

Norbert Lohfink

Kennt das Alte Testament einen Unterschied von »Gebot« und »Gesetz«?

Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs

I Im Buch Exodus verkündet der auf dem Sinai erschienene Gott »vom Himmel her« (Ex 20,22) dem ganzen Volk Israel (Ex 20,18f. 22), unter dem sich nach seiner Rückkehr vom Berg (Ex 19,25) auch Mose wieder befindet, den in Ex 20,2-17 zitierten *Dekalog*¹. Das Volk fürchtet sich und bittet, von Gottes Unmittelbarkeit befreit zu werden (Ex 20,19). Da geht Mose allein zur Wolke (Ex 20,21). Jetzt redet Gott nur noch zu ihm. Nachher vermittelt Mose das Gehörte, nämlich das »Bundebuch« (Ex 20,22-23,33), weiter (Ex 24,3). Auch alle späteren Gesetze in den Büchern Ex-Num werden so durch Mose vermittelt.

Nach 40 Jahren wird Israel in Dtn 5 wieder an die sinaitische Grundszene erinnert. Nur weniges klingt dabei anders. Mose stand bei der Dekalogverkündigung schon zwischen dem im Feuer redenden Gott und dem sich fürchtenden Volk, um das Wort weiterzurufen (Dtn 5,5). Dennoch sprach Gott zum Volk **קָנִים בְּקָנִים** »unmittelbar« (Dtn 5,4). Sie vernahmen die Stimme aus dem Feuer (Dtn 5,24). Daß es so *nur* beim Dekalog geschah, wird ausdrücklich betont (Dtn 5,22 **לֹא יִשְׁמָע**). Seinen gesamten weiteren Rechtswillen hat Gott auf dem Berg Mose allein mitgeteilt, während das Volk in den Zelten weilte (5,31). Mose gibt ihn jetzt, unmittelbar vor seinem Tod, dem Volk weiter (Dtn 6,1). Würde man es aus den vorangehenden Büchern nicht besser, man müßte meinen, Israel habe während der 40 Jahre nur vom Dekalog gelebt. Den Dekalog hatte Gott selbst auf dem Berg auf zwei Steintafeln geschrieben (Dtn 5,22). Die erst in Moab verkündete »Tora« schreibt Mose nach ihrer Proklamation auf einen **סֵפֶר**, worunter man wohl eine Schriftrolle verstehen muß (Dtn 31,9.14; vgl. 17,18f). Während die Dekalogtafeln vom Horeb in der Bundeslade deponiert sind (Dtn 10,5), wird die Tora-Rolle neben der Bundeslade aufbewahrt werden (Dtn 31,26 **מִצָּר**).

1 Die entstehungsgeschichtlich komplizierte Einleitung in 19,25; 20,1 ist im Sinne des Endtextes folgendermaßen zu lesen: »Mose stieg hinab zum Volk. Und (ein)er sprach zu ihnen, und zwar redete *Gott* alle diese Worte, er sprach: . . .« So unter Verweis auf den strukturanalogen Anfang des Buches Leviticus *F.-L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Fribourg/Göttingen 1982, 166.

Die in Dtn 4,10–14 von spätdeuteronomistischer Hand dieser Schilderung noch einmal nuancierend vorangestellte Kurzdarstellung der gleichen Urszenerie vergrößert die Differenz von Dekalog und restlichen Gesetzen. Sie sagt in V. 14 nicht mehr, Gott habe Mose auf dem Berg die weiteren Gesetze mitgeteilt, sondern nur noch, er habe in jenem Augenblick Mose befohlen, die Israeliten וְיִלְמְדוּם וְיִשְׁמְרוּם (ohne Artikel; Einheitsübersetzung: »Gesetze und Rechtsvorschriften«) zu »lehren« (לְמַד)².

Das Alte Testament hat den dem gesamten Israel gegebenen Gotteswillen im Pentateuch vereinigt. Wenn es die vorderen und hinteren Propheten anschließt, so teilt es doch im Pentateuch selbst mit, daß auch die Forderungen der Propheten nur diesen Gotteswillen vom Horeb weiterentfalteten: Dtn 18,15–18³. Wenn es schließlich weisheitliche Schriften mit vielerart Wegweisung in den Kanon hineinholte, dann erklärt es zugleich schon im Pentateuch selbst, daß genau הַחֵקִים הָאֵלֶּה (Einheitsübersetzung: »dieses ganze Gesetzeswerk«) die wahre »Weisheit und Bildung« Israels angesichts der Weltvölker sind: Dtn 4,6⁴. Die Weisheitsschriften stimmen dem zu und interpretieren sich selbst als Inkarnation und Spiegelung des im Pentateuch niedergelegten Gotteswillens, indem sie in ihren grundlegenden Reflexionen zunehmend die Frau Weisheit mit Israels Tora identifizieren. Das im Pentateuch entworfene Verhältnis zwischen dem Dekalog einerseits und allen anderen Formulierungen des Gotteswillens andererseits gilt infolgedessen im Sinngefüge des Kanons für das gesamte Alte Testament.

II Wenn das alles so ist, dann kann man die in den sinaitischen Schlüsselszenen des Pentateuch herausgearbeitete *Unterscheidung zwischen Dekalog und restlichen Formulierungen des Gotteswillens* gar nicht ernst genug nehmen. Zumindest, wenn man die Schrift als Kanon liest – und das sollte man, wenn man biblische Theologie treibt, ja tun. Mag es in der Vorgeschichte des Kanons nur die Theorie einer Gruppe und einer Periode in Israel gewesen sein, jetzt steht genau diese Theorie in strategischer Schlüsselposition, von der aus sie alles andere beherrscht.

Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Christenheit schon sehr bald die auf der Hand liegende Sonderposition des Dekalogs benutzte,

2 Genaueres zu dieser Nuance: N. Lohfink, Die huqqim ûmišpātîm im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, Bib. 70 (1989) 1–30, hier 13f.

3 Zum Prophetengesetz zuletzt U. Rütterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22 (BBB 65), Frankfurt a.M. 1987; vgl. meine Besprechung, die allerdings den Zeitansatz kritisiert: ThLZ 113 (1988) 425–430. Daß im alttestamentlichen Kanon die als die »vorderen« und »hinteren« Propheten bezeichneten Werke nach dem Erlöschen der Prophetie in der nachexilischen Zeit als Bücher in die Funktion der Propheten Israels eintreten sollen, zeigt die Rahmung dieses ganzen Komplexes durch Tora-Motive. Vgl. Jos 1,6–9; Mal 3,22.

4 Vgl. G. Braulik, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: Ders. (Hg.), Studien zum Pentateuch (FS W. Kornfeld), Wien 1977, 165–195, jetzt auch in: Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 53–93.

um für die notwendige Wegweisung an die Christen trotz Jesu Relativierung pharisäisch herausgestellter Observanzen und trotz paulinischer Gesetzestheologie auch auf das Alte Testament zurückgreifen zu können. Zumindest den Dekalog benutzte man offenbar ohne Bedenken weiter, während man die restlichen Gesetze, vor allem das Zeremonialgesetz, freizügig behandelte. Geschah das zu Recht?

Die Frage soll hier weder vom Neuen Testament noch von der daran anschließenden christlichen Auslegung und ihren inneren Prinzipien her diskutiert werden, sondern nur im Horizont des Alten Testaments selbst. Auch hier möchte ich mich, um nicht in uferlose Gewässer zu geraten, an einen einzigen, allerdings bedeutenden und sicher für viele repräsentativen Gewährsmann aus neuerer Zeit halten und mit ihm allein das Gespräch führen: *Claus Westermann*. Er hat die Frage in seiner »Theologie des Alten Testaments« mit dem ihm eigenen, durchaus auch systematischen Zugriff ausführlich behandelt, und zwar entschieden im Sinne der bleibenden Geltung des Dekalogs⁵.

III Allerdings geht Westermann nicht einfach von dem soeben nachgezeichneten Befund im Kanon des Alten Testaments aus. Er hebt vielmehr das Problem schon in einem frühen Kapitel (»Wort Gottes im Alten Testament«) von der narrativen auf die begriffliche Ebene. Sein begriffliches Gegensatzpaar lautet: »*Gebot (Verbot) und Gesetz*«. Diese beiden Größen unterscheidet er sofort, wo er sie einführt, aufgrund von syntaktischer Form, Sitz im Leben und vorliterarischer Traditionstechnik voneinander. Dann sagt er: »Erst nachträglich sind sie zusammengekommen in den Gesetzessammlungen des Pentateuch, und damit erst entstand das Gebote und Gesetze zusammenfassende 'Gesetz'. So zusammengefaßt sind sie der Theophanie am Sinai zugeordnet und insgesamt das von Gott seinem Volk vorgegebene Gesetz geworden.«⁶

Daß Westermann mit den beiden Begriffen aber konkret doch den Gegensatz von Dekalog und restlichen pentateuchischen Gesetzen im Auge hat, zeigt seine Formulierung an der Stelle, wo er die Fragen thematisch zu erörtern beginnt: Das aus der Sinaitheophanie »ergehende Wort Gottes an sein Volk Israel wurde das *Gebot Gottes* (Ex. 20, *der Dekalog*) und das *Gesetz Gottes* (Ex. 21–23 und die dann folgenden *Gesetzeskorpora*).«⁷ Nach Westermann entsteht durch die je unabhängige Geschichte von Gebot und Gesetz vor ihrer Vereinigung in der Sinaidarstellung eine »für die Theologie des Alten Testaments schwerwiegende Frage«. Die »gesamte jüdische und christliche Tradition« hat die Gebote

5 C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (GAT 6), Göttingen 1978, 154–162. Ich betrachte die folgenden Seiten als Stück des Gespräches, das in diesem Jahrbuch geführt werden soll. Westermann hat im Eröffnungsaufsatz von JBTh I die Punkte, auf die es hier vor allem ankommt, nochmals genannt und dezidiert vertreten. Vgl. *ders.*, *Zur Frage einer biblischen Theologie*, JBTh I, Neukirchen-Vluyn 1988, 13–30, hier 15.27f.

6 Ebd. 15.

7 *Ders.*, *Theologie* 155. Unterstreichungen, auch im folgenden bei Zitaten aus Westermann, von mir.

und die Gesetze »unter dem Begriff des Gesetzes zusammengefaßt«. Die Texte des Alten Testaments zeigen dagegen einen dreifachen Unterschied von Gebot und Gesetz:

- a) in der *Form*: Das »Gebot oder Verbot ist eingliedrig und hat die Form der direkten Anrede; das Gesetz ist zweigliedrig und verbindet den Tatbestand mit der Tatfolge.« Hier steht zweifellos die von Albrecht Alt herausgearbeitete Unterscheidung von apodiktischem und kasuistischem Recht im Hintergrund. Im Zusammenhang damit betrachtet Westermann Gebote als »direktes Gotteswort«, Gesetze dagegen nicht;
- b) in der *Traditionsweise*: Westermann rechnet mit kultischer Verkündigung von Gebotsreihen, während die Rechtskorpora im »Zusammenhang der Rechtsinstitutionen« heranwachsen und tradiert wurden;
- c) in der *Möglichkeit von Wandlungen*: Zwar hätten auch die Gebote »Wandlungen durchgemacht«, aber die Gesetze seien »viel stärker der Wandlung unterworfen«⁸. Daraus folgert Westermann, »daß Gebot und Gesetz im Alten Testament *nicht die gleiche theologische Bedeutung* haben, daß die Unterordnung der Gebote unter den Begriff Gesetz vom *Alten Testament als ganzem* nicht zu begründen ist. Nur das Gebot ist direktes und unmittelbares Gotteswort. Die Gesetze sind erst nachträglich, in einem späteren Stadium zum Gotteswort erklärt worden.«⁹

Dieses »spätere Stadium« liegt, wie Westermann dann andeutet, allerdings noch innerhalb der biblischen Textentwicklung (ist also nicht erst von der »jüdischen und christlichen Tradition« hineingetragen worden). Er meint, »Gesetz« sei im Pentateuch »zum Oberbegriff geworden«, weil die am Ende bestimmende Gesetzessammlung der Priesterschrift vor allem gottesdienstliches Gesetz enthielt, das wegen seines Bezugs »auf das Heiligum, den Opferdienst, den Dienst des Priesters« als »Gotteswort« verstanden worden sei¹⁰. Vermutlich denkt Westermann hier daran, daß man in der antiken Welt kultische Institutionen stets in göttlichen Setzungen begründet hielt, und dieses kulturell bedingte Mißverständnis habe dann zur Meinung geführt, alles Gesetzliche im Pentateuch sei ebenso Gotteswort wie der Dekalog.

Auf jeden Fall wurde die theologisch wichtige Unterscheidung von Gebot und Gesetz also nur durch ein in »später Zeit« geschehenes Mißverständnis verdeckt. Das »*Alte Testament als ganzes*« rückt dies zurecht. Dieser Begriff des »Alten Testaments als ganzen« meint bei Westermann offensichtlich nicht das jetzt vorliegende Alte Testament als Gesamtheit von Büchern, sondern fügt zu ihnen als eigentlich maßgebende Größe noch die in der Geschichte Israels und in der Werdeggeschichte der biblischen Bücher ursprünglich lebendigen und deshalb den Endaussagen der Bücher hermeneutisch vorzuordnenden Kräfte, Vorgänge und Unterschiede hinzu.

Westermann sieht sich damit imstande, neu zu der neutestamentlichen »*Entgegensetzung zweier Heilswege*, des durch das Gesetz erlangten und des in Christus geschenkten Heils«, Stellung zu nehmen. Die übliche und durchaus sachgemäße, auch von Westermann vertretene Eingrenzung der Tragweite dieser Entgegensetzung hinsichtlich des Verständnisses des Alten Testaments pflegt mit Hilfe der Feststellung zu geschehen, daß das Gesetz im Alten Testament »niemals als Heilsweg verstanden« wird. Das Leben nach den Geboten und Gesetzen ist im Alten Testament stets

8 Alle Zitate ebd. 156.

9 Ebd. 157.

10 Ebd. 157.

schon »Antwort auf Gottes Rettungstat«¹¹. Doch »darüber hinaus« glaubt Westermann nun gewissermaßen eine zweite Verteidigungslinie aufbauen zu können. Selbst wenn die Aussagen des Neuen Testaments über das »Gesetz« für die Gesetze im Pentateuch gelten sollten, kann er die »Gebote« aufgrund der eingeführten Unterscheidung aus der ganzen Diskussion gewissermaßen herausziehen. Sie haben eine andere Funktion als die Gesetze. Sie sind »Weisung«. »Weisung« aber ist neben der »Verheißung« unentbehrlich. Das Evangelium »kann nicht an die Stelle der Weisung Gottes treten, diese hat vielmehr neben der Heilsbotschaft ihren notwendigen Ort.« Auch im Neuen Testament geht aus dem Evangelium die Weisung hervor. »Daraus ergibt sich, daß auch im Neuen Testament streng zwischen Gebot und Gesetz zu unterscheiden ist, und die Gebote von dem nicht betroffen sind, was vom Gesetz als dem überwundenen Heilsweg gesagt wird.«¹² Bei solchen Formulierungen muß man immer mithören, daß beim Wort »Gebote« für das Alte Testament konkret an den Dekalog gedacht wird.

Dies sind die *grundsätzlichen* Ausführungen Westermanns. Da die ganze Argumentation letztlich auf *historischen* Auffassungen beruht, die er als Bibelwissenschaftler vertritt, ist es erfreulich, daß er diese Auffassungen dann noch ein wenig entfaltet. Er äußert sich (a) zur Terminologie bezüglich Gebot und Gesetz und (b) zur Traditionsgeschichte dieser Größen, dann (c) zieht er Folgerungen für das »Verständnis von Gebot und Gesetz im Alten Testament«¹³.

Zu a: Bei den Ausführungen zur *Terminologie* fällt auf, daß Westermann מִצְוָה offenbar als exklusiven Terminus für Befehl oder Gebot betrachtet, קִיּוּם und מִשְׁפָּט als »apodiktischen« und »kasuistischen« Rechtssatz voneinander unterscheidet und תּוֹרָה zumindest am Ende der Entwicklung, allerspätstens bei der Übersetzung durch das griechische Wort νόμος, als das schließlich die Gebote und die Gesetze im Sinne von »Gesetz« zusammenfassende Wort bestimmt¹⁴. Warum gerade dieses von seiner spezifischen Bedeutung her ja auf ganz anderes weisende Wort dafür genommen wurde, erklärt er mutmaßend daraus, daß viel-

11 Ebd. 157. Dies dürfte nicht ganz zutreffen. Innerhalb der dtr Lehrentwicklung scheint es eine »nomistische« Phase gegeben zu haben (vgl. etwa Dtn 6,18f), die allerdings später ausdrücklich revidiert und damit gesamtalttestamentlich folgenlos gemacht wurde (vgl. vor allem Dtn 9,1-6). Es handelt sich um die von R. Smend in Jos und Ri unter dem Siglum DtrN identifizierte Schicht (ohne das, was später in den Samuels- und Königsbüchern von Schülern Smends mit dem gleichen Siglum versehen wurde). Vgl. R. Smend, Das Gesetz und die Völker, in: H. W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad), München 1971, 494-509; N. Lohfink, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: J. Jeremias - L. Perlitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten (FS H. W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 87-100; G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, ZThK 79 (1982) 127-160, jetzt auch in: Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 123-160.

12 Alle Zitate ebd. 157f. Auf S. 157, 2. Zeile von unten ist »aus ihm hervor« statt »aus ihr hervor« zu lesen.

13 Ebd. 158-162. Der auf S. 158 unter »c« angekündigte dritte Teil ist im Text - im Gegensatz zu den beiden ersten - nicht gekennzeichnet. Er dürfte wohl auf S. 162 oben beginnen.

14 Ebd. 158f.

leicht »die allen Geboten und Gesetzen vorangehende Weisung Gottes für die wandernde Gruppe (Gen.12,1) als ihnen allen zugrundeliegend angesehen wurde.«¹⁵

Zu b: Bei der *traditionsgeschichtlichen* Ausführung scheint er das im Pentateuch entworfene Geschichtsbild – etwas modernisiert durch Kategorien wie Nomadismus und Seßhaftigkeit – als realen Geschichtsablauf vorauszusetzen. Denn die erste »Vorstufe« für »das Gebot, wie es uns im Dekalog begegnet«, seien Weisungen Gottes gewesen, die in der Patriarchenzeit direkt an die Väter oder Mütter für das Verhalten in bestimmten Situationen ergingen (Beispiele: Gen 12 und 16). Eine zweite Vorstufe gehöre in die »Zeit der Wüstenwanderung«. Da erging die immer noch situationsbezogene Weisung »durch einen Mittler, der sie für die ganze wandernde Gruppe empfängt und an sie weitergibt«. Erst »mit dem Übergang zur Seßhaftigkeit werden für die Dauer gültige Gebote und für das ganze Gemeinwesen gültige Gesetze notwendig«. Die nun entstehenden Gebote waren zunächst negativ formuliert. Das ist darin begründet, daß in der Lebensform der Frühzeit alles noch ganz im Gemeinschaftsgefüge eingebettet war, so daß die Gebote nur auf die »Grenzen des Verhaltens« hinweisen mußten. Der Sitz im Leben war der Gottesdienst. Der Dekalog ist erst »Schritt für Schritt« aus kleineren Reihen entstanden. Kernzelle waren dabei die ersten Gebote des Dekalogs, die sich auch in andere Reihen hinein ausgliedern konnten (vgl. Ex 23; 34; Lev 19)¹⁶.

Gesetze entstehen nach Westermann zunächst einzeln, und zwar entweder durch einen Herrschenden oder aus Gerichtsverhandlungen heraus. Dann werden Sammlungen angefertigt, und zwar zunächst für einzelne Rechtsbereiche. »Bei diesem ersten Schritt bleiben Zivil- und Strafrecht noch getrennt«. Dann entstehen durch weitere Zusammenfassung eigentliche Korpora, und zwar entsprechend den »Wandlungen der Gemeinschaftsformen« je neue. Das älteste Korpus, das Bundesbuch, »im Anschluß an das Seßhaftwerden der Stämme in Kanaan entstanden«, zeige noch »das nahe und feste Zusammengehören aller Lebensbereiche in der Frühzeit«. Das deuteronomische Gesetz spiege die Bedrohung der Identität Israels in der Königszeit und die sozialen Anklagen der Propheten. Im Heiligkeitgesetz beginne der kultische Bereich vorzuherrschen, es zeige »den allmählichen Übergang von einem Staatsvolk zu einer gottesdienstlichen Gemeinde.« Dieser Übergang sei im »Priestergesetz« dann vollzogen. Es enthalte nur noch »gottesdienstliches Gesetz«¹⁷.

Für unsere Frage nach dem Charakter des Dekalogs scheint mir die These bezüglich der Verteilung von »Gebot« und »Gesetz« im *Bundesbuch* interessant – denn entgegen dem Gesamtduktus der Darstellung wird hier faktisch zugegeben, daß man die Frage nach dem »Gebot« aus der Deskription der Gesetzeskorpora nicht einfach heraushalten kann. Westermann muß nämlich erklären, was es damit auf sich hat, daß auch in diesem Gesetzeskorpus »Gebote« vorkommen (man erinnere sich: »Gebot« ist von der Syntax her als eingliedrige direkte Anrede definiert). Er meint: »Gebote begegnen nur im zweiten Teil des Bundesbuches (Ex.22,20–23,19).« Daraus sei »deutlich erkennbar, daß den Tradenten der Unterschied von Gebot und Gesetz bewußt war.« Nun ist dem Leser des Bundesbuches, wenn er sich an die Syntax der Sätze hält, sicher nicht ohne weiteres deutlich, warum einerseits der Satz »Einen Fremden sollst du nicht ausnutzen oder ausbeuten« in Ex 22,20 ein »Gebot« ist und andererseits der nur wenige Zeilen davor stehende Satz »Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen« in Ex 22,17 dies nicht sein sollte. Wohl aus diesem Grunde bestimmt Westermann (in einer kritischen Bemerkung gegenüber Albrecht Alt), daß solche Sätze in der ersten Hälfte des Bundesbuches »apodiktische Rechtssätze«, in der zweiten dagegen »Gebote« seien. Wie er zu dieser Unterscheidung kommt, erklärt er nicht weiter. Er sagt nur, Gebote seien »keine Rechtssätze«. Auch warum sie dann die zweite Hälfte eines »Gesetzeskorpus« bilden, erklärt er nicht. Zu vergleichbarem Nebeneinander von

15 Ebd. 158.

16 Alle Zitate ebd. 159f.

17 Alle Zitate ebd. 160–162.

»Geboten« und »Gesetzen« (im Sinne seiner Definition) in späteren Gesetzeskorpora äußert er sich ebensowenig¹⁸.

Zu c: Die *Folgerung* aus allen geschichtlichen Ausführungen läuft darauf hinaus, daß sich die Gebote (= der Dekalog), zumindest im Kern (dem »ersten und zweiten Gebot«), aber auch im Grundgehalt dessen, was über die Beziehungen zum Nächsten gefordert wird, niemals ändern, während die Gesetze sich mit den Wandlungen der Geschichte auch selber wandeln müssen¹⁹. Warum die Unwandelbarkeit des Dekalogs doch nur mit mehrfachen Einschränkungen ausgesagt werden kann, wird nicht weiter begründet. Ebensowenig kommt Westermann darauf zu sprechen, daß das, was die ersten beiden Gebote besagen, sowie der Grundgehalt dessen, was über die Beziehungen zum Nächsten gefordert wird, ja eigentlich auch in den Gesetzen sich nicht wandelt.

IV Das Referat über die Ausführungen Westermanns zum Sondercharakter des Dekalogs hat, vor allem gegen Ende, schon einige *Leerstellen, Inkonsistenzen und Aporien* der Westermannschen Argumentation andeuten müssen. Andere kämen hinzu.

So ist es mir nicht deutlich, wodurch sich die beiden von Westermann genannten Vorstufen des »Gebots« eigentlich voneinander unterscheiden. Wenn in der Patriarchenzeit die Weisung Gottes an Väter oder Mütter erging, dann doch nicht für sie persönlich, sondern für ihre ganze Gruppe. Dann waren sie aber ebenso »Mittler« wie der »Mittler« der Wüstenzeit, der die Weisung für seine wandernde Gruppe empfing.

Das Stichwort »Mittler« führt zu einer weiteren Frage. Nach Westermanns Überzeugung wurden später auch die eigentlichen »Gebote« an die »zum Gottesdienst zusammengewommene Gemeinde« *durch den »Mund des Priesters« vermittelt*²⁰. Nach seinem ursprünglichen Ansatz sind Gebote aber ihrem Wesen nach »ein direkter Vorgang zwischen Gott und Mensch«, etwa so wie es zwischen Gott und Abram in Gen 12,1 vorging²¹. Oder gilt die Direktheit des Gebots nur auf der Ebene der sprachlichen Gestalt, unter Absehung von den tatsächlichen historisch vorhandenen Vermittlungsmechanismen? Dann wäre aber wieder nicht einsichtig, warum Sätze gleicher sprachlicher Gestalt in bestimmten Fällen nicht als »Gebote« gelten sollen – vgl. die oben gemachte Bemerkung zu Ex 22,17, das nach Westermann zwar »apodiktisches Recht« ist, aber kein »Gebot«.

Doch sei im folgenden die Frage nach der inneren Konsistenz von Westermanns Ausführungen beiseitegelassen. Da er seine theologischen Aussagen letztlich auf exegetische und historische Ansichten gründet, ja unsere historische Einsicht nach ihm anscheinend überhaupt erst »das Alte Testament als ganzes« konstituiert, ist als nächster Schritt des Gesprächs wohl die Frage angemessen, was man von den von Westermann eingebrachten exegetischen und historischen Ansichten zu halten hat. Ich kann hier natürlich keine wirkliche Sachdiskussion beginnen. Es muß im allgemeinen genügen, darauf hinzuweisen, in welchem Maß sich Westermanns Auffassungen mit denen anderer Fachvertreter decken oder nicht.

18 Alle Zitate ebd. 160.

19 Ebd. 162.

20 Ebd. 159.

21 Ebd. 156.

V In der grundlegenden und durchaus theologisch gemeinten Unterscheidung zwischen Gebot und Gesetz scheint Westermann sich in der Gefolgschaft von *Gerhard von Rad* zu sehen, der im ersten Band seiner »Theologie des Alten Testaments« bei der Behandlung der »Gottesoffenbarung am Sinai« höchst tastend und differenzierend die Frage bespricht, ob Dekalog und Gesetze im Pentateuch im Sinne von an Paulus orientierter Theologie als »Gesetz« zu betrachten seien oder nicht. Er gibt diesem Abschnitt die Überschrift: »Die Bedeutung der Gebote«²². Doch wird man höchstens sagen können, daß Westermann hier dem Begriff »Gebot« als Gegenbegriff zu »Gesetz« begegnet ist. Im übrigen geht es von Rad gerade darum, auch die Gesetze des Pentateuch so weit wie möglich zum »Gebot« zu schlagen. Eine sprachlich-gattungshafte Begriffsbestimmung des bei ihm mit »Gebot« theologisch Gemeinten liegt ihm fern²³.

Was diese *sprachlich-gattungshafte Bestimmung* von »Gebot« im Gegensatz zu »Gesetz« angeht, so spiegeln Westermanns Ausführungen einen recht frühen Stand der Diskussion, ja fast nicht mehr als den Initialschub, den Albrecht Alt im Jahre 1934 der Forschung gegeben hatte: die Unterscheidung zwischen »apodiktisch« und »kasuistisch« formulierten Sätzen in den Rechtstexten Israels. Hier ist aber in der Zwischenzeit vieles entschieden differenzierter beschrieben worden. Die gemeinte, je nach sprachlichem und außersprachlichem Kontext gebietende, verbietende, heischende, warnende, ermahnende, jedenfalls Handeln herausfordernde Satzgestalt verweist – um sofort auf den hier entscheidenden Punkt zu kommen – von ihrer reinen Form her keineswegs notwendig auf kultischen Sitz im Leben und auf Gott als letztgemeinten Sprecher. Auch fest geprägte und offenbar schon mündlich tradierte Reihenbildungen aus Sätzen dieser Art mußten nicht kultisch tradiert werden. Sie konnten ebenfalls im Sippenethos einer vorstaatlichen Nomaden- oder Bauernge-

22 Ich verzichte auf Seitenzahlen, da diese je nach Auflage variieren. Die Angaben bei *Westermann*, ebd. 160, Anm. 18, beziehen sich auf die 1. Auflage (München 1957). Westermann sieht bei G. von Rad »eine überzeugende Darstellung der Gebote (im Unterschied zu den Gesetzen)«.

23 Die großen »Theologien« des Alten Testaments aus der ersten Jahrhunderthälfte scheinen eine solche Unterscheidung von »Gebot« und »Gesetz« nicht zu kennen. Bei *W. Eichrodt* (Theologie des Alten Testaments, 2 Bde, Stuttgart/Göttingen⁶1959) spielt weder der Dekalog noch das Stichwort »Gebot« eine selbständige Rolle. Er behandelt die einschlägigen Fragen alle unter dem Stichwort »Gesetz«. *O. Procksch* (Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950, 678f) unterscheidet »Gebot« und »Gesetz« unter völlig anderem (auch nicht gerade überzeugendem) Gesichtspunkt: Das Gesetz regelt das »Verhältnis zwischen Gott und Volk«, das Gebot das zwischen Gott und den »einzelnen Menschen«. Er kann sagen, das »Gottesgebot« sei »nicht nur im Dekalog enthalten, sondern im ganzen Gesetz, ja auch in den Propheten und den übrigen heiligen Schriften.« Vielleicht ist G. von Rad zu seiner Art der Unterscheidung von »Gebot« und »Gesetz« angeregt worden durch *P. Althaus*, Gebot und Gesetz. Zum Thema »Gesetz und Evangelium« (BFChTh 46,2), Gütersloh 1952. Althaus geht explizit davon aus: »Gebot und Gesetz zu unterscheiden läßt sich natürlich nicht durch die beiden Begriffe als solche begründen. Die Unterscheidung hat nicht analytischen, sondern synthetischen Charakter« (8). Er will durch den Begriff »Gebot« die frühere Rede vom »tertius usus legis« ersetzen.

sellschaft, in der familiären und schulischen (Rechts-)Erziehung und bei der Rechtspflege am Stadttor formuliert, rezitiert und von der jungen Generation übernommen werden²⁴. Um kultische Herkunft und Weitergabe einer bestimmten Reihe und ihre Interpretation als Gotteswort anzunehmen, müssen entsprechende inhaltliche Aussagen des Textes selbst oder – sei es direkte, sei es indirekte, auf jeden Fall überdies historisch glaubhafte – Hinweise im literarischen Kontext, in dem die Reihe uns jetzt gegeben ist, hinzutreten. Das könnte beim Dekalog der Fall sein. Doch dann ist für die ganze Frage der Rekurs auf die sprachliche Form eigentlich überflüssig.

Diese Form konnte natürlich auch *direkt literarisch geschaffen* werden. Das Auftreten der Form in Gesetzbüchern zwingt keineswegs immer dazu, mit vorgegebenem mündlichem Traditionsgut zu rechnen, das erst sekundär in den Rechtsbuchzusammenhang geholt worden wäre. Das Gegenteil ist oft wahrscheinlich, da in Israel das Recht dann, wenn es an seine Grenze geriet, durchaus ins Ethos übergehen konnte, und dann lagen »Du-sollst-Formulierungen«, seien sie nun aus traditionellem Gut aufgenommen, seien sie neu formuliert, nahe²⁵.

Wenn daher schon der ganze »formgeschichtliche« Ansatz Westermanns heute recht fragwürdig geworden ist, so werden seine meisten Kollegen noch ratloser vor der von ihm dabei zugrunde gelegten *Rekonstruktion des Geschichtsablaufs* stehen. Seit Martin Noths »Überlieferungsgeschichte des Pentateuch« und seiner »Geschichte Israels«, ja eigentlich schon seit Gerhard von Rads Studie »Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch« müßte man sich doch etwas schwer damit tun, die in der biblischen Darstellung auf der Zeitlinie hintereinander gesetzten Traditionsblöcke als reales historisches Nacheinander verschiedener Perioden (einer Väterzeit, einer Wüstenzeit, einer Zeit der beginnenden Seßhaftigkeit) zu übernehmen. Genügt es zur Umsetzung in Geschichte im heutigen Sinn, einige Wörter wie »nomadisch«, »Gruppe« und »seßhaft« einzuflechten? Die Entstehung und die Frühzeit Israels sind in der wissenschaftlichen Diskussion wieder umstritten. Vieles ist wahrhaft dunkel. Aber kann man hinter die Problematisierung des biblischen Zeitschemas zurück? Selbst wer heute vertritt, alle Vorfahren der späteren Israeliten seien einmal Nomaden gewesen, weiß, daß dies eine schwierige Hypothese ist, und muß sich mit Gegenhypothesen auseinandersetzen bis hin zu

24 Wichtige Arbeiten in dieser Hinsicht waren E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des »apodiktischen Rechts«* (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965; G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog* (1965), jetzt in: *Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (BZAW 115), Berlin 1969, 120–148; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs* (StANT 15), München 1966. Doch gibt es zu dieser Frage bis in die letzten Jahre sehr viele Einzelarbeiten, die hier nicht aufgelistet werden können.

25 Vgl. E. Otto, *Sozial- und rechtshistorische Aspekte in der Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht*, in: *Osnabrücker Hochschulschr.* (FB 3) 9 (1987), 135–161.

solchen, die in der Masse der späteren Israeliten die autochthone unter-schichtige Land- und Stadtbevölkerung Kanaans sehen. Kenner von Nomadenkulturen würden sich außerdem hüten, einer nomadischen Gesellschaft »feststehende, für die Dauer gültige« Verhaltensnormen und deren sprachliche Fixierung abzusprechen, wie Westermann es tut²⁶.

Zu den wenigen heute klaren Sachverhalten der begriffsgeschichtlichen Forschung hinsichtlich der *Gesetzesterminologie* im Alten Testament gehört, daß das Wort תּוֹרָה erst durch deuteronomistische Theologen der Exilszeit zur »umfassenden Bezeichnung für die Gebote und Gesetze« geworden ist. Wenn Westermann vermutet, daß dieser Vorgang darin begründet sein könnte, »daß die allen Geboten und Gesetzen vorangehende Weisung Gottes für die wandernde Gruppe (Gen.12,1) als ihnen allen zugrundeliegend angesehen wurde«²⁷, so fragt man sich wieder, welcher Entwurf der Geschichte Israels diese Aussage hintergründig leitet²⁸.

Man wird natürlich bei den Ausführungen Westermanns zur Gesetzesterminologie nicht fordern dürfen, daß seine Kurzdarstellung zu sehr ins Detail geht. Doch ist sie auch hinsichtlich anderer Termini als תּוֹרָה recht einseitig. Für חֶק = apodiktischer, מִשְׁפָּט = kasuistischer Rechtssatz kann man sich zwar auf eine Vermutung von Gerhard Liedke²⁹ berufen, wie Westermann es tut, doch steht Liedke ziemlich allein. Die Annahme ist nicht wirklich bewiesen und verwickelt sich in Widersprüche zum Textbefund³⁰. Am wenigsten zur Gesamthypothese Westermanns paßt jedoch der Befund beim Wort מִצְוָה, das er als »Befehl oder Gebot, in direkter Anrede ergehend« definiert³¹. Westermann scheint sich überhaupt nicht dessen bewußt zu sein, daß מִצְוָה und מְצוּוֹת im späteren Judentum zur eigentlichen Gebrauchsterminologie geworden ist für das, was im christlichen Sprachgebrauch »Gesetz« und »Gesetze« heißt. Hätte er mit seiner Begriffsbestimmung recht, dann hätte das Judentum keineswegs den Be-

26 Westermann, *Theologie* (s.o. Anm. 5) 159.

27 Ebd. 158.

28 In Gen 26,5 ist תּוֹרָה (in der Pluralform תּוֹרוֹת) in der Tat in den Vätererzählungen belegt. Das Wort ist allerdings kombiniert mit den ausgesprochenen Gesetzestermini מִשְׁפָּט וּמִצְוָה und חֶק וּתּוֹרָה, und es handelt sich auch nach Westermanns Genesiskommentar um eine »sekundäre Erweiterung« aus »nachdeuteronomischer Zeit«. Vgl. C. Westermann, *Genesis II* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 516–518. Die Verfasser dieses Zusatzes in Gen 26,5 haben תּוֹרָה zweifellos nicht im Sinne einer »allen Geboten und Gesetzen vorangehenden Weisung Gottes für die wandernde Gruppe« verstanden. Theoretisch böte sich noch von Gen 12,6 her eine Chance, das Wort תּוֹרָה mit Abraham zu verbinden. Denn dort ist die Rede vom »Orakelbaum« (אֵלֶּיךָ מִיָּדָה). Doch in seinem Kommentar nutzt Westermann den Text nicht in diesem Sinne aus. Er sieht hier einen Baum, der »selbst wahr sagt«. Ihn gab es schon, als die Väter ins Land kamen. Sie haben ihn auf ihren Wanderungen aufgesucht (vgl. ebd. 178f). Im Kontext von Gen 12,6 ist allerdings auch nicht von einer Weisung, die Abraham dort beim Orakelbaum erhalten habe, die Rede, sondern von einer Verheißung (Gen 12,7).

29 G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie* (WMANT 39), Neukirchen-Vluyn 1971.

30 Als neueste Diskussion der Frage vgl. Lohfink, *huqqim ūmišpātīm* (s.o. Anm. 2) 3–6.

31 Westermann, *Theologie* (s.o. Anm. 5) 158.

griff »Gesetz« auf die »Gebote« ausgedehnt, sondern umgekehrt den Begriff »Gebote« auf das »Gesetz«. Die Frage ist allerdings, ob die Dinge begriffsgeschichtlich so einfach liegen, wie sie bei Westermann klingen. Im Deuteronomium auf jeden Fall kann המצוות zwar den Dekalog bezeichnen (literargeschichtlich erstmalig in Dtn 5,29), aber ebenso alle Gesetze, und המצוות kann, genau wie החוקה oder החקים והמשפטים, die Gesamtheit der Gesetze bezeichnen, wobei nach einzelnen Stellen und Wörtern nochmals zu differenzieren wäre³². In verbalen Aussagen werden im Deuteronomium die »Gesetze« genau so befohlen (צוה) wie der Dekalog, und nicht nur von Mose, sondern auch von Jahwe³³.

Daher ist auch die These schwer haltbar, die »Gesetze« seien erst im Zusammenhang mit dem Einbau priesterlicher Kultgesetze zum Gotteswort erklärt worden. Dies hat zumindest schon die deuteronomistische Gesetzestheorie gemacht, und falls man annimmt, daß das Bundesbuch schon in einer Quelle E oder in einer Pentateuchredaktion JE in den Zusammenhang der Sinaiperikope gesetzt wurde, haben schon diese es getan. Denn ob unmittelbar dem Volk gesagt oder durch Mose vermittelt: Diese Textbereiche erklären die Gesetze in jedem Fall zum Gotteswort. Ich wüßte auch niemanden, der in diesem Punkt Westermanns Auffassung teilte.

Was die *Altersbestimmung* einzelner Textbestände angeht, so werden Westermanns Frühansetzungen des Dekalogs und des Bundesbuches zwar auch heute sporadisch vertreten. Doch muß man wissen, daß es davon massiv divergierende Auffassungen ebenfalls gibt, so daß zumindest der hypothetische Charakter all unserer Aussagen über solche Dinge stets bewußt bleiben müßte. Beim Bundesbuch vermuten die neuesten, rechtsanalytisch höchst kompetenten Untersuchungen von Eckart Otto einen Ursprung in der staatlichen Zeit³⁴, beim Dekalog reicht die Skala über Lothar Perlitts Bestimmung des Dekalogs als eines aus levitischer »Predigtätigkeit« stammenden »Konzentrats« deuteronomischer Theologie beim Übergang zur deuteronomistischen Theologie³⁵ bis zu den mit subtilsten Textanalysen ausgearbeiteten Theorien von Frank-Lothar Hoss-

32 Für diese Fragen vgl. vor allem G. Braulik, Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium, Bibl. 51 (1970) 39–66, jetzt auch in: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 11–38.

33 Jahwe ist Subjekt von צוה beim Dekalog (Dtn 4,13.23; 5,12.15.16.32.33; 9,12.16; 13,6) ebenso wie bei den Gesetzen (Dtn 6,17.20.24.25; 20,17; 26,13.14.16; 28,45), Mose natürlich nur bei den Gesetzen (Dtn 4,2.2.40; 6,2.6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8.13.22.27.28; 12,11.14.21.28; 13,1.19; 15,5.11.15; 19,7.9; 24,8.18.20; 27,10; 28,1.13.14.15; 30,2.8.11.16; 31,5.29; 33,4). In Dtn 17,3, wo es sich um den Dekalog handelt, kann man streiten, ob Jahwe oder Mose das Subjekt ist. Sogar ganz Israel kann Subjekt von צוה sein, nämlich bei der Weitergabe der Tora mit allen ihren Bestimmungen an die nächste Generation (Dtn 32,46).

34 Vgl. E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des »Bundesbuches« Ex XX 22 – XXIII 13 (StB 3), Leiden 1988.

35 L. Perliitt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 101.

feld und Christoph Levin, die im Dekalog eine rein literarische Kreation von frühestens exilischen deuteronomistischen Autoren und Redaktoren vermuten³⁶.

Die außerordentlich linearen Entwicklungsgesetze, die nach Westermann über mehrere Stufen (Einzelgesetze, Sammlungen getrennt nach Zivil- und Strafrecht, umfassende Sammlungen mit Einheit aller Lebensbereiche, Vordringen des Kultischen) die Entwicklung zu Gesetzeskorpora des biblischen Typs geleitet haben, dürften kaum der viel komplizierteren geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen. Die Frage nach den Funktionen von altorientalischen »Gesetzeskorpora« (Gesetzbücher, Rechtssammlungen, Schultexte?), die vor allem die Keilschriftrechtler in den letzten Jahren sehr bewegt³⁷, kommt bei Westermann gar nicht auf. Manche Autoren stellen die von ihm vertretene These, das Bundesbuch spiegele das »Zusammengehören aller Lebensbereiche in der Frühzeit«³⁸, auf den Kopf und sehen in ihm schon das Zeugnis sekundärer Ethisierung und Theologisierung zwecks Wiedergewinnung einer gesellschaftlichen Einheit, die nach dem Zerbrechen der frühen Solidarität nicht mehr einfach aus gesellschaftlicher Nähe gegeben war³⁹.

Es wird deutlich geworden sein, daß selbst da, wo Westermann keine nur ihm eigenen (und in seinem Zusammenhang natürlich nicht näher begründbaren) Auffassungen vertritt, doch meist inzwischen andere Sichten aufgekommen sind oder sogar schon zur Abfassungszeit seiner »Theologie« existierten. Gerade einige der Annahmen, die dann die theologische Last zu tragen haben, sind außerordentlich hypothetisch, und man kann selbst im Namen der historischen Forschung niemanden auf sie verpflichten. Das, was in Vorordnung zu dem als Text vorliegenden biblischen Kanon nach Westermann das »Alte Testament als ganzes« konstituiert, nämlich die traditionsgeschichtlichen Sachverhalte, sind konkret besehen Vermutungen, und noch nicht einmal allgemein geteilte, ja oft mit Recht bezweifelbare.

VI Ehe ich nun versuche, eine Problemlösung anzudeuten, die die Aussage des »Alten Testaments als ganzes« nicht auf so direkte Weise von form- und traditionsgeschichtlichen Hypothesen abhängig machen muß, glaube ich, es dem Leser schuldig zu sein, auf der Ebene der traditions- und literarhistorischen Betrachtung zumindest für den Dekalog anzudeu-

36 Hossfeld, Dekalog (s.o. Anm. 1); C. Levin, Der Dekalog am Sinai, VT 35 (1985) 161-191.

37 Knappe Literaturübersicht bei Otto, Aspekte (s.o. Anm. 25) 136-138.

38 Westermann, Theologie (s.o. Anm. 5) 161.

39 So auf durchaus verschiedene Weise J. Halbe, »Gemeinschaft, die Welt unterbricht«: Grundfragen und Inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Löwen 1985, 55-75; Otto, Aspekte (s.o. Anm. 25); ders., Wandel (s.o. Anm. 34).

ten, wie ich selber dessen Geschichte und theologische Rolle innerhalb der Geschichte Israels sehe.

Ich muß leider zunächst einmal die Frage nach dem *konkreten Dekalogstext* von der umfassenderen Frage nach der Traditionsgeschichte des Dekalogs trennen. Aufgrund der verzwickten textkritischen Lage lassen die beiden Fragen sich nicht durchgehend miteinander verbinden. Der Dekalog liegt uns allein schon bei den Zeugen des Bibeltexts in 4 Varianten vor: in der Fassung von Ex 20 und Dtn 5 sowie an beiden Stellen dann noch einmal in der masoretischen und der griechischen Textgestalt⁴⁰.

Beschränkt man sich auf die wichtigeren, von den beiden hebräischen Fassungen aufgeworfenen Probleme, dann scheint mir ein Textvergleich⁴¹ zu zeigen, daß weder die Dtn-Fassung direkt aus der Ex-Fassung⁴² noch die Ex-Fassung direkt aus der Dtn-Fassung abgeleitet werden kann⁴³. Beide Fassungen sind eher Weiterentwicklungen eines uns nicht mehr erhaltenen Prototyps. Am stärksten weiterentwickelt ist die Fassung von Dtn 5. Doch schließt das, falls beide Textformen sich unabhängig voneinander entwickelt haben, nicht aus, daß die Sabbatbegründung von Ex 20 zeitlich die jüngere ist.

Läßt sich der Prototyp rekonstruieren? Der Versuch ist sehr häufig gemacht worden, es war eine Art Denksportübung für jeden Alttestamentler, der etwas auf sich hielt. Gewöhnlich arbeitete man mit Subtraktionen, manchmal überdies mit einzelnen Ersetzungen. Man dachte sich einen »Urdekalog« aus, der möglichst kurz und formal möglichst gleichmäßig war⁴⁴. Doch ist das wohl der falsche Weg. Eher stand am Anfang der Dekalogsgeschichte schon ein von den jetzigen Texten gar nicht so weit entfernter Text, schon mit dem Prolog von der Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten versehen, schon mit Geboten neben den Verboten und auch schon mit längeren und kürzeren Gliedern nebeneinander. Ei-

40 Die textkritisch durchaus beachtenswerten, weithin völlig übergangenen griechischen Varianten betreffen vor allem die Reihenfolge der Kurzgebote der »zweiten Tafel«. Während im MT durchgehend die Folge »Mord - Ehebruch - Diebstahl« bezeugt ist, hat LXX in Ex 20 »Ehebruch - Diebstahl - Mord« und in Dtn 5 »Ehebruch - Mord - Diebstahl«. Für Näheres vgl. *D. Flusser*, »Do not Commit Adultery«, *Textus 4* (1964) 220-242. Für die Ursprünglichkeit der Geboteabfolge der LXX von Ex 20 argumentiert *H. Gese*, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, *ZThK 64* (1967) 121-138, jetzt auch in: *Ders.*, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München 1974, 63-80.

41 Für meine eigene Analyse vgl. *N. Lohfink*, Zur Dekalogfassung von Dt 5, *BZ NS 9* (1965) 17-32.

42 Das dürfte der früher meistens begangene Weg sein. Vgl. zuletzt *L. Perliitt*, Art. Dekalog I. Altes Testament, *TRE VIII* (1981) 408-413. Als repräsentativ kann die Formulierung von *H. J. Boecker* (Recht und Gesetz: Der Dekalog, in: *Ders. u.a.*, Altes Testament [Neukirchener Arbeitsbücher], Neukirchen-Vluyn 1983, 209) betrachtet werden: »Welche der beiden Dekalogfassungen ist die ältere? Aufs ganze gesehen kommt dieses Prädikat der Exodussfassung zu.« Doch wird oft nicht deutlich gesagt, ob man die Ex-Fassung wirklich als die Vorlage der Dtn-Fassung betrachtet oder nur relative Altersangaben machen will.

43 So hat es vor kurzem mit großer Akribie Frank-Lothar Hossfeld versucht; vgl. *ders.*, Dekalog (s.o. Anm. 1). Kritische Reaktionen: *C. Levin*, Der Dekalog am Sinai, *VT 35* (1985) 165-191; *J. Vincent*, Neuere Aspekte der Dekalogforschung, *BN 32* (1986) 83-104, hier 88-93; *A. Graupner*, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld, *ZAW 99* (1987) 308-329. Eher auf Seiten von Hossfeld, wenn auch differenzierend, steht *R. Bartelmus*, Mk 2,27 und die ältesten Fassungen des Arbeitsruhegebotes im AT. Biblisch-theologische Betrachtungen zur Sabbatfrage, *BN 41* (1988) 41-64.

44 Letzter mir bekannter Versuch: *A. Lemaire*, Le Décalogue. Essai d'histoire de la rédaction, in: *A. Caquot - M. Delcor* (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981) 259-295.

ne reine Form des Anfangs gab es dann nie. Von dem Augenblick an, als dieser Text geschaffen wurde, kann man vom »Dekalog« reden⁴⁵.

Diese isoliert vergleichende Textanalyse, die die Zusammenhänge, in denen der Dekalog steht, gar nicht ins Auge faßt, ist deshalb notwendig, weil man nicht ausschließen kann, daß die Textgestalten, die wir jetzt in Ex 20 und Dtn 5 vorfinden, dort ursprünglich nicht genau in dieser Form gestanden haben.

Der Dekalog von Ex 20 wurde früher meist als Teil der allgemein angenommenen Pentateuchquelle E betrachtet. Doch herrschen bezüglich der Existenz von E oder zumindest bezüglich des durchlaufenden Quellencharakters der E-Texte verbreitete Zweifel, und selbst wenn man diese nicht teilt, sprechen die literarischen Verhältnisse in Ex 19–20 eher dafür, daß der Dekalog hier relativ spät und zum Teil schon recht mühsam eingefügt wurde⁴⁶. Ursprüngliches Textstück scheint der Dekalog dagegen in der deuteronomischen Darstellung der Horebtheophanie zu sein. Als Dtn 5 geschaffen wurde, war der Dekalog schon eine »zitatable Einheit«⁴⁷. Weil er in Dtn 5 stand, mußte ihn später die Pentateuchredaktion auch in die Sinaiperikope des Exodusbuches einbringen. Es ist aber nicht ausschließbar, daß bei dieser oder einer anderen, noch späteren Gelegenheit auch in Dtn 5 noch etwas passierte. Denn es sieht so aus, als seien einmal zwei auch außerhalb des Textzusammenhangs des Dtn gebräuchliche Fassungen⁴⁸ dieses wichtigen Textes im Pentateuch bewußt verteilt worden. Dabei hätte die jetzige Fassung von Dtn 5 die bisher dort stehende verdrängt. Dafür spricht die Tatsache, daß der Dekalog dort zwar als das »Zehnwort« bezeichnet wird, in der jetzigen Textgestalt seiner Struktur nach aber eigentlich ein »Fünfwort« ist. Ferner, daß er jetzt ganz auf den Sabbat zugeschnitten ist, während das sonst durchaus am Dekalog orientierte deuteronomische Gesetz den Sabbat gar nicht erwähnt. Auch daß der Dtn-Dekalog, obwohl er in Dtn 5 als direktes Gotteswort zitiert wird, an zwei Stellen eine Rückverweisformel auf ein Jahwewort enthält, spricht dagegen, daß wir hier noch diejenige Textfassung besitzen, die ursprünglich einmal hier stand⁴⁹. Aus diesen Gründen bin ich skeptisch gegenüber der Analyse von Hossfeld, der zu wenig mit solchen späten Vorgängen in der Textgeschichte rechnet.

Wenn wir über die Traditionsgeschichte des Dekalogs nachdenken, können wir zwar davon ausgehen, daß er bei der Abfassung von Dtn 5 schon zitiert wurde, aber wir haben nicht mehr mit Sicherheit die ursprüngliche Textgestalt dieses Zitats.

VII Immerhin hat man mit Dtn 5 für die Rekonstruktion der *Traditionsgeschichte* einen zeitlichen Fixpunkt, von dem ab man mit der Existenz des Dekalogs fest rechnen kann. Falls, wie ich annehme, dieses Ka-

45 So zuletzt *F. Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78), München 1983, 18, unter Berufung auf *Fohrer*, *Recht* (s.o. Anm. 24).

46 Hierzu vgl. in jüngerer Zeit vor allem *Perlit*, *Bundestheologie* (s.o. Anm. 35); *Hossfeld*, *Dekalog* (s.o. Anm. 1).

47 So *Perlit*, *Bundestheologie* 89.91.

48 Daß der Dekalog auch außerhalb des narrativen Kontexts des Pentateuchs benutzt und tradiert wurde, ist später auf mehrfache Weise bezeugt; vgl. den Aufsatz von *G. Stemmer* in diesem Band.

49 Vgl. *Lohfink*, *Dekalogfassung* (s.o. Anm. 41).

pitel einer ältesten, joschijanischen Schicht des deuteronomistischen Geschichtswerks angehört, wäre dieser Fixpunkt am Ende des 7. Jh. v.Chr. anzusetzen⁵⁰. Rechnet man erst mit exilischer Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks, dann müßte man in die Exilszeit hinabgehen.

Kommt man hinter dieses Datum zurück? Nur um ein Geringes, wenn man den Prolog und das Erste Gebot einerseits als wesentlich für den Dekalog betrachtet, diese andererseits von ihrem Sprachmaterial her als deuteronomisch definiert⁵¹. Ich glaube allerdings dieser Sicht gegenüber gezeigt zu haben, daß nicht der Prolog von deuteronomischen Sprachgewohnheiten abhängt, sondern umgekehrt typische deuteronomische Formulierungen vom Dekalog aus gewonnen wurden, ja daß mehrere Texte im Dtn, die mehr als andere die Sprachstatistik mit »Dekalogsprache« füttern, nichts sind als paraphrasierende Kommentare zu dessen Prolog und Erstem Gebot⁵².

Die Deuteronomium-Tradition scheint auch nicht von Anfang an mit dem Dekalog verknüpft gewesen zu sein. Eine älteste Schicht des deuteronomischen Gesetzes, die aber vermutlich noch dem Bundesschluß Joschijas 621 zugrunde lag, hat den sogenannten »kultischen Dekalog« von Ex 34 und das Bundesbuch verarbeitet, den Dekalog aber offenbar noch nicht⁵³. Der Dekalog wurde also gegen Ende des Reiches Juda in jenen »Deuteronomismus«, den er nachher so sehr prägte, erst von woanders her eingebracht, wenn auch offenbar schon als ein Text von Autorität. Um weiter auf der Zeitlinie zurückzukommen, würde man nun gern diverse Anklänge an den Dekalog, die das Hoseabuch aufzuweisen scheint⁵⁴, als ältere Spuren der Dekalogsvorgeschichte in Anspruch nehmen: Hos 12,10 sieht sehr nach einer Anspielung auf den Prolog aus, Hos 4,2 nach einer Anspielung auf die drei Kurzgebote des Dekalogs⁵⁵. Damit käme man in das 8. Jh. v.Chr. zurück⁵⁶. Zwar scheinen mir die Gründe

50 Für meine Sicht vgl. *N. Lohfink*, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *J. Jeremias - L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten (FS H. W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 87-100, hier 92-94.

51 So geschieht es weithin. In jüngerer Zeit hat vor allem *Perlitt*, *Bundestheologie* (s.o. Anm. 35), die sprachstatistische Nähe stark unterstrichen.

52 *N. Lohfink*, Die These vom »deuteronomischen« Dekaloganfang - ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik, in: *G. Braulik* (Hg.), Studien zum Pentateuch (FS Kornfeld), Wien 1977, 99-109.

53 Ich sage dies im Vorgriff auf den Deuteronomiumkommentar, an dem ich zusammen mit *Georg Braulik* arbeite. Vgl. inzwischen etwa die Verhältnisse in Dtn 7, wie sie sich mir bei der Analyse in: *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20), Rom 1963, gezeigt haben.

54 In solchem Zusammenhang werden auch Texte aus Jeremia und dem Psalter herangezogen. Doch mit Jeremia kommen wir nicht hinter Joschija zurück, und Psalmen kann man nun einmal nicht sicher datieren. Außerdem stellt sich an all diesen Stellen die gleiche Frage wie bei Hosea: Wer ist von wem abhängig?

55 Hier ist die Reihenfolge die der LXX von Ex 20, nur rückläufig. Sie ist sonst noch bezeugt durch Papyrus Nash; Philo; Röm 13,9; Lk 18,20.

56 Hier gibt es nochmals Datierungsprobleme, da Hos 4,1-3 redaktionelle Einleitung eines der Textblöcke sein könnte, aus denen erst später das Hoseabuch zusammengebaut

dafür, daß hier tatsächlich schon der Dekalog im Hintergrund steht, ein wenig schwerer zu wiegen als die Gründe für die gegenteilige Auffassung⁵⁷, doch im ganzen ist die Lage so, daß man keinerlei wirklich begründete Wahrscheinlichkeit erreichen kann.

Frank Crüsemann, der als letzter die Frage der Entstehungszeit abwägend untersucht hat, meint, das Erste Gebot sei vom Inhaltlichen her vor Elija im 9. Jh. v.Chr. nicht zu denken. Auch die Propheten des 8. Jh. bezögen sich in ihrer Sozialkritik nicht auf den Dekalog, der Dekalog setze eher diese Sozialkritik voraus. So nehme man für die Entstehung des Dekalogs doch am besten die späte vorexilische Zeit an, die Anfänge der deuteronomischen Bewegung⁵⁸.

Beide Gesichtspunkte scheinen mir nicht sehr überzeugend. Nach zwei Aufarbeitungen archäologischen Materials in der kürzlich erschienenen Cross-Festschrift werden wir wieder etwas zurückhaltender sein müssen mit der Vermutung, die Alleinverehrung Jahwes sei erst im Laufe der Königszeit propagiert worden⁵⁹. Und was die prophetische Sozialkritik angeht, so wurde Jean Vincent gerade durch Crüsemanns sozialgeschichtliche Erhellung des Dekalogs zu der Frage veranlaßt, ob Thematik und Sprache nicht eher in eine Periode vor der Sozialkritik der Propheten des 8. Jh. gehören⁶⁰. In frühere Zeiten wären wir auch dann verwiesen, wenn der Dekalog tatsächlich ursprünglich eine Zusammenstellung jener Handlungsbereiche gewesen wäre, in denen es Todesrecht gab⁶¹. Denn die typischen Unterschiede zwischen den Bereichen des Todesrechts in Israel und im restlichen Alten Orient dürften kaum erst in der späten Kö-

wurde, nämlich von Hos 4-11. Ich hoffe, dazu demnächst eine kleine Untersuchung veröffentlichten zu können. Damit ist aber nicht mehr gesichert, daß man sich überhaupt noch beim historischen Hosea und im 8. Jh. v.Chr. befindet.

57 In diesem Zusammenhang scheint mir z.B. beachtenswert, daß Hos 12,10a zwar kürzer ist als der Prolog des Dekalogs, aber exklusiv aus Wortmaterial dieses Prologs besteht.

58 Crüsemann, *Bewahrung* (s.o. Anm. 45) 22-27. An entscheidender Stelle beruft Crüsemann sich auf eine Äußerung von mir (26). Doch hatte ich in der betreffenden Passage nur die späteste denkbare Entstehungszeit bestimmen wollen, nicht etwa die wahrscheinlichste.

59 Vgl. J.H. Tigay, *Israelite Religion. The Onomastic and Epigraphic Evidence*, in: P.D. Miller u.a. (Hg.), *Ancient Israelite Religion* (FS F. M. Cross), Philadelphia 1987, 157-194; J.S. Holladay, *Religion in Israel and Judah under the Monarchy. An Explicitly Archaeological Approach*, in: Ebd. 249-299.

60 Vgl. Vincent, *Aspekte* (s.o. Anm. 43) 100: »Von Sozialkritik, von einer Krise des freien Bürgers, läßt sich im Dekalog nichts vernehmen. Diese Inkongruenz zwischen Dekalog und Prophetie ist bemerkenswert und darf nicht verschleiert werden. Ist es zwingend, die Herausstellung dieser elementaren Grundforderungen Jahwes an die befreiten und freien Bürger Israels in das 7. Jh zu datieren? Könnten nicht diese Normen der Solidaritätsethik des Jahwevolkes in eine frühere Zeit verweisen?«

61 So vor allem A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford 1970; ders., *The Decalogue - Ancient Israel's Criminal Law*, JSSt 34 (1983) 1-20. Ich selbst habe dies vermutet in: N. Lohfink, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, in: Ders., *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1967, 129-157.

nigszeit aufgekommen sein, und für eine lernbare Zusammenstellung dieser Bereiche kann man schon früh ein Bedürfnis gehabt haben.

Doch wirkliche Evidenzen gibt es bei keiner dieser Überlegungen. Man kann höchstens noch fragen, in welchen institutionellen Zusammenhängen der Dekalog damals, als Dtn 5 geschaffen wurde und er also für dessen Verfasser und die ins Auge gefaßten Leser ein fester und zitabler Text von hoher Autorität war, tradiert wurde (was nicht notwendig heißt: wo er entstand und ursprünglich tradiert wurde).

Die Szenerie von Dtn 5 ist die einer Theophanie, doch könnten kultische Abläufe bei der Zeichnung die Hand geführt haben. Steinerne Tafeln, auf denen der Dekalog stand, und deren Aufbewahrung in der Lade könnten einem damals gegebenen Sachverhalt entsprechen – gleichgültig, wie alt er war. Auch das verwies in kultische Zusammenhänge, wobei man sich fragen muß, ob die Notiz in 1Kön 8,9 nicht zur Lokalisierung in Jerusalem zwingt. Schließlich scheint die Rede von den Tafeln der בְּרִית auf eine Verwendung des Dekalogs im Rahmen einer Gottesbund-Zeremonie zu weisen⁶². Denn an sich liegen im deuteronomischen Kontext andere textliche Bezugsgrößen für die Rede von einer בְּרִית zwischen Jahwe und Israel näher⁶³. Bei dem Bundeschluß Joschijas (2Kön 23,1–3) war der הַבְּרִית zweifellos nicht der Dekalog, sondern ein größerer Text, der auch Fluchandrohungen enthielt. In Dtn 28,69; 29,8.11.13.20, wo vom Bundeschluß in Moab die Rede ist, ist das ganze deuteronomische Gesetz mitsamt Segens- und Fluchtexten gemeint. Wenn demgegenüber nun der Dekalog in einer Schicht, die zeitlich nach 621 v. Chr. liegt, als בְּרִית bezeichnet wird⁶⁴ und in deutlichem Bezug auf ihn dann auch von der בְּרִית vom Horeb geredet wird (5,2f; 28,69), dann spricht doch viel dafür, daß diese Terminologie mit dem Dekalog schon vorgängig zu seiner Einfügung ins Deuteronomium verbunden war, daß er also im Rahmen eines בְּרִית-Zeremoniells rezitiert wurde.

62 Die »Bundestheologie« scheint die Leistung der deuteronomischen Bewegung zu sein, und sie scheint wesentlich von der Auseinandersetzung mit neuassyrischen Denkmustern bestimmt zu sein; vgl. N. Lohfink, Pluralismus. Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: *Ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i.Br. / Neukirchen-Vluyn³1977, 24–43. Doch das schließt nicht aus, sondern setzt eher voraus, daß es auch in den vorhandenen Traditionen Israels dafür schon einen, wenn auch vielleicht nicht sehr im Vordergrund stehenden Anknüpfungspunkt gab. Zu Hinweisen auf vordeuteronomische Belege für den »Bund« mit Jahwe vgl. N. Lohfink, Art. Bund, in: M. Görg – B. Lang (Hg.), Neues Bibellexikon, Zürich 1988ff (erscheint demnächst).

63 Im folgenden sehe ich ganz vom Gebrauch des Wortes בְּרִית für die Väterverheißung ab, die deuteronomistischen Spätschichten zuzuordnen ist (4,31; 7,9.12; 8,18) und sachliche Nähe zur priesterschriftlichen בְּרִית-Konzeption aufweist.

64 Hierhin gehören nicht nur die direkten Bezeichnungen des Dekalogs als die בְּרִית und die Rede von den Tafeln und der Lade der בְּרִית, sondern auch Stellen wie 4,23; 17,2; 29,24; 31,16.20, die sich offenbar auf den Dekalog beziehen. Vgl. Braulik, Ausdrücke (s.o. Anm. 32) 43f.

VIII Wenn *Dtn 5* nun narrativ und begrifflich eine Theorie über das gegenseitige Verhältnis von Dekalog und deuteronomischem Gesetz entwarf, dann mag nicht nur ein Wille zur Harmonisierung disparater Traditionen am Werk gewesen sein. Es kann durchaus sein, daß das erst durch Joschija eingeführte deuteronomische Recht einer grundlegenden Legitimation bedurfte, als sie der auf Befehl des Königs zustandegekommene »Bundeschluß« (= Selbstverpflichtung) bieten konnte. Die deuteronomischen Gesetze werden in 5,31; 6,1; 6,20 definiert als חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים. Das dürfte meinen: »Rechtsbestimmungen, und zwar (aufgrund von) Entscheidungen(, die bisher noch offene oder unklare Situationen klärten)«⁶⁵. Dem Dekalog kommt dadurch nicht nur ein höherer Rang zu (Gotteswille aus Theophanie, gegenüber menschlich vermitteltem Gotteswillen), sondern darüber hinaus wird auch ein Verhältnis von der Art »Grundprinzipien und Explikation« postuliert. Von diesem Ansatz aus entfaltet sich nun der uns literarisch sichtbar werdende *Umgang des Deuteronomiums mit dem Dekalog*. Einerseits kann deutlicher herausgearbeitet werden, daß alle anderen Gesetze nur Entfaltung des im Dekalog Angelegten sind. Andererseits wird es durch die Unterscheidung möglich, sie als zeitbedingte und damit nicht geschichtlich unrevidierbare Explikation der grundlegenden Prinzipien zu begreifen.

Das deuteronomische Gesetz ist ja auch, nachdem es im Zusammenhang mit der Schaffung von *Dtn 5* in eine Geschichtsdarstellung eingebracht war, weiter bearbeitet und ausgebaut worden. Hierbei wurde der Text selbst immer mehr als eine Explikation des Dekalogs stilisiert.

Am elementarsten geschah das auf der Ebene der Sprache selbst. Erst jetzt entstand voll jenes Phänomen, das wir als die typische deuteronomische Sprache bezeichnen. Zu ihren festen Stereotypen gehören gerade auch Sprachelemente aus dem Dekalog, vor allem aus dessen Anfangssätzen. »Deuteronomische Sprache« ist zum Teil »Dekalogsprache«. Der Prolog und das Erste Gebot des Dekalogs wurden, vor allem in den »paränetischen« Kapiteln 6-11, mehrfach aufgegriffen und dabei auch mehrfach paraphrasierend kommentiert⁶⁶. Diese Kommentare bieten immer neue Akzentverschiebungen, entsprechend den veränderten religionsgeschichtlichen Situationen. Am deutlichsten ist das in *Dtn 4,1-40*, wo die deuteronomistische Theologie zum Monotheismus auch im theoretischen Sinn durchstieß, sogar die Rede von den »anderen Göttern« ausschied und aus dem Ersten Gebot ein reines Gottesbilderverbot machte⁶⁷. Auf diese Weise wurde das deuteronomische Gesetz als Entfaltung nicht einmal des ganzen Dekalogs, sondern noch genauer von dessen Erstem Gebot verständlich gemacht.

65 Vgl. *Lohfink*, חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים (s.o. Anm. 2) 5-9.

66 Vgl. *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu *Dtn 5-11* (*AnBib 20*), Rom 1963; *ders.*, Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (*WB 18*) Düsseldorf 1965); *ders.*, These (s.o. Anm. 52).

67 Vgl. *G. Braulik*, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40 (*AnBib 68*), Rom 1978; *ders.*, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: *E. Haag* (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (*QD 104*), Freiburg i.Br. 1985, 115-159, jetzt auch in: *ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (*SBAB 2*), Stuttgart 1988, 257-300; *ders.*, Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden, *RB 96* (1989) 266-288.

Schließlich wurden die Einzelgesetze in Dtn 12–26 bei ihrem mehrfachen Ausbau in exilischer und nachexilischer Zeit in ihrer Disposition immer deutlicher von der Reihenfolge der Dekalogsgebote her geordnet⁶⁸. Als dieser Prozeß begann, existierten schon die Grundbestandteile von Dtn 12–16. Sie ließen sich immerhin hinterher den Geboten bis zum Sabbatgebot inklusive zuordnen. Die im Exil ausgebauten Ämtergesetze konnten dem Elterngesetz beigeordnet werden. In dem mit Dtn 19 beginnenden nachexilischen Ausbaubereich geschieht die Zuordnung der einzelnen Textzonen zu den restlichen Geboten des Dekalogs ganz bewußt. Man durchschaut das allerdings nur, wenn man die Techniken der antiken Gesetzbuchredaktionen und die damaligen Assoziationsfelder einzelner Gesetzesmaterien kennt.

Das andere Anliegen, das die unterscheidende Zuordnung von Dekalog und deuteronomischem Gesetzbuch in Dtn 5 verfolgte, war die Möglichkeit, einer Rechtsordnung die nötige Autorität zu geben, die erst im Laufe der geschichtlichen Veränderung notwendig geworden war. Durch die Unterscheidung der beiden Größen wurde ein solcher Gedanke denkbar. Im Prophetengesetz des Deuteronomiums (Dtn 18,9–22, speziell 16–18) wird dieser Gedanke dahingehend entfaltet, daß durch »den Propheten« auch später noch ähnliche Explikationen des Dekalogs möglich sind, wie sie in der Gestalt des deuteronomischen Gesetzes durch Mose im Land Moab gegeben wurden. Wir müssen diese Aussage durchaus als ein Stück Reflexion über die Sonderrolle des Dekalogs und die historische Relativität aller sonstigen Rechtstradition in Israel betrachten.

Im übrigen konnte die Praxis dies nicht mehr immer nur durch reine Addition neuer Materialien bewältigen. Im Deuteronomium selbst lassen sich noch zwei andere Prozeduren beobachten, konkrete Rechtsbestimmungen historisch zu relativieren. Zum einen wurde, vermutlich in der Zeit des babylonischen Exils, die in Dtn 5 im Blick auf den Dekalog als **דְּבַר יְהוָה וְדְבַר מֹשֶׁה** gekennzeichnete und mit Dtn 6,1 beginnende Gesamtgesetzgebung durch die Schaffung einer Überschrift in Dtn 12,1 noch einmal differenziert. Nach ihr beginnen dort die **דְּבַר יְהוָה וְדְבַר מֹשֶׁה**, die (räumlich) nur im verheißenen Land und (zeitlich) nur dann, wenn Israel in diesem Land ist, verpflichtend sind. Damit sind sie praktisch für die Deportierten oder in der Diaspora Lebenden als nicht verpflichtend erklärt⁶⁹. Dem tritt in Dtn 4 noch eine weitere Verdeutlichung zur Seite: Nach 4,14 hat Mose die **דְּבַר יְהוָה וְדְבַר מֹשֶׁה** gar nicht mehr von Gott selbst mitgeteilt bekommen, sondern nur den Befehl erhalten, solche zu erlassen⁷⁰. Die Formulierung ist natürlich äußerst vorsichtig. Sie nimmt nichts von dem zurück, was in Dtn 5 gesagt ist. Doch zugleich sagt sie nicht mehr alles, was dort gesagt ist. Im ganzen hilft sie, die **דְּבַר יְהוָה וְדְבַר מֹשֶׁה** gegenüber dem Dekalog, speziell dessen Erstem Gebot, als etwas Relativeres und stärker durch konkrete Umstände Bedingtes aufzufassen.

68 Vgl. zuletzt *G. Braulik*, Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog, in: *N. Lohfink* (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Löwen 1985, 252–272, jetzt auch in: *G. Braulik*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 231–255; *ders.*, Zur Abfolge der Gesetze in Dtn 16,18–21,23. Weitere Beobachtungen, *Bibl.* 69 (1988) 63–92; ein weiterer Beitrag von *G. Braulik* zu Dtn 22–25 ist in Vorbereitung.

69 Vgl. *Lohfink*, *huqqim ūmišpātīm* (s.o. Anm. 2); *ders.*, Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: *M. Görg* (Hg.), FS J. Scharbert (in Vorbereitung).

70 Vgl. oben S. 64.

Vermutlich ist die hier im Deuteronomium erarbeitete Differenzierung zwischen dem Dekalog und allen übrigen Formulierungen des Gotteswillens überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung gewesen einerseits für die Ausarbeitung des Heiligkeitsgesetzes (falls dieses eine Art Ergänzung, ja Revision des deuteronomischen Gesetzes sein wollte⁷¹), andererseits für die Komposition des Pentateuch als eines Miteinander verschiedener Gesetzeskorpora. Dies dürfte auch der Grund dafür gewesen sein, daß die in Dtn 5 entwickelte narrative Grundfigur spätestens im Zusammenhang mit der Pentateuchredaktion nun am Kopf der Sinaiperikope imitiert wurde, indem dort zunächst der Dekalog dem ganzen Volk verkündet wird und dann erst die älteste in den Pentateuch eingebrachte Rechtsammlung, das »Bundesbuch«, folgt.

IX Allerdings war, nachdem dieser Dienst geleistet war, der Dekalog offenbar keineswegs sakrosankt geworden. Wir erleben vielmehr, daß er bald *außerhalb des eigentlich deuteronomischen Bereichs* als festliegender Text eher verdrängt wird⁷². Das geschieht auf dreifache Weise: 1. durch Veränderungen am Dekalogtext selbst, 2. durch auffällige Nichtzitation, 3. durch Auflösung in ein völlig neues Textgefüge hinein.

1. Wie oben ausgeführt, kann die jetzt *in Dtn 5, 6–21 stehende Dekalogfassung* nicht die dort ursprünglich zitierte sein. Es ist eine weiterentwickelte Form, frühestens aus der Exilszeit, in der durch stilistischen Umbau aus einem kopfbetonten in einen zentrumsorientierten Text das Sabbatgebote zum heimlichen Hauptgebote gemacht worden ist⁷³. Für welchen außerliterarischen Zusammenhang sie geschaffen wurde, können wir nicht feststellen.

2. Die *priesterliche Geschichtserzählung*⁷⁴ scheint den Dekalog zu kennen, ihn einzuführen und doch zugleich wieder zu verbergen. Vielleicht hängt das mit ihrer Verlagerung des »Bundes« vom Sinai zu Abraham⁷⁵

71 So die These von A. Cholewiński, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBib 66), Rom 1976.

72 Zu einfach meint allerdings wohl Perliut, Art. Dekalog (s.o. Anm. 42) 412, »daß sich in der nach-deuteronomistischen Literatur des Alten Testaments keine Spuren des Dekalogs finden.«

73 Vgl. Lohfink, Dekalogfassung (s.o. Anm. 41).

74 Zur im folgenden vorausgesetzten Auffassung vgl. vor allem N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: Congress Volume Göttingen 1977 (VT.S 29), Leiden 1978, 189–225, jetzt auch in: Ders., Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1989, 213–253.

75 Grundlegend W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16 (1960) 268–280, jetzt auch in: Ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, 205–216; vgl. ferner N. Lohfink, Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahweamens an Mose, Bib. 49 (1968) 1–8, jetzt auch in: Ders., Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1989, 71–78.

und mit ihrer inneren Verbindung der Stiftungen am Sinai mit dem Schöpfungswerk Gottes⁷⁶ zusammen.

Wenn die Priesterschrift von Ex 25 ab häufig von *לָחַח הָעֵדוּת, הָעֵדוּת* אָרוֹן, *אֲרוֹן הָעֵדוּת* und *אֲרוֹן הָעֵדוּת* handelt⁷⁷, dann ist *עֵדוּת* von der Wortverbindung und auch vom narrativen Zusammenhang her ein genaues Äquivalent des für den Dekalog stehenden Wortes *בְּרִית* in der deuteronomistischen Literatur⁷⁸. Das Wort *בְּרִית* ist in P^s offenbar für die Noah- und Abrahamverheißungen reserviert. So scheint im Sinaizusammenhang *עֵדוּת* dafür einzutreten. Das Wort dürfte ursprünglich so etwas wie »Bundesbestimmungen« bedeuten⁷⁹, doch hier in P wird es in etymologischem Spiel, ebenso wie das wichtige Wort *מוֹעֵד*, mit *יַעַד* ni. »(jemandem sich offenbarend) begegnen« verbunden⁸⁰. Die *עֵדוּת* ist innerstes Konstitutiv des Weltpunktes, in dem Gott seinem Volk begegnet, sich ihm offenbart, es heiligt, in ihm einwohnt. Der Dekalog ist also für die Priesterschrift ganz zentral. Dennoch wird er in derselben nicht zitiert. Er wird nur in einer Gottesnähe schaffenden, fast dinglichen Funktion eingeordnet.

Vermutlich hat auch die Priesterschrift den Sabbat als das eigentliche Zentrum des Dekalogs betrachtet. Sobald man dies voraussetzt, zeigt sich, daß der Dekalog mit seinem Hauptinhalt die priesterschriftliche

76 Vgl. *M. Oliva*, Interpretación teológica del culto en la pericopa del Sinai de la Historia Sacerdotal, Bib. 49 (1968) 348–351; *N. Negretti*, Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni praesacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico (AnBib 55), Rom 1973; *N. Lohfink*, Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde. Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil, in: *G. Altner u.a.*, Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde, Regensburg 1978, 15–39, jetzt auch in: *Lohfink*, Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1989, 191211. Weitere Literaturhinweise bei *H. Utzschneider*, Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40; Lev 8–9) (OBO 77), Fribourg/Göttingen 1988, 52–54.

77 Die Mehrzahl der Belege ist P^s, doch bleiben selbst bei engster Abgrenzung von P^s die beiden wichtigen Belege in Ex 31,18 und Num 10,11 für die Geschichtserzählung selbst übrig.

78 *H. Simian-Yofre*, Art. *עֵדוּת*, ThWAT V (1986), 1126: »In allen diesen Texten, die im allgemeinen P zugeschrieben werden, scheint es ein systematisches Anliegen zu sein, *עֵדוּת* zu verwenden, wo die dtn-dtr Tradition *בְּרִית* gebraucht hätte.« *Utzschneider*, Heiligtum (s.o. Anm. 76) 109–117, »hält dafür«, daß im Ausdruck *לָחַח הָעֵדוּת* zwar der Dekalog gemeint ist, in 25,16.21 dagegen mit der *עֵדוּת*, die Mose in die Lade legen soll, die »gesamte Gesetzstradition des Sinai, soweit sie den sinaitischen Heiligtumstexten vorlag« (vgl. 24,12; 34,27f). Zweifellos hat er recht, daß Mose in der jetzigen Sinaiperikope mehrere Texte vom Berg herabbringt. Doch daß sie alle in die Lade hineinkamen, wird nirgends gesagt. Und müßte man unter Utzschneiders Voraussetzungen nicht auch Dtn 31,26 zum »Kotext« (sic) rechnen? Die gerade im priesterschriftlichen Bereich beachtliche sprachliche Konsistenz spricht dafür, daß mit *הָעֵדוּת* dann, wenn es allein steht, und dann, wenn es im Ausdruck *לָחַח הָעֵדוּת* steht, die gleiche Größe gemeint ist.

79 Vgl. *B. Volkwein*, Masoretisches - 'ēdūt, 'ēdwōt, 'ēdōt - »Zeugnis« oder »Bundesbestimmungen«?, BZ NS 13 (1969) 18–40. Aus 2Kön 23,3; Dtn 4,45; 6,17.20 (in der masoretischen Vokalisation steht hier *הָעֵדוּת* bzw. *עֵדוּתֵי*) scheint hervorzugehen, daß das Wort (im Plural?) eine, wenn nicht sogar die vorderdeuteronomistische Bezeichnung des deuteronomischen Gesetzes war, die später aber von anderen Vokabeln verdrängt wurde. Hierzu bereite ich zur Zeit eine kleine Untersuchung vor. Eine Bezeichnung für den Dekalog war *הָעֵדוּת* im dtn-dtr Bereich nicht.

80 Dies geschieht erstmalig in Ex 25,22 und 29,42f.

Theologie zutiefst prägt. Denn die Sabbatrealität wird im Ruhen Gottes am siebten Schöpfungstag grundgelegt. Der Sabbat wird von dem aus der Sklavenarbeit Ägyptens befreiten Israel im Zusammenhang mit dem Mannawunder entdeckt (Ex 16). Die Stiftung des Kults am Sinai ist ganz in Sabbatrhythmen aufgebaut. Zumindest in P^s wird der Sabbat als Abschluß der Offenbarung, die Mose auf dem Berg erhielt, feierlich geboten (Ex 31,12–17).

Hier allerdings sind wir wohl schon auf der Ebene der Pentateuchredaktion. Es gibt eine Ringkomposition. Um die Texte vom Bundesbruch und von der Bundeserneuerung (32,1–34,28) herum liegen die beiden Notizen vom ersten und zweiten Abstieg Moses mit den Tafeln in der Hand (31,18 und 34,29). Nochmals davor und dahinter wird das Sabbatgebot gegeben: In 31,12–17 gibt Jahwe es Mose, unmittelbar bevor er ihm die beiden Tafeln überreicht; in 35,1–3 (nach der Zwischennotiz über Moses strahlendes Antlitz) verkündet Mose es der zusammengerufenen Gemeinde der Israeliten, vermutlich speziell auch für die Zeit des Heiligtumsbaus, bevor er noch von diesem zu reden beginnt⁸¹. Zweifellos steht das Sabbatgebot für den ganzen Dekalog, der auf den Tafeln von 31,18 geschrieben ist. Und das sogar, obwohl doch der in Ex 32 geschehende Bundesbruch sich gegen das Erste Gebot des Dekalogs richtet. So stark empfindet diese priesterliche Redaktion jetzt den Sabbat als die Essenz des Dekalogs. Andererseits erlaubt sie sich gegen die ältere priesterschriftliche Sprachregelung, das in der umschlossenen Perikope mehrfach vorkommende Wort קריית nun auch im eigenen Text zu verwenden (31,16). Auf jeden Fall hat sich für die Priesterschrift der Dekalog ganz in das Sabbatgebot hinein verdichtet.

3. Liegt er als solcher irgendwie allem anderen Gotteswillen voraus, so wird in einem anderen Bereich priesterlicher Literatur, im *Heiligkeitsgesetz*, die Distanz zum restlichen Gotteswillen aufgehoben und der Dekalog einfach in einen Rechtstext größeren Umfangs umgearbeitet. Es handelt sich um Lev 19, dessen Nähe zum Dekalog bekannt ist⁸².

Crüsemann hat, um herauszustellen, daß der Dekalog keineswegs ursprünglich schon als eine alle Lebensgebiete kurz ansprechende Summe der Moralität konzipiert war, auf die großen weißen Flecken desselben hingewiesen. Der Dekalog schweigt über folgende »zentrale Themen alttestamentlicher Ethik«: die »für das alte Israel so wichtigen Taburegeln«, den »gesamten Bereich des Kultes«, die »Bereiche der Ökonomie und des Staates«, das »so zentrale und typische Thema des Verhaltens gegenüber Personen minderen Rechts, Randgruppen und Unterprivilegierten«⁸³. Offenbar ist dieses in der christlichen Verwendung des Dekalogs zu großem Schaden weithin übersehene Faktum den Autoren des Heiligkeitsgesetzes bewußt gewesen. Sie haben Abhilfe geschaffen, indem sie mit Lev 19 einen neuen Text formten, der alles zur Abfassungszeit offenbar Wichtige des Dekalogs enthielt, zugleich aber auch Leitbestimmungen aus dem Bereich des Kultes, des Verhaltens gegenüber Armen und Randgruppen, des wirtschaftlichen Verhaltens, der Taburegeln. Bei der Schaffung dieses Textes wurde kein Versuch gemacht, bei der Reihenfolge der Dekalogsgebote zu bleiben. Vielmehr wurde eine neue, höchst kunstvolle Gesamtkomposition entwik-

81 Vgl. G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach* (BET 21), Frankfurt a.M. 1988, 233f.

82 Für Literaturangaben sei auf Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz* (s.o. Anm. 71) 44–49, verwiesen, der selbst an verschiedenen Stellen des Buches die Einzelbezüge zum Dekalog ebenfalls gründlich diskutiert.

83 Crüsemann, *Bewahrung* (s.o. Anm. 45) 8–11.

kelt, und zwar nicht nur unter inhaltlicher Rücksicht, sondern zugleich im Spiel mit den verschiedensten traditionellen Formen von Rechtssätzen. Im einzelnen kann das hier nicht entfaltet werden⁸⁴.

Überblickt man die nach- und außerdeuteronomische Geschichte des Dekalogs, soweit sie sich in den kanonischen Büchern spiegelt, als ganze, so kann man sagen, daß der Dekalog außerhalb der Literatur zwar wohl auch als heiliger Text weiterlebte und nur kleine Änderungen erfuhr, daß aber innerhalb der Literatur, bei aller Bedeutung, mit ihm recht frei umgegangen wurde. Entweder er wurde langsam auf das reduziert, was man als seine innerste Essenz empfand, vor allem auf das Sabbatgebot, oder er wurde in einen umfassenderen, aber nicht mehr so prominent allem anderen gegenüberstehenden Text hineingeschmolzen. Das erklärt auch, warum er sich in der prophetischen Literatur offenbar kaum, in der weisheitlichen überhaupt nicht in den Rang eines zitablen Textes hineinschwingen konnte. Er hatte, traditionsgeschichtlich gesehen, in einer bestimmten Phase der deuteronomischen Literaturgeschichte seine große Stunde. Nachher war das rechtliche und ethische Formulieren viel freier und dekalogunabhängiger, als wir gewöhnlich anzunehmen pflegen und als zum Beispiel auch der traditionsgeschichtliche Entwurf von Westermann voraussetzen scheint. Unsere eigene Perspektive jedoch, die den Dekalog für viel bedeutender und maßgebender hält als faktisch der Fall war, ist wesentlich von jenem durch die Pentateuchredaktion geschaffenen Sachverhalt beeinflußt, der am Anfang dieses Artikels dargestellt wurde und der uns in unserer Bibel mit dem Gewicht der Kanonizität entgegentritt.

X Soweit meine eigene Sicht dessen, was sich über die Geschichte des Dekalogs in alttestamentlicher Zeit heute sagen läßt. Wie können wir nun nach allem *den Dekalog theologisch einstufen?*

Zunächst: Die entworfene Sicht der Geschichte des Dekalogs enthält nicht nur viele offene Fragen, sondern repräsentiert auch da, wo sie Thesen formuliert, oft keineswegs die Meinung aller heutigen Alttestamentler. Darauf sei ausdrücklich aufmerksam gemacht, da ich in den Anmerkungen im allgemeinen nur meine eigene Sicht begründet habe.

Es geht nicht an, daß wir in Bereichen, in denen man notwendig mit Hypothesen arbeiten muß oder sogar nur Möglichkeiten auflisten kann, mit der Pose des allwissenden Erzählers auftreten. Dies ist aber für die Fundierung einer biblischen Theologie auch nicht nötig.

Denn es scheint mir grundsätzlich verfehlt zu sein, in den Begriff des »Alten Testaments als ganzen«, der für biblische Theologie zweifellos wich-

⁸⁴ Ich verweise auf eine hoffentlich bald im Druck erscheinende Dissertation von G. Barbiero, *L'asino del nemico. Non violenza e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento* (Ex 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,18) (Diss. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a.M., 1988). Dort findet sich auf S. 369-440 eine über die bisherigen Untersuchungen in mehreren Punkten wesentlich hinausführende Analyse von Lev 19.

tig ist, dem biblischen Text vorausliegende traditionsgeschichtliche Sachverhalte, die überdies, je weiter man zurückgreift, desto mehr an Zuverlässigkeit verlieren, als Konstitutiva aufzunehmen. Das »Alte Testament als Ganzes« ist ein Textgefüge. Als solches ist es ein Sinngefüge. Kenntnisse über seine Vorgeschichte und Hintergründe sind wichtig für die interpretierende Bestimmung dieses Sinngefüges. Doch sie konstituieren dieses nicht, geschweige daß sie die entscheidenden Auslegungsschlüssel liefern. Was ein Text sagt, sagt er als Text, nicht als Platzhalter eines traditionsgeschichtlichen Urahns.

Im Gesamtgefüge des Alten Testaments werden wir, wenn wir nach dem Gotteswillen fragen, auf den Pentateuch verwiesen. Hier ist nun die traditionsgeschichtlich irgendwo in der Mitte liegende frühdeuteronomistische Konzeption einer Wechselbeziehung von Dekalog und restlichen Gesetzen in eine Schlüsselstellung gerückt. Sie findet sich nicht nur in Dtn 5, wo der Dekalog nur zu den deuteronomischen Gesetzen in Beziehung gesetzt wird, sondern vorgängig und übergreifend in der Sinaiperikope des Buches Exodus, wo er in analoger Weise auf alle dann folgenden Willensäußerungen Gottes bezogen wird. Die literarischen Fakten sind im Eröffnungsteil dieses Beitrags dargestellt.

Die Differenz zwischen Dekalog und jeglichem restlichen Gotteswillen ist offensichtlich eine tragende Aussage des Alten Testaments als ganzen. Hinter sie können wir bei kanonischer Auslegung nicht zurück. Traditions- und rechts- geschichtlich spätere Texte, die sie zurücktreten lassen, ja aufheben, sind im pentateuchischen Sinngefüge von ihr doch noch einmal umfassen und ihr dadurch untergeordnet. Die Frage kann nur noch die sein, was diese Differenz denn meint.

1. Negativ gilt, daß sie nichts mit Unterschieden der sprachlichen Form oder des ehemaligen, vorliterarischen »Sitzes im Leben« zu tun hat.
2. Ebenfalls noch negativ: Durch sie wird nicht behauptet, der Dekalog sei Gotteswort, alles andere nicht. Ob direkt vernommen, ob nur durch einen Mittler kundgetan – in jedem Fall teilen alle »Gesetze« im Pentateuch Gotteswillen mit.
3. Insofern ist auch nicht zu ersehen, wieso der Dekalog wegen seiner Abhebung von den restlichen Formulierungen des Gotteswillens aus der im Neuen Testament erörterten Problematik des »Gesetzes« ausgeklammert werden könnte. Unter der Rücksicht, unter der dort vom »Gesetz« geredet wird, sind der Dekalog und alles Restliche im Pentateuch zugleich betroffen oder zugleich nicht betroffen. »Theologisch gehört der Dekalog zum alttestamentlichen 'Gesetz', das Gehorsam fordert.«⁸⁵ Hier wird man Westermanns These von den »Geboten«, die nicht unter das fallen sollen, was paulinisch zum »Gesetz« zu sagen ist, eindeutig widersprechen müssen.

85 *Perlitt*, Art. Dekalog (s.o. Anm. 42) 412.

4. Positiv muß man wohl dem Anliegen nachspüren, das bei der Abfassung von Dtn 5 die Unterscheidung von Dekalog und *יהוה אלהינו* heraufgeführt hat. Es war die Einführung neuer, erst zu einem bestimmten Zeitpunkt durch die historischen Umstände notwendig gewordener Konkretisierung des Gotteswillens. Dieses Anliegen wurde narrativ durch die Differenzierung zwischen unmittelbar gehörtem und durch einen Mittler mitgeteiltem Gotteswillen, von direkt sinaitischem und später erst mitgeteiltem Gotteswillen zum Ausdruck gebracht. Es ist später dadurch verdeutlicht worden, daß die deuteronomischen Gesetze immer mehr als Einzelauslegung des Dekalogs stilisiert wurden. Es muß auch noch in Ex 20 beim Vorbau des Dekalogs vor die gesamte sonstige Gesetzgebung wirksam gewesen sein. Denn jetzt galt es, eine Sammlung verschiedenster, aus verschiedenen Perioden und Herkunftsbereichen stammender Gesamtentwürfe des konkreten Gotteswillens Israels in ihrem Nebeneinander und Miteinander verständlich zu machen.

Daher würde ich als die Aussage, die mit der Unterscheidung von Dekalog und anderen Gesetzen eigentlich gemacht werden sollte, die Unterscheidung zwischen prinzipiellem und unwandelbarem Gotteswillen einerseits und dessen wandelbarer und jeweils zeitbedingter Konkretion andererseits bezeichnen.

5. Dabei ist jedoch zu beachten, daß im Pentateuch selbst das Gegenüber von Dekalog und anderen Gesetzen diesen Sachverhalt zwar zum Ausdruck bringt, der Dekalog aber deshalb nicht selbst notwendig als unüberholbare Formulierung der gewissermaßen überzeitlichen Prinzipien verstanden werden muß. Sonst könnte er nicht in zwei verschiedenen Fassungen auftreten und darüber hinaus an verschiedensten Stellen des Pentateuch massiv und immer wieder verschieden akzentuiert und interpretiert werden. Natürlich ist er durch seine Kürze und seine die verschiedensten Bereiche offen erfassende Gestalt dem prinzipiellen Bereich des Gotteswillens näher als viele sich im konkreten und historisch bedingten Detail verlierende Einzelgesetze. Aber er ist trotzdem nicht damit zu identifizieren. Er steht nur dafür.

6. Mit der Unterscheidung von Dekalog und restlichen Formulierungen des Gotteswillens ist im alttestamentlichen Kanon die Möglichkeit eröffnet, ja die Pflicht gesetzt, daß auch kommende Generationen vom gleichbleibenden Grundwillen Gottes her neu nach der konkreten Formulierung des Gotteswillens für das Gottesvolk der eigenen Zeit fragen.

Das spätere Judentum hat, eigentlich in sehr engem Anschluß an die narrative Darstellung in Dtn 5, diesen Auftrag durch die Theorie einer neben der schriftlichen zugleich noch tradierten mündlichen Tora legitimiert und in der rabbinischen Auslegung neue Konkretionen des Gotteswillens erarbeitet. Das spätere Christentum hat sich eher an die Unterscheidung der Textgrößen »Dekalog« und »Ritualgesetze« gehalten und den gegebenen Auftrag durch die Idee der Abrogation der Ritualgesetze durchführbar gemacht. Doch die spätere historische Ausführung des in der Existenz des Dekalogs gegebenen kanonischen Auftrags zu analysieren ist nicht mehr Sache des Alttestamentlers.

Dennoch sei am Römerbrief, der für die neutestamentliche Problematik des »Gesetzes« ja repräsentativ ist, wenigstens kurz deutlich gemacht, daß eigentlich nur die oben entwickelte Sicht des Dekalogs dem paulinischen Umgang mit demselben gerecht werden kann. Paulus expliziert in Röm 7,7–13 mitten in seiner Darlegung über den νόμος die These, die Sünde werde nur durch den νόμος erkannt (7,7), am Beispiel Adams. Zu ihm hat nämlich der νόμος in Gen 2,26 gesprochen, indem Gott ihm eine ἐντολή (7,8) gab, deren Wortlaut Paulus nicht mit dem Gebot aus der Paradiesesgeschichte selbst, sondern vom abschließenden Gebot des Dekalog her formuliert: »Du sollst nicht begehren!« (7,7). Adam erhielt also eine vom Dekalog her verstehbare ἐντολή, die für ihn die konkrete Gestalt des νόμος war. In der nun folgenden Analyse wechselt Paulus immer wieder zwischen νόμος und ἐντολή: ἐντολή – νόμος (V. 8), νόμος – ἐντολή (V. 9), ἐντολή (V. 10), ἐντολή (V. 11), νόμος – ἐντολή (V. 12)⁸⁶, ἐντολή (V. 13). Von 7,14 an wird wieder nur noch vom νόμος geredet. Es ist deutlich, daß in unserer Passage das Wort νόμος den die Gesamtdiskussion bestimmenden Leitbegriff darstellt, während ἐντολή immer dann eintritt, wenn die Konkretion in Adam bzw. im letzten Dekaloggebot ins Blickfeld rückt. Auf keine Weise ist also der Dekalog hier aus dem »Gesetz« herausgenommen oder ihm gegenübergestellt. Er liefert ein Beispiel des »Gesetzes« und seiner Funktion. Er ist »Gesetz«. Daß allerdings dann, wenn ein Beispiel gesucht wird, kunstvoll Adam und der Dekalog verbunden werden, zeigt an, daß auch Paulus es so empfand, daß der Dekalog gewissermaßen für das bleibende und ursprüngliche Zentrum des Gotteswillens steht.

Der wahre Gotteswille ist nach Röm 8,2ff in Christus durch den Geist neu in Kraft gesetzt. Die dadurch freigesetzte Paränese von Röm 12–15 gehört ja ebenso zur paulinischen Theologie des »Gesetzes« wie alles, was vorausgeht. In ihrem Rahmen kommt Paulus nun in Röm 13,8–10 auf die im Alten Testament im Zusammenhang mit dem Dekalog zur Sprache kommende Frage nach dem bleibenden, durch zeitlichen Wandel der Einzelheiten niemals affizierbaren Kern des Gotteswillens zu sprechen. Hier wird rahmend das Wort νόμος verwendet (V. 8 und V. 10). Um dessen Zusammenfassung (V. 9: ἀνακεφαλαιούται) und Erfüllung (V. 10: πλήρωμα) geht es. Dabei ist durchaus an die konkrete Vielfalt aller in der Tora Israels stehenden Gesetze und Gebote gedacht (vgl. V. 8: »das übrige Gesetz«, V. 9: »was da sonst an Geboten ist«). In unserem Zusammenhang ist es nun hochrelevant, daß Paulus für seine Formulierung des Allerzentralsten im Gotteswillen nicht auf den Dekalog, sondern auf Lev 19,18 zurückgreift, auf den λόγος (V. 9) von der Nächstenliebe. Dagegen illustriert er die in der Nächstenliebe zusammengefaßte Vielfalt des Gotteswillens gerade am Beispiel mehrerer Dekaloggebote, die er wörtlich zitiert (V. 9). Das Motiv, das im Alten Testament zur Gegenüberstellung von Dekalog und allen anderen Gesetzen getrieben hat, treibt Paulus also auch. Doch bei ihm rückt der Dekalog auf die andere Seite der Gegenüberstellung, in die Vielfalt und Gesamtheit des »Gesetzes« hinein, während die ursprüngliche Funktion des Dekalogs durch eine Formulierung aus den übrigen Gesetzen übernommen wird. Daß diese Formulierung allerdings schon von ihrer ursprünglichen Aufgabe her dazu geradezu prädestiniert war, ist weiter oben bei der Besprechung von Lev 19 wohl sichtbar geworden.

Die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus, wenn es um das Gesetz geht, nicht irgendetwas zitiert, sondern auf den Dekalog zurückgreift, zeigt, daß dieser sehr Zentrales zur Sprache bringt, und rechtfertigt, daß auch in der späteren christlichen Ethik immer wieder auf ihn zurückgegriffen wird. Die Leichtigkeit, mit der er ihn dann doch gegenüber der Liebe als der Sinnmitte von allem Gotteswillen auf die Seite der Entfaltung des Gesetzes in Vielfalt hinübertut, zeigt zugleich, daß er ihn nicht als Sondertext betrachtet, der allem anderen unveränderlich vorgeordnet wäre.

Aus der von Paulus herkommenden theologischen Diskussion um das »Gesetz« sollte man die alttestamentliche Unterscheidung von Dekalog

⁸⁶ Hier werden νόμος und ἐντολή in einer Art Parallelismus auf gut alttestamentliche Weise identifiziert: Von beiden Begriffen wird nacheinander die gleiche Aussage gemacht.

und anderen Gesetzen also eher heraushalten. Der Dekalog ist nicht geeignet, eine ihrer Hauptpositionen zu besetzen. Der Dekalog gehört, wie wir gesehen haben, dazu – insofern er zum gesamten Gesetz gehört und es auch zusammenfassen kann. Es kann aber auch anders zusammengefaßt werden, und dann kann er gar zum Exempel der Vielfalt des Gesetzes werden. Die im Alten Testament entwickelte Unterscheidung zwischen Bleibendem und sich Wandelndem im Gotteswillen, die mit Hilfe des Dekalogs ausgedrückt wurde, bleibt als solche wichtig. Sie gehört zum Fragenkreis der inhaltlichen Geschichtlichkeit und damit der konkreten je aktuellen Aussagbarkeit von »Gesetz«. Weil konkret, ist das »Gesetz« stets wandelbar, ja es muß stets neu formuliert werden.

Insofern es Westermann in seinen Ausführungen um dieses Anliegen ging, ist ihm daher voll zuzustimmen – auch wenn die gegebene exegetische Begründung hier etwas anders aussieht als bei ihm⁸⁷.

⁸⁷ Ich danke G. Braulik und H.-W. Jüngling für kritische Lektüre des Manuskripts, G. Stemberger für frühe Überlassung seines Manuskripts »Der Dekalog im frühen Judentum« (in diesem Band, S. 91–103), P. Stuhlmacher für Anregungen zur Formulierung des Schlußabschnitts.