generalklausel wird von den »Greueln die-

<sup>61</sup> Vgl. 7,16 בְּדִקְשׁ.

<sup>62</sup> Die historisierende Gebotseinleitung in 18,9 ist fast identisch mit der von 17,14, die das Königsgesetz einleitet. Es bestehen sicher auch Strukturzusammenhänge (vgl. BRAULIK, *Gesetze*, 754-56). Doch ist auch der kleine Unterschied der Formulierung beachtenswert. Das Königsgesetz hat einen Verbalsatz mit *yiqṭōl*, greift also, von Mose aus gesehen, in echte Zukunft aus (Saul, vgl. 1 Sam 8,5.20), während das Prophetengesetz einen partizipialen Nominalsatz hat, also an die unmittelbar bevorstehende Zukunft nach der Landeseroberung denken könnte. Entsprechend handelt 17,14 von der Nachahmung der Völker um Israel herum, während 18,9 offenbar von der Nachahmung der sieben Völker des Landes handelt. Das Partizip Singular von כָּרַא steht in einer historisierenden Gebotseinleitung innerhalb von Dtn 12-26 nur in 12,29 und 18,9. Das Partizip Singular von כָּרַא steht in einer historisierenden Gebotseinleitung innerhalb von Dtn 12-26 nur in 12,29 und 18,9. In der ganzen Moserede

ser Völker« gesprochen, was nur als zusammenfassender Rückverweis auf die Formulierung von 12,31 verstanden werden kann<sup>63</sup>. Dann folgt als erstes Beispiel der gemeinten »Greuel dieser Völker« das Kinderopfer. Das überrascht hier im Zusammenhang von Zauberei und Mantik, ist aber umso deutlicher als Wiederaufnahme des einzigen Beispiels für die »Jahwegrueel« in 12,31 erkennbar<sup>64</sup>. Wichtig ist vor allem die Formulierung der Generalklausel in 18,9b:

Du sollst nicht lernen (לֹא-חִלְמֵךְ), gemäß den Greueln dieser Völker zu handeln (לַעֲשׂוֹת כֵּן).

Dies ist nun explizite mimetische Theorie. Nicht nur der abstrakte Verbalausdruck לַעֲשׂוֹת כֵּן ist da<sup>65</sup>, sondern dazu auch noch ein Verb, das auf einen Prozeß der mimetischen Aneignung verweist: »lernen« (לִמַּד). Es wird in 20,18 mit den Völkern als Subjekt im Piel wiederkehren: »lehren«. Aber dann ist durch 18,9 schon geklärt, daß es sich um ein »Leh-

5–26 finden sich Gebotseinleitungsbelege mit dem Partizip כֹּא vorher nur noch in 7,1 und 11,29 – beides Texte, die uns interessierende Textbereiche einleiten. Der Bezug auf das Ende von Kapitel 12 konnte also in der historisierenden Gebotseinleitung von 18,9 durchaus wahrgenommen werden.

<sup>63</sup> Im Zwischentext 13,1–18,8 kam das Wort חֲרֵבָה nie in Referenz auf die sieben Völker vor (Belege: 13,15; 14,3; 17,1.4). Die Wendung חֲרֵבָה חַיִּים חֲרֵבָה ist im Deuteronomium erstmalig, und nur in 20,18 wird sie implizit und zugleich verbal expliziert wiederkehren. Auch der Plural steht im Deuteronomium nur in 18,9 und 20,18. Hier in 18,9 kann sie nur als Zusammenfassung der ausführlichen und jahwebezogenen Formulierung in 12,31 gehört werden. Vor 12,31 war, auf die sieben Völker bezogen, nur von חֲרֵבָה יָחַד (7,25) oder einfach von חֲרֵבָה (7,26) die Rede gewesen. Die Normalformulierung im Deuteronomium ist חֲרֵבָה יָחַד. U. RÖTTERSWÖRDEN, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22* (BBB 65; Frankfurt 1987), 82, hat sicher recht, wenn er bei חֲרֵבָה חַיִּים mit »Ferdetizis« rechnet. Doch zeigen die genannten Sachverhalte, die er nicht beobachtet hat, daß der Bezugspunkt wesentlich weiter entfernt ist als 17,14 – woran er denkt und wo von den späteren Nachbarvölkern die Rede ist.

<sup>64</sup> Die Formulierung ist etwas knapper und hat ein anderes Verb. Das mag diachron bedingt sein, doch ist das nicht die einzige Erklärungsmöglichkeit. Es kann auch damit zusammenhängen, daß variiert und verkürzend angeknüpft werden sollte. Vgl. zum Zusammenhang noch N. LOHPINK, »Kerygmata«, 97.

<sup>65</sup> In 12,4.30.31 stand die äquivalente Formulierung לַעֲשׂוֹת כֵּן. Sie muß eingesetzt werden, wenn die Objekte der Mimesis vorher schon benannt waren und nicht noch einmal von neuem benannt werden sollen.

ren« handelt, das einfach dadurch ausgeübt wird, daß man als mimetischer Rivale zur Verfügung steht<sup>86</sup>.

20,18 bildet den Schluß des zweiten der drei Kriegsgesetze von Deuteronomium 20. Es unterscheidet die Kriege Israels gegen Städte in der Ferne und die Kriege gegen Städte »dieser Völker hier« (20,15). Sie werden wie in 7,1 mit Namen aufgezählt<sup>87</sup>, und unter Rückverweis auf das schon vorhandene Jahwegebot<sup>88</sup> wird nochmals unterstrichen, daß sie durch den חרם voll auszulöschen sind (20,16f). Dies wird schließlich in einem durch למען eingeleiteten Finalsatz in 20,18 begründet in der Gefahr der kultischen Mimesis. Hier ist der Knoten zwischen Völkervernichtung und Mimesisverbot, der am Anfang von Deuteronomium 7 durchaus schon zu erkennen war, endgültig geknüpft.

Ich füge noch hinzu, daß wir es mit einer spezifischen, terminologisch markierten Theorie des Deuteronomiums zu tun haben<sup>89</sup>. Einige wenige deuteronomistische Summarien der Königsbücher lassen sie nachklingen<sup>90</sup>. Doch die Wendung עשה כ dient in diesem Textbereich eher dazu,

<sup>86</sup> Zum Wort im Deuteronomium vgl. G. BRAULIK, »Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von למד,« in: *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. G. BRAULIK u.a.; Freiburg 1993) 9-31, der jedoch nur den Gebrauch von למד für Lehren und Lernen der Tora untersucht. Das Wort ist unter der Rücksicht des Sakralen alles andere als neutral. Es ist kein Wort aus dem weisheitlichen Schulbetrieb und für eine in ihm typische Aktion, wie wir zunächst vermuten möchten. Das adäquate Subjekt dessen, was mit למד gemeint ist, scheint die Gottheit oder eine religiöse Institution zu sein.

<sup>87</sup> Hier ist es nur eine Sechserliste. Doch das ist wohl diachron zu erklären. Bei synchroner Sinnerfassung dürfte kein Unterschied der Referenz vorliegen, da die einzelnen Glieder dieser Völkerliste gar nicht mehr individuell ins Auge gefaßt werden.

<sup>88</sup> Vermutlich in Deuteronomium 7; vgl. die Diskussion bei D. E. SKWERES, *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnBib 79; Rom 1979) 43-47.

<sup>89</sup> In Genesis – Numeri findet sich die Formulierung im angegebenen Sinn nur an der meist als deuteronomistisch betrachteten Stelle Ex 23,4 im Schlußteil des Bundesbuches und in Lev 18,3 im Heiligkeitgesetz, wo man aber auch eine einmalige Anspielung auf eine Konzeption des Deuteronomiums annehmen könnte.

<sup>90</sup> 1 Kön 14,24; 21,26; 17,11; 21,2. Es ist mit Schichtzusammenhängen zum Deuteronomium zu rechnen, vgl. LOHFINK, »Kerygmata«, 96f. Aus der Reihe tanzt 2 Kön 17,15, wo es um Mimesis der Völker ringherum geht (hierzu vgl. noch Ez 11,12, unter Umständen auch Ez 5,7). In der Chronik ist aus diesen Notizen nur eine bewahrt worden (in 2 Chr 33,2).

mimetisches Verhalten einzelner Könige gegenüber ihren Vorgängern (positiv wie negativ) zu kennzeichnen<sup>91</sup>. Der Gesichtspunkt hat sich also, obwohl die mimetische Fragestellung bleibt, verschoben. Sonst gibt es im Alten Testament natürlich noch viele Aussagen über Mimesis, aber nicht mit einem so durchgeführten begrifflichen und textlichen System.

Interessant ist auch: Die analysierten Stellen des Deuteronomiums zielen nicht einfach auf die anderen Götter als Objekte des Kults ab. Sie sprechen von der Mimesis des kultischen Brauchtums. Das entspricht dem Girardschen Ansatz: Zunächst wird die Begierde der anderen imitiert, und dadurch kommt erst das Objekt der Begierde in den Blick<sup>92</sup>.

Ferner gibt es keine Aussagen über so etwas wie positive Mimesis guter Vorbilder<sup>93</sup>. Alles ist ein System von Verboten und Vermeidungsregeln. Wäre hier ein Zusammenhang damit zu sehen, daß Girard die vielen Verbote, die sich in archaischen Gesellschaften finden, als Hilfen für die Vermeidung der Gefahren der Mimesis betrachtet?<sup>94</sup>

Das Gegenbild der abzulehnenden Völkermimesis ist nicht der Mensch, welcher Gott oder ein menschliches Vorbild imitiert, sondern der dem Wort Gottes gehorsame Mensch. Das kann sogar unter Verwendung der gleichen Wendung עשה כ (gesagt werden, im Sinne von »handeln gemäß einem Gebot«<sup>95</sup>.

Die große Rolle, die die Mimesis im Deuteronomium nach allem spielt, dürfte daher bestätigen, daß es dort auch zumindest einen geheimen Ort des Sündenbockgeschehens gibt. Und der ist, wenn meine Hypo-

<sup>91</sup> 1 Kön 11,33.38; 15,11; 21,25; 22,54; 2 Kön 3,2; 8,18.27; 14,3; 15,3.9.34; 16,2; 17,2.41; 18,3; 21,3.20; 23,32.37; 24,9.19. Vgl. noch Ri 2,17.8.35.

<sup>92</sup> GIRARD, *Das Heilige*, 212.

<sup>93</sup> Die einzige denkbare Ausnahme, die ich sehe, findet sich im Königsgesetz. Da wird nämlich mit der Möglichkeit gerechnet, daß in Israel folgender Wunsch entsteht: »Ich will einen König über mich einsetzen, wie alle Völker um mich herum« (Dtn 17,14). Dann folgt allerdings nicht eine *Vorschrift*, das Königtum einzuführen, sondern eine *Konzession*. Dabei werden Bedingungen gesetzt, die die Ähnlichkeit zum Königtum der Nachbarn möglichst beseitigen. Insofern ist auch dieses Gesetz eher antimimetisch. In den Samuels- und Königsbüchern wird dann überdies das Königtum als die Einbruchsstelle für das Verderben dargestellt.

<sup>94</sup> R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978), 18-28; vgl. deutsch: *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses* (Freiburg 1983) 22-31.

<sup>95</sup> Vgl. Dtn 4,5; 5,32; 17,10; 20,15; 24,8; 26,14; 31,4f; 34,9.

these zutrifft, nicht mehr im Ritual selbst, sondern in der erinnerten Urzeit zu suchen.

### *Summe*

So sehr das Deuteronomium in seinem Weltentwurf und speziell in seiner Konzeption des Opfers und des Sacrum Altes abbaut und Neues bringt – es bleibt eine Frage, ob es uns erlaubt ist, das, was wir hier vorfinden, unter die Kategorie der »Säkularisierung« zu subsumieren. Auf versteckte Weise sind noch höchst archaische Sakralkonzeptionen erhalten, und selbst die neue Sicht des »Heiligen«, die entwickelt wird, weist keineswegs in jene Aushöhlung des Weltgehalts der Religion, den wir heute als »Säkularisierung« bezeichnen. Es ist eher ein Schritt auf neue Weltsakralisierung hin. Begreift man, was da vor sich geht, dann wünscht man vielleicht, daß dieser Schritt denkbar wäre, ohne daß es selbst auf der Ebene der kultischen Erinnerung noch die Notwendigkeit gäbe, sich eines **חַרַם** am Anfang der Geschichte Israels erinnern zu müssen.