

## „Diese Worte sollst du summen“

Dtn 6,7 *w<sup>e</sup>dibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel  
zur meditativen Kultur in Israel

VON GEORG FISCHER S.J. U. NORBERT LOHFINK S.J.

In Dtn 6,6f sagt Mose zu Israel:

*w<sup>e</sup>hājū hadd<sup>e</sup>bārīm hā'elləh*  
*'ašær 'ānokī m<sup>e</sup>šaww<sup>e</sup>kā hajjōm*  
*'al l<sup>e</sup>bābækā*  
*w<sup>e</sup>šinnantām l<sup>e</sup>bānækā*  
*w<sup>e</sup>dibbartā bām*  
*b<sup>e</sup>šibt<sup>e</sup>kā b<sup>e</sup>bētækā ūb<sup>e</sup>lækt<sup>e</sup>kā baddæræk*  
*ūb<sup>e</sup>šōkb<sup>e</sup>kā ūb<sup>e</sup>kúmækā*

Ähnlich fordert er in 11,19 bezüglich der *d<sup>e</sup>bāraj 'elləh* von 11,18:

*w<sup>e</sup>limmadtēm 'otām 'æt b<sup>e</sup>nəkēm*  
*l<sup>e</sup>dabber bām*  
*b<sup>e</sup>šibt<sup>e</sup>kā b<sup>e</sup>ētækā ūb<sup>e</sup>lækt<sup>e</sup>kā baddæræk*  
*ūb<sup>e</sup>šōkb<sup>e</sup>kā ūb<sup>e</sup>kúmækā*

Die deutsche Einheitsübersetzung übersetzt die beiden Texte:

Diese Worte,  
 auf die ich dich heute verpflichte,  
 sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.  
 Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen.  
 Du sollst *von ihnen reden*,  
 wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst,  
 wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst (6,6f).  
 Ihr sollt sie eure Söhne lehren,  
 indem ihr *von ihnen redet*,  
 wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst,  
 wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst<sup>1</sup> (11,19).

In der Wiedergabe des Ausdrucks *dbr hadd<sup>e</sup>bārīm hā'elləh*, um den es im folgenden geht, hält sie sich an einen bis vor kurzem allgemeinen Konsensus aller Lexika, Kommentare und Wörterbücher, den zu dokumentieren sich nicht lohnen würde. Doch dieser Konsensus existiert nicht mehr. Die „Torah“ der „Jewish Publication Society“ hat in Dtn 6,7 übersetzt: „Recite them when you stay at home . . .“<sup>2</sup> Die „Good News Bible“ folgte ein gutes Jahrzehnt später: „Repeat them when . . .“<sup>3</sup> Davon dürfte im deutschen Sprachbereich die „Gute Nachricht“ abhängen: „Und sagt sie euch immer wieder vor . . .“<sup>4</sup> Vor kurzem erschien die 1. Lieferung des Kommentars zum Deuteronomium der Einheitsübersetzung von Georg Braulik. Darin merkt er zur Einheitsübersetzung von 6,7 an: „Besser: ‚du sollst sie aufsagen.‘“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das Alte Testament, Stuttgart 1980, 346 (und 357).

<sup>2</sup> The Torah, Philadelphia 1962, 336 (und 346).

<sup>3</sup> Good News Bible, Fontana 1976, 179. In 11,19 steht dagegen „talk about“ (182).

<sup>4</sup> Die Bibel in heutigem Deutsch: Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 160 (und 165).

<sup>5</sup> G. Braulik, Deuteronomium 1–16, 17 (NEB.AT 15), Würzburg 1986, 56. Eine entsprechende Anmerkung fehlt zu 11,19. Quelle dafür ist N. Lohfink, Glauben lernen in Israel, in: KatBl 108 (1983) 84–99, hier: 92, wo „du sollst sie rezitieren“ übersetzt wird.

Langsam scheint also eine alternative Übersetzung des Ausdrucks *ḏbr badd<sup>e</sup>bārīm ḥā'ellāh* vorzudringen. Falls wir nicht etwas übersehen haben, sind die Gründe dafür in der wissenschaftlichen Literatur bisher noch nicht erörtert worden. Das soll im folgenden versucht werden.

„Diese (meine) Worte“ dürften nicht das in 6, 4 f vorangehende Liebesgebot oder gar den Dekalog meinen, sondern Dtn 5–26, also das ganze „Gesetz“. Und zwar nicht einfach die darin ausgesagte Sache (*ḏbr* kann ja „Wort“ oder „Sache“ bedeuten), sondern den Text<sup>6</sup>. Der Israelit soll sich den ganzen Tag über, sowohl im privaten Bereich als auch in der Öffentlichkeit, mit dem Gesetz beschäftigen. Das ist den beiden Übersetzungen gemeinsam. Dann aber rechnen sie mit einer durchaus verschiedenen Form dieser Beschäftigung. Im Sinn der gewohnten Übersetzung soll das Gesetz das ständige und zentrale Gesprächsthema der Israeliten sein. Im Sinn der neuen Übersetzung dagegen soll der Text des Gesetzes ständig rezitiert werden – die frühen christlichen Mönche kommen einem in den Sinn, die selbst bei der Arbeit Bibeltexte vor sich her summten. Schon die gewohnte Übersetzung kann einem Durchschnittsgläubigen nahelegen, sich lieber nicht zu fragen, ob es in seinem Leben etwas gibt, was dieser Weisung Gottes entspräche. Doch bei der neuen kann es jedermann nur schaudern.

1. Die neu aufkommende Deutung hat allerdings eine gewisse Basis in den antiken Übersetzungen. Die LXX hat in Dtn 6, 7 die (ungriechische) Formulierung *lalēseis en autois*. In 11, 19 übersetzt sie in besserem Griechisch: *lalein auta*<sup>7</sup>. Vermutlich hat sie, wie oft bei mehrfach vorkommenden Ausdrücken, zunächst einmal möglichst wörtlich, später aber eher sachgemäß übersetzt. Sie kann an anderen Stellen *ḏbr b<sup>e</sup>* durchaus auch mit *lalein kata* oder *lalein peri* übersetzen<sup>8</sup>. Daher zeigt ihre Übersetzung in 6, 7 zumindest, daß sie nicht „über einen Text reden“ verstehen will. Und in 11, 19 spricht alles dafür, daß sie „einen Text aufsagen“ meint. Dieses Verständnis liegt sicher in der Vulgata vor. Hieronymus hat den Ausdruck mit *meditari eadilla* wiedergegeben<sup>9</sup>. Der

<sup>6</sup> Aufschlüsselung der Meinungen: F. García López, Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, in: RB 85 (1978) 161–200, hier: 164 f. Er selbst bezieht *badd<sup>e</sup>bārīm ḥā'ellāh* in 6, 6 auf 6, 4 f, muß dann allerdings den Relativsatz in 6, 6 als sekundär erklären (166). Schon hieran wird deutlich, daß er gar nicht nach dem Sinn des Terminus im definitiven Dtn fragt, sondern nach seinem Sinn in einer Sprachgestalt aus dessen Vorgeschichte, in der nicht nur der Relativsatz, sondern auch die Parallelstelle 11, 18 noch nicht als Interpretament vorhanden war. Ob es diese Frühgestalt je gegeben hat, kann hier auf sich beruhen bleiben. Doch haben die Argumente von García López gegen G. Braulik, Die Ausdrücke für „Gesetz“ im Buch Deuteronomium, in: Bib. 51 (1970) 39–66, hier: 48 f, mit dem er sich hauptsächlich auseinandersetzt und dem wir folgen, allerhöchstens bei seiner speziellen Fragebeschränkung Beweiskraft. Das eingeschränkte Verständnis des Terminus scheidet auf der Ebene des uns vorgegebenen Dtn-Textes, vom Relativsatz in 6, 6 abgesehen, vor allem an 11, 19. Von dem dort gebrauchten Verb *lmd* her argumentiert Braulik. Kann man einwenden, bei der Gleichsetzung von *badd<sup>e</sup>bārīm ḥā'ellāh* mit Dtn 5–26 seien die Vorschriften von 6, 6–9 nicht mehr praktikabel? Zum Auswendiglernen ist der Text sicher nicht zu umfangreich, zumindest unter den Verhältnissen der Antike. Die Formulierung von 6, 8 f aber muß nicht unbedingt so verstanden werden, als solle auf Armreifen, Stirnbändern, Wand- und Torinschriften jeweils der ganze Text von *badd<sup>e</sup>bārīm ḥā'ellāh* stehen.

<sup>7</sup> Variante (Vaticanus und Sekundärübersetzungen): *en autois*. Wir folgen in der Entscheidung für die ursprüngliche Lesart J. W. Wevers, Deuteronomium (Septuaginta III, 2); Göttingen 1977, 168. An den anderen (hier in Frage kommenden und weiter unten behandelten) Stellen hat die LXX: Dtn 3, 26 *lalēsai ton logon touton*; Ps 119, 46 *kai elaloun en tois marturiis sou*; Dan 9, 21 *lalountos mou en te proseuchē mou*.

<sup>8</sup> *lalein kata*: Num 12, 1; Ijob 19, 18; *lalein peri*: 1 Sam 19, 3.4; 25, 39.

<sup>9</sup> Variante in 6, 7 (Codex Amiatinus, der beste Textzeuge der Vulgata; aufgenommen von der Editio Clementina): *meditaberis in eis*. Ist sie der ursprüngliche Text, dann hätte Hieronymus eine ähnliche Technik wie die LXX angewendet: in 6, 7 möglichst wörtliche, in 11, 19 freiere, aber sachgemäßere Wiedergabe.

Terminus *meditari* bedeutet aber in der Latinität seiner Bibelübersetzungen „etwas vor sich her sagen, aufsagen.“<sup>10</sup>

Bei den Targumen ist die Lage nicht ganz so eindeutig. Targum Onqelos verwendet an beiden Stellen den Ausdruck *ml bhwn*, was die wörtliche Reproduktion des Hebräischen ist, ohne daß eine bestimmte Deutung durchscheint<sup>11</sup>. Targum Neofyti liest *wthwwn hgijn bhwn*<sup>12</sup> „und die Gedanken / das Nachdenken / das Studium seien in ihnen“ – eine für beide Deutungen offene Formulierung. Targum Pseudo-Jonathan hat in 11, 19 *lmgrs' bhwn* „sie zu lernen“, wobei an textwiederholendes Auswendiglernen zu denken ist<sup>13</sup>. In der rabbinischen Literatur finden sich beide Verständnisse. Nach b. Ber. 2 a; 4 b; b. Sukk. 25a (cf. Raschi zur Stelle) und 'Abot 2, 13 meint Dtn 6, 7 das Auf-sagen des Schma. Nach b. Yoma 19b spricht Dtn 6, 7 von einem „Reden über diese Dinge“, das vom Gebet und anderen religiösen Pflichten zu unterscheiden ist. Immerhin ist das Auf-sagen eines Textes hier noch eine ins Auge gefaßte Möglichkeit.

2. Neben die frühe Übersetzungs- und Verständnisgeschichte mag vorbereitend auch noch ein Blick auf das lexikalische Umfeld treten. Normalerweise wird das Objekt des Redens nach *dbr* durch die Präposition 'al eingeführt. Dafür dürfte es rund 50 Belege geben. Ein typischer Fall findet sich im Gespräch Adonias mit Batseba in 1 Kön 2, 17 f.

Adonia zu Batseba: „Rede doch mit (*l<sup>e</sup>*) König Salomo ... Er möge mir Abischag aus Schunem zur Frau geben.“

Batseba zu Adonia: „Gut. Ich werde reden (*'adabber*) über dich (*'alækā*) zum König (*'æl hammælæk*).“

Die Person, zu der man redet, wird mit *l<sup>e</sup>* oder 'al eingeführt, das, worüber man redet, mit 'al. Normalerweise wird über Personen geredet, doch es kann sich zum Beispiel auch um Orte handeln (vgl. etwa 2 Kön 22, 19). Batseba wird positiv und empfehend zu Salomo sprechen. In der Gesamtheit der Belege wiegt eher negative Rede vor. Das hängt damit zusammen, daß es sich oft um göttliche Strafandrohungen handelt. Es kommt kein Fall vor, wo das im Wort *dbr* ausgedrückte Reden über eine vorausgegangene Rede oder über einen Text ginge, daß es sich also gewissermaßen um metasprachliche Rede handelte.

Neben den etwa 50 Belegen der Konstruktion mit 'al gibt es noch 17 Stellen, wo nach der üblichen Auffassung „reden über“ nicht mit 'al, sondern mit *b<sup>e</sup>* konstruiert wird<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. E. von Severus, Das Wort „Meditari“ im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: GuL 26 (1953) 365–375.

<sup>11</sup> I. Drazin, Targum Onkelos to Deuteronomy: An English Translation of the Text: With Analysis and Commentary, New York 1982, 108, übersetzt Dtn 6, 7 mit „recite them“, 11, 19 inkonsequenterweise jedoch mit „to speak of them“.

<sup>12</sup> In 6, 7 hat das Manuskript *bkwn* statt *bhwn* (für die Überprüfung am Mikrofilm sei R. Le Déaut herzlich gedankt). So auch A. Diez Macho, Targum Palestinense: Ms. de la Biblioteca Vaticana: Ms. Neofyti 1: V. Deuteronomio: Editio Princeps, Madrid 1978, 73. Wohl Schreiberversehen.

<sup>13</sup> 6, 7 wie Tg. Neof. *J. Levi* gibt in der vierbändigen Ausgabe seines Wörterbuches bei einem Beleg von *grs* ausdrücklich die Bedeutung „das Erlernte wiederholen“ an.

<sup>14</sup> Insgesamt gibt es 126 Belege von *dbr + b<sup>e</sup>*. Davon lassen sich folgende Gruppen sofort aus der Betrachtung ausscheiden: 1. 8 Belege, in denen *b<sup>e</sup>* den Ort einführt, wo gesprochen wird (z. B. Dtn 9, 10) 2. 21 Belege, in denen *b<sup>e</sup>* eine Person einführt, zu der oder durch die gesprochen wird – fast immer Propheten (z. B. Num 12, 2.6.8 a). 3. 32 Belege, in denen *b<sup>e</sup>* eine Bestimmung der Umstände, der Art und Weise des Sprechens einführt (z. B. Dtn 18, 22). 4. 19 Belege des idiomatischen Ausdrucks *dbr b<sup>e</sup>jad* „sprechen durch“ (z. B. Ex 9, 35). 5. 15 Belege des idiomatischen Ausdrucks *dbr b<sup>e</sup>öznaġim* „rechtsrelevant (zu jemandem) reden“ (z. B. Dtn 5, 1). 6. 13 Belege des idiomatischen Ausdrucks *dbr b<sup>e</sup>sem* „im Auftrag / Namen von jemand reden“ (z. B. Dtn 18, 22). 7. Vielleicht gibt es noch einen einzelstehenden Fall, wo *b<sup>e</sup>* den Zeitraum einführt, innerhalb dessen sich das Reden vollzieht: Dan 9, 21 *w<sup>e</sup>öd 'anī m<sup>e</sup>dabber batt'pillāb*. Bei dieser Auffassung der Stelle wäre zu übersetzen: „Als ich noch am Sprechen war während meines Gebets.“ Doch wird sich diese Stelle leichter in Analogie zu Dtn 6, 7 erklären lassen.

Hierzu würden auch Dtn 6, 7; 11, 19 gehören. Daß 'al und b<sup>e</sup> bei gleicher Funktion austauschbar sind, ist an sich denkbar. Doch fallen bei den Stellen mit b<sup>e</sup> Unterschiede zu den Belegen mit 'al auf.

a) Das Objekt der Rede besteht hier in einer ersten Gruppe von Stellen aus *Personen*: Num 12, 1.8 b; 21, 5.7; 1 Sam 19, 3.4; Ez 33, 30; Ps 50, 20; 78, 19; 87, 3; 119, 23; Ijob 19, 18; Hld 8, 8 (zusammen 13 Belege). Orte o. ä. kommen nicht vor. Einen etwas schwierigen Fall stellt Dtn 3, 26 dar. Geht es hier um eine „Sache“, nämlich die Zulassung Moses zum Westjordanland? Das wäre einmalig. Doch wie sich zeigen wird, muß Dtn 3, 26 nicht notwendig im Sinne von „Reden über“ verstanden werden. Die Stelle scheidet also besser aus generellen Überlegungen aus. Dann gibt es aber noch 3 Fälle, in denen über *sprachliche Gebilde* geredet würde: Dtn 6, 7; 11, 19; Ps 119, 46. Diese Teilgruppe hat keine Entsprechung in den Belegen mit 'al.

b) In den Belegen des Redens über Personen erscheinen die Personen stets in negativem Licht. Die einzige Ausnahme ist 1 Sam 19, 3 f., doch wird hier in 19, 4 zur Festlegung auf positives Reden adverbial gebrauchtes *šōb* hinzugefügt. Hier wird man nicht mehr alles mit den Zufällen des Inhalts erklären können. Bei der Verwendung der Präposition b<sup>e</sup> scheint vielmehr eine etwas andere Perspektive vorgelegen zu haben als wir sie besitzen, wenn wir die Verbindung „reden über jemanden“ gebrauchen. Es ging vielleicht nicht einfach um das Objekt des Redens. Die Verbindung *dbr* + b<sup>e</sup> + Person mag da, wo sie nicht „reden zu jemand“ bedeutet, eher den Sinn von „reden im Blick auf jemanden“ gehabt haben, und das war dann meist: „reden gegen jemanden“. Für neutrales „Reden über“ stand ja die normale Verbindung *dbr* + 'al zur Verfügung. Doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden. Die Gruppe von Stellen, wo *dbr* + b<sup>e</sup> sich auf Personen bezieht, gewinnt dadurch jedenfalls eine stärkere Eigengestalt.

Bei den Belegen, wo das Reden sich auf sprachliche Äußerungen bezieht, ist nun keinerlei negative Konnotation gegeben. Das hebt sie von den Texten mit *dbr* + b<sup>e</sup> + Person ab und eröffnet die Möglichkeit, bei ihnen die üblicherweise angenommene Bedeutung „reden über“ zu hinterfragen. Es wäre ja denkbar, daß der Unterschied „b<sup>e</sup> + Person“ zu „b<sup>e</sup> + sprachliche Äußerung“ semantisch relevant wäre und beim normalen Mitglied der Sprachgemeinschaft sofort eine jeweils verschiedene Bedeutungszuteilung ausgelöst hätte.

Gegen die Übersetzung „über ein sprachliches Gebilde reden“ erheben sich überdies Bedenken, wenn man auf die Bedeutungsmitte von *dbr* achtet. Denn diese Übersetzung impliziert einen interpretierenden, ja metasprachlichen Vorgang: Sprechen über Gesprochenes, ja Sprechen über Sprechen. Die Aufmerksamkeit wäre auf diesen Sachverhalt der Metasprachlichkeit gerichtet, nicht auf den eher physischen Vorgang des Sprechens. Falls Gerlemanns Charakterisierung des Verbs *dbr* im THAT zutrifft, wäre so etwas bei *dbr* an sich überraschend. Gerlemann schreibt nämlich: Im Gegensatz zur Situation bei 'mr „wird mit *dbr* pi. zunächst die Tätigkeit des Sprechens, das Hervorbringen von Worten und Sätzen bezeichnet“<sup>15</sup>.

Umgekehrt ist die im folgenden zu diskutierende Übersetzung dieser Stellen durch „eine sprachliche Äußerung vorbringen“ von den Möglichkeiten der Präposition b<sup>e</sup> her durchaus denkbar. In Wendungen wie *qr' b<sup>e</sup>šem* „den Namen anrufen“, *prš b<sup>e</sup>jādajim* „die Hände ausbreiten“ oder *kl b<sup>e</sup>lebæm* „Brot essen“ steht der Präpositionalausdruck mit b<sup>e</sup>, wo in anderen Sprachen und manchmal sogar alternativ im Hebräischen selbst auch ein direktes Objekt stehen könnte: vgl. *ntn b<sup>e</sup>qōl* neben *ntn qōl*<sup>16</sup>. So käme jetzt alles auf eine Analyse der einzelnen Belege für *dbr* + b<sup>e</sup> + Lexem für sprachliches Gebilde an.

<sup>15</sup> G. Gerlemann, *dābār* Wort, in: THAT I, 433–443, hier: 435.

<sup>16</sup> Ges. K. 119q; Ges. B.<sup>16</sup> 81, Nr. B, 4; BDB 90, Nr. III, 4; KBL 104, Nr. 17; KBL<sup>3</sup> 101, Nr. 20. Die älteren Grammatiker sprachen vom „bet objecti“. Es war ein durchaus bekanntes Phänomen, nur wurde es in dem hier behandelten Fall nie vermutet.

3. In Dtn 6, 6–9 sind *hadd<sup>e</sup> bārīm hā'elləh* Leitmotiv. *hadd<sup>e</sup> bārīm hā'elləh* sind siebenmal Subjekt oder Objekt der Aussage. Der ganze Passus behandelt, wie Israel mit *hadd<sup>e</sup> bārīm hā'elləh*, mit dem Text seines Gesetzes, umgehen soll. Die Frage ist, was in diesem Zusammenhang der Auftrag *wbrt bm* bedeutet.

Unmittelbar voraus geht: *w<sup>e</sup>šinnantām l<sup>e</sup>bānəkā. šnn pī<sup>7</sup>* ist nur hier belegt. Es meint offenbar die damals in den Schulen übliche Methode, Textkenntnis zu vermitteln. Der Lehrer sprach vor, die Schüler sprachen nach: man „doppelte“. Das geschah so lange, bis der Text saß. Das Besondere dieses Textes ist, daß hier dem Vater bzw. den Eltern aufgegeben wird, was sonst Sache der Schule ist. Auf jeden Fall geht es konkret um das Aufgeben von Texten, in diesem Fall zwecks Weitervermittlung der Textkenntnis an die folgende Generation.

Das setzt voraus, daß der Vermittelnde selbst den Text auswendig weiß. Das wird im vorausgehenden Satz gesagt: *w<sup>e</sup>hājū hadd<sup>e</sup> bārīm hā'elləh ... 'al l<sup>e</sup>bābəkā*. Die Einheitsübersetzung („sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“) geht davon aus, daß hier das Herz (= Gedächtnis) unter dem Bild einer Schreibrtafel gesehen werde. Selbst wenn das nicht der Fall sein sollte, geht es zweifellos um Auswendigwissen<sup>18</sup>. Zumindest in der direkten Aussage ist nicht das gemeint, was unser deutscher Ausdruck „eine Sache liegt mir am Herzen“ besagt. Noch unwahrscheinlicher ist die Deutung von O. Keel: „Diese Worte sollen dein Überlegen bestimmen“<sup>19</sup>. Der Israelit soll „diese Worte“ also auswendig können. Dann kann er auch seine Kinder dazu hinführen, daß sie sie auswendig können.

Was tut er, wenn er sie nicht gerade seine Kinder lehrt? Dies regelt die dritte Anordnung, um die es hier ja geht. Ihr eigentliches Gewicht liegt nicht auf dem Verb, sondern auf der breit ausgebauten Umstandsbestimmung in der zweiten Vershälfte: im Hause und auf der Straße, abends spät und morgens früh. Zwei Merismen also. Sie meinen: privat wie öffentlich, und zwar den ganzen wachen Tag hindurch<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Zu *šnn pī* vgl. ugar. *tnj/tnn* „ein zweites Mal tun“ – so G. R. Driver, *Problems of Hebrew Text and Language in: Alttestamentliche Studien* (Fs. F. Nötscher; BBB 1) Bonn 1950, 46–61, hier: 48; *M. Dabood*, *Ugaritic-Hebrew Philology: Marginal Notes on Recent Publication* (BibOr 17) Rom 1965, 74; *ders.*, *Hebrew-Ugaritic Lexicography*, VIII, in: *Bib.* 51 (1970) 391–404, hier: 391. Akk. *šānū D* „erzählen, wiederholen“ zieht heran: *M. Tsevat*, *Alalakhiana*, in: *HUCA* 29 (1958) 109–134, hier: 125 Anm. 112. Zur schulischen Lernmethode vgl. *A. Lemaire*, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël* (OBO 39) Fribourg 1981, 61; *H. L. Strack/G. Stemberger*, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982, 19.

<sup>18</sup> Zur „Tafel des Herzens“ vgl. Jer 17, 1; Spr 3, 3; 7, 3. Die neueste Studie zu diesem Ausdruck, *B. Couroyer*, *La tablette du coeur*, in: *RB* 90 (1983) 416–434, sieht hier nicht eine Metapher für das Gedächtnis, sondern ein Notiztäfelchen, das der Schüler um den Hals hängen hatte. Er interpretiert, wenn wir ihn auf S. 420 recht verstehen, auch Dtn 6, 6 in diesem Sinn: der Israelit solle den Text, um den es geht, nicht nur an den Händen und an der Stirn, sondern auch an einem Halsband hängend über der Brust (= *lebāb*) tragen. Selbst wenn man für Spr und Jer seine Deutung der „Tafel des Herzens“ übernimmt, wird man ihm hier kaum folgen können. Er hat die für Dtn 6, 6 wichtige Stelle Jer 31, 33 nicht genauer behandelt. Die Praxis des an einem Halsband hängenden Schülerschreibtäfelchens mag hinter der metaphorischen Rede von Dtn 6, 6 stehen. Aber hier ist dann das Herz als Metapher für das Gedächtnis zu fassen. Oder die Formulierung (ebenso wie die in 11, 18) ist nichts als eine Variante zur Formulierung, etwas solle „im Herzen sein.“ Hierzu vgl. vor allem (auch gerade mit Blick auf Dtn 11, 17) *Ijob* 22, 22 (*šm!*); ferner Dtn 30, 14; Ps 37, 31; 119, 11.

<sup>19</sup> O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6, 8 f. und Par.*, in: *Mélanges Dominique Barthelemy* (OBO 38) Fribourg 1981, 159–240, hier: 161 und Anm. 6 und 9. Keel meint, *lbb* meine hier das „von Einfühlung bestimmte Denken“. Das ist, wenn wir *lebāb* als „Gedächtnis“ deuten, mitverstanden. Doch eine Reduktion darauf wird dem Kontext kaum gerecht. *hjb 'al* versteht er als „beherrschen“. Das scheint uns fraglich. Doch selbst wenn man ihm darin folgt, kommt unter der Voraussetzung, daß *lebāb* „Gedächtnis“ meint, am Ende Auswendigwissen heraus.

<sup>20</sup> Meint der Merismus „Schlafengehen – Aufstehen“ vielleicht sogar: die ganze Nacht hindurch? Denn er beginnt mit dem Schlafengehen. Dann würden beide Merismen zusam-

Gleichgültig, wie wörtlich die Autoren dieses Satzes sich dessen Ausführung vorgestellt haben mögen – die Formulierung selbst stellt uns einen Israeliten vor Augen, der ständig und überall redend die Lippen bewegt. Nun ist der Mensch auch manchmal allein. Selbst wenn er mit andern zusammen im Schatten unter dem Feigenbaum sitzt, unterhält er sich nicht dauernd mit ihnen. Über das Gesetz zu reden würde ständiges Sichunterhalten und Diskutieren bedeuten. Das Gesetz *aufzusagen*, es vor sich hin zu sprechen, wäre dagegen ein Tun gerade dessen, der allein ist oder im Kreis der andern doch nicht gerade selbst das Wort ergriffen hat. Ein Bild des Verhaltens würde evozieren, wie man es im Orient heute noch überall beobachten kann: an jedem Ort und zu jeder Zeit drehen die Männer ihre Perlenschnur zwischen den Fingern und rezitieren die Litanei der Namen Allahs.

Alles soll den Israeliten auch immer wieder auf den Text des Gesetzes zurückverweisen. Darum geht es dann in 6, 8 f. Durch „Zeichen der Verbundenheit“<sup>21</sup> soll der Text zu einem nicht nur hörbaren, sondern auch sichtbaren Bekenntnis werden. In privaten (Türpfosten) wie öffentlichen (Stadtto) Gebäuden soll er zu lesen sein. Zumindest das Aufschreiben an den Wänden verlangt nach festliegendem Text – selbst wenn nur Partien aus dem Text geschrieben wurden. Daß selbst am Körper Texte getragen werden konnten, haben auch vor den späteren Tefillin neuerdings die beiden aufgerollten Silberplättchen mit Belegen des priesterlichen Segens bei Grabbeigaben im Hinnotmal gezeigt, die epigraphisch ins 6./5. Jh. datiert werden<sup>22</sup>. Bis zum Ende des Passus geht es also um Text. Auch das spricht dafür, daß es auch in der Mitte um festliegenden Text, nicht um ein Reden über ihn ging.

Zusammen: Die Übersetzung „du sollst sie (= diese Worte) rezitieren“ ist in Dtn 6, 7 zweifellos möglich, ja sie scheint näherliegend zu sein als die übliche „du sollst von ihnen reden“.

Dtn 11, 18–21 ist als Text eine Variante zu 6, 6–9. Der Passus steht auch an kompositorischer Entsprechungsstelle zu 6, 6–9<sup>23</sup>. So ist anzunehmen, daß im wesentlichen auch das Gleiche gesagt werden soll. Das ist durchaus damit vereinbar, daß 11, 18–21 gegenüber 6, 6–9 sekundär ist und den sekundären Charakter sogar anzeigt. Daher könnten doch auch wieder Aussagevarianten und Ergänzungen zu 6, 6–9 auftreten<sup>24</sup>.

Gegenüber 6, 6–9 ist vor allem die abschließende Segenszusage in 11, 21 neu. Ferner ist die Reihenfolge der Aussagen verändert. Die Aussagen haben eine neue sachliche Ordnung erhalten<sup>25</sup>. Zugleich wurde dabei eine palindromische Struktur geschaffen:

---

men besagen: Tag und Nacht. Doch in diesem Fall wäre die Vorschrift undurchführbar. Der Mensch muß bisweilen auch schlafen. Sie wäre nur noch metaphorisch zu nehmen für: das Gesetz solle dem Geiste des Israeliten stets präsent sein. Das ist unwahrscheinlich. Wahrscheinlich steht das Schlafengehen nur deshalb an erster Stelle, weil es sich an die Tagesbeschäftigung – zu Hause und in der Öffentlichkeit – anschließt. Man könnte auch frei übersetzen: „bis zum Moment, wo du einschläfst, und dann von neuem sofort vom Aufwachen an.“ In diesem Fall läge kein eigentlicher Merismus vor.

<sup>21</sup> Vgl. Keel (Anm. 19).

<sup>22</sup> Sie waren auf einer Ausstellung des Israel-Museums im Sommer 1986 zu sehen, und die Zeitungen berichteten darüber. Die wissenschaftliche Veröffentlichung ist in Kürze zu erwarten.

<sup>23</sup> N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20) Rom 1963, 235.

<sup>24</sup> Dtn 6, 6–9 hat singularische Anrede. 11, 18–21 ist als ganzes mit pluralischer Anrede angelegt. In der Mitte findet sich aber ein Passus mit singularischer Anrede. Den Übergang zu ihm bildet genau der Infinitiv *l'dabber bām* in 11, 19. Während sonst 6, 6–9 frei variiert wird, stimmt der singularische Passus mit seiner Entsprechung in 6, 7 wörtlich überein. Daher dürfte hier signalisiert werden, daß auf einen schon bekannten Text angespielt wird, eben auf 6, 6–9. Der zweite Text setzt also selbst einen Bezug auf den ersten. Weitere, unten zu behandelnde kleinere Aussagennuancen legen nahe, daß dies auch verschiedene Schichtzugehörigkeit impliziert – was durch den reinen Rückweis noch nicht notwendig gegeben wäre.

<sup>25</sup> Dazu vgl. Braulik, Deuteronomium, 90.

- A 18 a Auswendiglernen  
 B 18 b Zeichen am Körper  
 C 19 Lehren  
 B' 20 Zeichen an Gebäuden  
 A' 21 Segenshinweis

Zwischen Rahmen und Zentrum sind die von dieser Form her geforderten Beziehungen hergestellt: Das Zentrum nimmt vom Anfang den Gedanken des Lernens auf; das Ende nimmt vom Zentrum das Motiv „Söhne“ auf. Die umfassende Aussage bietet der Rahmen: „diese Worte“, dann werdet ihr euch immer des Landbesitzes erfreuen können<sup>26</sup>. Doch das Zentrum gibt eine entscheidende Ergänzung: das Lernen muß von Generation zu Generation weitergegeben werden, erst dann ist dem Segen des Landbesitzes Dauer gesichert.

Um die palindromische Struktur schaffen zu können, mußte die Parataxe von 6,7 zu einer einzigen Aussage zusammengezogen werden<sup>27</sup>. Die Wendung *dbr b* steht deshalb in einer von *lmd* abhängigen Infinitivgruppe. Diese hat, wie im Dtn häufig, Gerundivbedeutung<sup>28</sup>. Die Vermittlung der Kenntnis des Gesetzestextes an die nächste Generation und die ständige Präsenz des Textes im Munde des Israeliten werden zu einem einzigen Vorgang. Das mag der Sache nach auch schon in 6,6–9 gemeint gewesen sein, doch hier wird es gesagt. Wir haben mit einer Kultur zu tun, in der zumindest die häusliche Sozialisation dadurch geschieht, daß die Söhne den ganzen Tag über neben ihrem Vater und die Töchter den ganzen Tag über neben ihrer Mutter herlaufen und auf ihre Weise alles mit tun, was diese tun. Bei diesem Typ von Erziehung ist es aber äußerst unwahrscheinlich, daß die Eltern zu den Kindern vom Gesetz reden. Es liegt näher, daß sie das Gesetz in der Gegenwart der Kinder ständig rezitieren, so daß diese, mitrezitierend, es ebenfalls bald auswendig können.

Man übersetzt in Dtn 11,19 also am besten: „Ihr sollt sie eure Söhne lehren, indem ihr sie rezitiert, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst.“ Die übliche Übersetzung „indem ihr von ihnen redet“ ist problematisch.

Dtn 3,26 bringt die Antwort Gottes auf die Bitte Moses, doch noch das verheißene Land betreten zu dürfen und nicht vorher sterben zu müssen: *'al tōsæp dibber 'elaj 'ōd baddābār bazzæh*. Die Einheitsübersetzung übersetzt das: „Trag mir diese Sache niemals wieder vor.“ Doch nichts im Kontext würde hindern, wenn man übersetzte: „Trag mir diese Rede niemals wieder vor.“ Der *dbr*, um den es geht, wäre dann nicht Moses Wunsch, sondern die Rede, in der er den Wunsch geäußert hat. Beide Übersetzungen sind möglich. *Ps 119,46* beginnt: *wa' dabb' rāh b' edotæka nægæd m' lākīm*. Der Vers enthält

<sup>26</sup> Während 6,6 wohl Auswendigwissen meint, dürfte die leichte Variation dazu in 11,18 auf Auswendiglernen gehen (*šym* statt *hjb* als Verb). Zu *lebāb* ist ferner *næpæs* gefügt. Vielleicht bringt 11,18 damit eine Assoziation an 6,5 (*b'kōl l'ebāb'kå ub'kōl næp's'kå*) ein: man achte auf die Häufigkeit von *'hb* im Kontext: 10,12.(15.18.19); 11,1.13.22. Inhaltlich bedeutet die Beifügung von *næpæs* zu *lebāb* sicher nicht so etwas wie Verinnerlichung im modernen Sinn. Eher kommt die Grundbedeutung von *næpæs* zum Vorschein: „Kehle“, also auch Ort der sprachlichen Äußerung. Der Israelit soll „diese meine Worte“ nicht nur auswendiglernen (auf sein Herz = Gedächtnis legen), sondern auch aussprechen (auf seine Kehle = Sprachorgan legen). Vgl. 30,14 *b'pikå ubilbāb'kå* und *Braulik*, Deuteronomium, 90. Der Hinweis auf das Tora-Aufsagen schon an dieser Stelle mag bei der Umformung des Textes von 6,6–9 auch deshalb nötig geworden sein, weil in 11,19 der alte Hinweis auf das Rezitieren der Tora wegen der palindromischen Struktur eng in den Zusammenhang der Kinderbelehrung gezogen werden mußte, vgl. unten.

<sup>27</sup> Bei 6,8 (// 11,18b) scheint kein derartiges Bedürfnis vorhanden gewesen zu sein, vielleicht, weil das Subjekt wechselte und die zweite Aussage als eine Art Folge der ersten empfunden werden konnte.

<sup>28</sup> Vgl. *P. Joüon*, Grammaire de l'Hebreu Biblique, Rom 1923, 263 f (§ 124 o). Das Subjekt der Infinitivaussage ist der Israelit. Bei konsekutivem oder finalem Verständnis ergäbe sich Unsinn: das Subjekt des Infinitivs wären die Kinder („sodaß/damit auch diese sie rezitieren“), und sie würden die Tora dann rezitieren, wenn die Eltern (!) zu Hause sitzen und auf der Straße gehen, sich schlafen legen und aufstehen.

den einzigen Beleg des Wortes *mlk* im Psalm. Durch den Plural ist die Situation generalisiert und damit typisiert. Die Präposition *nægæd* dürfte eher eine für den Beter gefährliche Situation anzeigen: vgl. Ps 23, 5; 31, 20. Man kann aus dem Psalm selbst vielleicht noch die beiden Belege mit *šarim* heranziehen, wo der Beter sich ebenfalls als Verfolgten weiß: 119, 23.161. Das Risiko der vorausgesetzten Situation zeigt auch der Schluß des Verses: *w'lo' 'ebôs*. A. Deißler wird recht haben, wenn er auf die Gottesknechtlieder als Hintergrund verweist<sup>29</sup>. Die Konfrontation mit Königen könnte also unheilvoll aussehen. Das paßt durchaus zur typischen Klagedienstimmung, die den ganzen Psalm 119 durchzieht<sup>30</sup>. Mehr an Deutungshilfen liefert der Kontext nicht.

Welche Übersetzung liegt nun näher: „Vor Königen will ich Darlegungen über deine Gebote halten“ oder „Vor Königen will ich, wenn ich mich rechtfertigen muß, deine Gebote zitieren“? Die zweite paßt ins erarbeitete Aussagenumfeld. Die erste würde eher eine weisheitliche Diskussionssituation voraussetzen. Eine solche ist in dem locker gebauten Psalm nicht schlechthin ausschließbar, in etwas weniger kompromittierender Form („will ich von deinen Geboten sprechen“ oder ähnlich) wird sie gewöhnlich auch insinuiert – doch mehr spricht für die zweite Annahme, die im vorigen Jahrhundert zum Beispiel schon Heinrich Ewald bevorzugt hat<sup>31</sup>.

*Dan 9, 21 a* gehört zum narrativen Rahmen des großen Buß- und Bittgebets Daniels 9, 4b–19. Es ist ein Temporalsatz, der zur Erscheinung des Engels Gabriel überleitet. Er ist in engem Anschluß an 9, 3 formuliert, dem er – falls man 9, 4–20 als späteren Zusatz betrachtet – einmal unmittelbar gefolgt war. Doch ist der Zusammenhang mit 9, 3 auch im jetzt vorliegenden Text durch Entsprechungsposition innerhalb der Kapitelstruktur eindeutig gegeben<sup>32</sup>.

Nach 9, 3 hat Daniel sein Angesicht zu Gott, seinem Herrn, gerichtet und eine Ant-

<sup>29</sup> A. Deißler, Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthropologischen Stilgattung im Alten Testament (MThS.H 11) München 1955, 147. Um so erstaunlicher ist es, daß er dann auf die universale missionarische Verkündigung der Tora abhebt und eine Situation der „Verfolgung“ explizit ausschließt. Vermutlich hat ihn die unbezweifelte Übersetzung „von deinen Weisungen reden“ gelenkt.

<sup>30</sup> Die Belege dafür, daß der auktoriale Beter von Ps 119 sich in einer ihn an den Rand des Todes führenden Verfolgungssituation befindet, sind zusammengestellt bei J. Schreiner, Leben nach der Weisung des Herrn. Eine Auslegung des Ps 119, in: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß; hrsg. v. E. Haag und F.-L. Hossfeld (SBB 13) Stuttgart 1986, 395–424, hier: 410–413.

<sup>31</sup> H. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes. 2. Die Psalmen, Göttingen, 1840, 386: „Gesteh'n laß mich vor Königen deine Mahnungen, ohne zu erröten.“ Das etwas überraschende Wort „gestehen“ hat er nur gewählt, weil er in dieser Strophe alle Zeilen mit dem Buchstaben G anfangen läßt. Einzelne Übersetzungen und Kommentare führen diese Tradition auch weiter. Vgl. M. Dahood, Psalms III: 101–150 (AB 17A) Garden City, N.Y. 1970, 163 (er übersetzt „That I may proclaim your stipulations before kings“, ohne dies einer begründenden Anmerkung für wert zu halten); Die Bibel in heutigem Deutsch 557 („Ich halte sie selbst Königen entgegen“).

<sup>32</sup> Zu Pro und Kontra der Zusatztheorie vgl. B. W. Jones, The Prayer in Daniel ix, in: VT 18 (1968) 488–493. Der jetzige Text ist eine palindromische Struktur mit dem Gebet Daniels im Zentrum. 9, 1f beginnen mit der Definition des Problems, das Daniel beschäftigt: er fragt sich nach dem Sinn des Jeremiawortes über die siebzig Jahre. Dann folgt in 9, 3.4a der vordere Rahmenteil, die Notiz über Daniels Zuflucht zum Gebet, und in 4b–19 das Gebet selbst. 9, 20.21a ist der hintere Rahmenteil und zugleich die Überleitung zur Erscheinung Gabriels. Sie wird in 9, 21 b.22a narrativ notiert, und dann beginnt die Offenbarungsrede des Engels, die das Problem Daniels beantwortet und das Gebet erhört, wenn auch etwas anders, als der Beter meinte. In der direkten Umrahmung des Gebets entsprechen sich vom Wortmaterial her als innerer Rahmen 9, 4a und 9, 20, als äußerer Rahmen 9, 3 und 9, 21a. Um diesen äußeren Rahmen geht es im folgenden. Der komplizierte Bau des doppelten Gebetsrahmens dürfte ein von Jones übersehenes weiteres Argument für die Zusatztheorie sein. Für die hier anzustellenden Überlegungen muß diese literarkritische Frage aber nicht entschieden werden.

wort auf sein Problem gesucht<sup>33</sup> durch „Gebet und Flehen“<sup>34</sup> in Verbindung mit Fasten, Bußgewand und Asche. Das greift 9,21a auf: *w'öd 'ani m'dabber batt'pillāh*. Überhaupt nicht in Frage käme hier die Übersetzung: „Und noch war ich am Reden über das Gebet.“ Diskutieren könnte man die oben schon erwähnte Vorstellung vom „Gebet“ als einem „Zeitraum“, innerhalb dessen sich Daniel noch betend befand. Also: „Und noch war ich am Sprechen innerhalb des Gebetes.“ Aber das ist gekünstelt. Viel näher liegt: „Und noch war ich dabei, das Gebet zu sprechen“<sup>35</sup>. Der ganze Ton liegt darauf, daß Daniel noch am lauten Sprechen war. Hartmann hat dies erfaßt, wenn er in seinem Kommentar gerade hier darauf hinweist, daß „even in private prayer, the ancients ordinarily prayed aloud.“<sup>36</sup> Daniel war mit dem Beten noch nicht am Ende, als der Engel schon geflogen kam. Dieser war nämlich, wie er in 9,23 mitteilen wird, schon ausgesandt worden *bithillat tab'nünākā* „zu Beginn deines Flehens.“

Somit läßt sich Bilanz ziehen. An keiner der untersuchten Stellen ist die Übersetzung von *dbr + b'e+* Lexem für sprachliches Gebilde durch „einen Text aufsagen, vortragen; Worte aussprechen“ als die einzig mögliche nachweisbar. Wohl aber ist sie in Dtn 6,6; 11,19; Ps 119,46; Dan 9,21 in höherem oder minderem Grad die wahrscheinlichere. In Dtn 3,26 ist sie genau so gut möglich wie die dort konkurrierende „über eine Sache sprechen“. Es ist zu beachten, daß der Ausdruck nicht notwendig das Sprechen eines festen Textes besagt. Im Fall von Dtn 3,26 kann freie Rede, in Dan 9,21 freies Gebet gemeint sein. Ferner besagt er nicht notwendig wiederholendes Rezitieren der gleichen Worte. Das ist zwar in Dtn 6,7; 11,19 gemeint, doch wird diese Nuance durch den Zusammenhang eingebracht („wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst“), nicht durch die Wendung selbst. In Dtn 3,26; Ps 119,46; Dan 9,21 fehlt im Kontext ein solches Element.

4. Die vorangehende semantische Untersuchung mußte natürlich auf alle in Frage kommenden Stellen ausgreifen. Die Ausgangsfrage war jedoch die nach der Übersetzung von Dtn 6,6–9 und 11,18–21. Genehmigt man sich ein wenig sprachliche Freiheit und greift eine der denkbaren Etymologien von *dābār* auf<sup>37</sup>, dann könnte man Dtn 6,7 jetzt folgendermaßen übersetzen:

Du sollst sie (= die Worte des Gesetzes) deine Kinder lehren.

Und selber sollst du sie vor dich hin summen,  
wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst,  
bis du dich schlafen legst, sobald du aufstehst.

Nun ist natürlich noch eine Kontrollfrage fällig: Paßt ein solcher ständig das Gesetz vor sich hin summender Israelit denn in das Buch Deuteronomium hinein? Es wird sich

<sup>33</sup> *bqš* im Anschluß an den alten Sinn „ein Orakel einholen“. Eine andere mögliche Deutung bietet J.-C. Lebram, Das Buch Daniel (Zürcher Bibelkommentare; AT 23) Zürich 1984: „Da richtete ich mein Angesicht zu Gott, meinem Herrn, um (Worte für) Gebet und Flehen ... zu suchen.“

<sup>34</sup> Der Doppelausdruck *t'pillāh w'tab'nünim* wird in 9,21 und 9,23 je in einem seiner Glieder wieder aufgenommen werden. Hier bildet er, setzt man die in Anm. 33 gegebene Deutung von *bqš* voraus, eine Bestimmung der Art und Weise, wie die durch das Verb bezeichnete Aktion von Daniel durchgeführt wurde. Die Wortgruppe steht dabei ohne jede Präposition in unmittelbarem Anschluß an *bqš*.

<sup>35</sup> So in der Tat KBL 200 (unter Nr. 13), wenn auch in unverständlicher Zusammenstellung mit Ps 17,10. Unverändert in KBL<sup>3</sup> 202 (unter Nr. 8 b). Schon K. Marti, Das Buch Daniel (KHC 18) Tübingen 1901 (66) hatte den Masoretischen Text (den er nicht für ursprünglich hielt) in dem Sinne interpretiert, daß Daniel ein festliegendes Gebet hergesagt habe. Vgl. auch J. T. Nelis, Daniel (BOT) Roermond 1954, 105: „terwijl ik het gebed nog uitsprak.“

<sup>36</sup> L. F. Hartmann u. A. A. Di Lella, The Book of Daniel (AB 23) Garden City, N.Y. 1978, 243.

<sup>37</sup> Es ist an den bisweilen angenommenen Zusammenhang mit *d'bōrāb* „Biene“ gedacht. Das gemeinsame Element wäre das „Summen“. Vgl. zuletzt KBL<sup>3</sup> 201; W. H. Schmidt, TWAT II, 101f.

zeigen, daß das Bild, das bisher nur von 6, 6–9 und 11, 17–21 her gewonnen wurde, durch mehrere andere Texte des Deuteronomiums nicht nur bestätigt, sondern zugleich entscheidend ergänzt wird.

Im Königsgesetz (Dtn 17, 14–20) wird bekanntlich das Bild eines Königs gezeichnet, dem Pracht und Macht genommen sind, der dafür aber um so deutlicher den Auftrag erhält, so etwas wie der Musterisraelit zu sein. Dieser König nun soll ein Zweitexemplar der Tora besitzen (die Urschrift ist im Besitz der Priester). Davon heißt es in 17, 19: „Er soll sie (die Tora) mit sich führen.“ Das kommt bei ihm offenbar zu den ganz Israel betreffenden Zeichen der Zugehörigkeit hinzu. Das Königsgesetz knüpft hier also für jeden Leser verständlich an Dtn 6, 6–9 an. Bei den Vorschriften von 6, 8 f muß man, wie ausgeführt, nicht notwendig an den vollen Text des Gesetzes denken. Der König aber braucht bei seinem „Zeichen der Zugehörigkeit“ den vollen Text. Ferner nicht den des Gesetzes allein (= Dtn 5–26), sondern den um Segen und Fluch erweiterten der „Tora“ (= Dtn 5–28)<sup>38</sup>.

Er soll ihn überdies nicht nur zeichenhaft bei sich tragen. Vielmehr: „Er soll in ihm (seinem Toraexemplar) lesen sein Leben lang.“ *qr'* dürfte sogar durch „darin lesen“ für unseren Sprachgebrauch zu harmlos übersetzt sein. *qr'* meint lautes Sprechen: damals las man immer laut. Ferner dürfte das *kól j'mē hajjāw* im Lichte der Hintergrundstelle 6, 7 nicht nur vage „sein Leben lang“ meinen, sondern: „an allen Tagen seines Lebens.“ Also: täglich.

Das Königsgesetz geht über 6, 6–9 nicht nur im Umfang des zu lesenden Textes hinaus. Es deutet dann auch an, wie die tägliche Lektüre der Tora sich auswirken wird. Davon spricht Vers 20: (*l'ma'an jilmad*) *l'bilti rüm l'babō me'ebāw ul'bilti sūr min hamišwāh jāmin ūs'mō'l* „(damit er lernt,) sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen.“ Die Egalitätsforderung steht hinter dem ganzen Königsgesetz. Das „Gebot“ ist wohl gerade das Königsgesetz.

Doch vor diesen ganz auf den König zugeschnittenen Aussagen steht zunächst das, was nicht nur von ihm gilt. Die tägliche Rezitation der Tora wirkt sich aus in einem Leben nach dieser Tora. Das wird in Vers 19 in feierlich gehäuftem deuteronomischen Ausdrücken gesagt: *l'ma'an jilmad ... lišmor 'et kōl dibrē hattōrah hazzō't w'et habuqim bā'ellēh la'šotām* „damit er lernt, ... auf alle Worte dieser Weisung und (in ihr speziell) auf diese Gesetze“<sup>39</sup> zu achten (und) sie zu halten“. Aber zwischen Rezitation der Tora und Torabeobachtung ist nun noch etwas geschaltet, und das ist bedeutsam: *l'ma'an jilmad l'jr'āh 'et JHWH 'elohāw ...* „damit er lernt, JHWH, seinen Gott zu fürchten ...“ Das Motiv der Jahwefurcht<sup>40</sup> fehlt in 6, 6–9, liegt aber auch dort schon in der Luft. Der Text folgt ja sehr bald auf die Schilderung der Horebepiphany, und die Wurzel *jr'* ist eine Art Leitmotiv, das die Kapitel 5 und 6 durchzieht und aneinander bindet<sup>41</sup>. Ob die ausdrückliche Nennung der „Furcht“ damit zusammenhängt, daß der König die ganze Tora liest, also auch die Flüche in Kapitel 28? Der deuteronomistische Modellkönig Joschija ist jedenfalls beim Lesen des Torabuches vor allem durch die Fluchandrohungen betroffen worden (vgl. 2 Kön 22, 13). Genereller gesprochen heißt „Furcht“ im Deuteronomium: die schauernd-numinose Erfahrung des sich offenbarenden und seinen gesellschaftlichen Weltwillen proklamierenden Gottes Israels. Israel bekam sie am Horeb urtypisch geschenkt. Jetzt soll die tägliche Rezitation des aus dieser Situation stammenden Textes der Tora den König immer neu in die Ursituation zu-

<sup>38</sup> Zur Umfangsbestimmung von *hattōrah* im Dtn vgl. *Branlik*, Ausdrücke für „Gesetz“ 64–66.

<sup>39</sup> Wenn die „Tora“ dem Umfang von Dtn 5–28 entspricht, dann sind „diese Gesetze“ wohl einschränkend zu verstehen: entweder als alle eigentlichen Gesetze (also Dtn 12–26) oder speziell als die Ämtergesetze (also Dtn 16, 18–18, 22). Man beachte die langsame Zuspitzung in 17, 19 f: diese Tora – diese Gesetze – das Gebot (= Königsgesetz).

<sup>40</sup> Vgl. S. Plath, Furcht Gottes. Der Begriff *jr'* im Alten Testament, in: *AzTh* II, 2 (1963); J. Becker, Gottesfrucht im Alten Testament (AnBib 25) Rom 1965; L. Derousseaux, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament (Lectio Divina 63) Paris 1970; M. Soebagio, The „Fear“ of Yahweh in the Old Testament (Diss. Edinburgh 1980).

<sup>41</sup> Vgl. Lohfink, Glauben lernen 93–96.

rückversetzen. Die Erfahrung von damals kann durch den gesprochenen Text in jedem Heute wieder präsent werden. Wenn das geschieht, und erst dann, kann das, was der Text sagt, auch gelebtes Leben werden. Zwischen dem Text und der Verwirklichung vermittelt also die Mystik. Der ständig rezitierte Text reißt zunächst ins schauernd-beglickende Gegenüber zu JHWH hinein. Aus der Auflösung jeder Einzelheit ins *Unreine der Gottbewegung* ermöglicht sich dann die Rückkehr in die Vielfalt der neuen gesellschaftlichen Welt, die „diese Tora“ konkret entwirft<sup>42</sup>. Das gilt zunächst vom König. Aber entsprechend zweifellos auch von jedem und jeder, die Dtn 6,7 anspricht. Dazu vgl. auch unten zu Dtn 31,10–13.

Die letzte Auswirkung der Torarezitation ist der Segen: 17,20b. Hier greift das Königsgesetz das auf, was auch schon in 11,21 an die Aussagen von 6,6–9 angefügt worden war. Der Segenzuspruch ist dabei auf den Dynastiewunsch des Königs zugespielt. Doch die Formulierung ist so, daß sowohl das Stichwort „Tage“ als auch das Stichwort „Söhne“ aus 11,21 sich wiederholen.

Im ganzen ist also klar, daß das Königsgesetz in seinen Abschlußversen bewußt an 6,6–9 und 11,17–21 anschließt und, mit den nötigen Variationen, das gleiche Bild zeichnet. Ja, es fügt mit dem Gedanken der „Furcht“ ein neues, wichtiges Element hinzu. Hierdurch wird überhaupt erst deutlich, warum der Israelit beständig das Gesetz vor sich hin summen soll.

Schon jenseits des Tora-Textes im strengen Sinn klingt das Thema der ständigen Torarezitation noch einmal am Ende des paränetischen Abschnitts 30,11–14 an. Dort geht es darum, daß das „Wort“ – so heißt es jetzt singularisch – weder die Kräfte Israels übersteigt noch dem Israeliten zu fern ist. Zu letzterem heißt es in Vers 14: *qārōb 'elākā haddābār m'od b'pikā ūbilbāb'kā la'šotō* „das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (Einheitsübersetzung). Dies meint zweifellos: du pflegst es doch ständig vor dich hin zu sprechen, was voraussetzt, daß du es auswendig und angeeignet im tiefsten Innern trägst – wie sollte es nicht dein Handeln prägen können?

Schließlich gehört auf dialektische Weise auch Dtn 31,10–13 in unseren Zusammenhang. Es ist die Anweisung für die Toraverlesung beim Laubhüttenfest jedes Sabbatjahres. Hier wird zwar nicht vom ständigen Rezitieren der Tora gehandelt. Aber diese Anordnung Moses führt gewissermaßen das, was jeder Israelit ständig tut, und den besonderen Umgang des Königs mit der geschriebenen Tora in einem noch davor liegenden gemeinsamen Ausgangspunkt zusammen: in der kultischen Außerordentlichkeit.

Der König besitzt nur eine Zweitschrift der Tora. Die Erstschrift ist eine den levitischen Priestern und den Ältesten Israels anvertraute Urkunde (31,9). Diese wird jedes siebte Jahr in einer großen Versammlung dem ganzen Volk: den Männern, Frauen, Kindern und Greisen, auch den Fremden, vorgelesen. Alle sollen sie „hören“ und dabei „lernen, JHWH, euren Gott, zu fürchten.“<sup>43</sup> Die Formulierungen weisen wieder auf

<sup>42</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß der deuteronomische Text in seiner Sprachgestalt selbst schon auf einen solchen Durchgang durch die mystische Einheit angelegt ist. Dies für die Kapitel 5–11 zu zeigen war das eigentliche Ziel von *Lohfink*, Hauptgebot. So vielfältig dieses Buch in formgeschichtlicher, literarkritischer und bibeltheologischer Diskussion aufgegriffen, diskutiert und weitergeführt wurde – sein wirkliches Anliegen und seine Hauptthese scheinen bisher kaum wahrgenommen worden zu sein.

<sup>43</sup> So in 31,13, wo die Anweisung noch einmal für die Kinder spezifiziert wird. In der für alle geltenden Anweisung in 31,12, wo die volle Verbalreihe von 17,19 wiederkehrt, stehen *lmd* und *jr'* im Gegensatz zur infinitivischen Anbindung in 17,19 und 31,13 parataktisch nebeneinander. Handelt es sich nur um eine sprachrhythmisch bedingte Variante, ohne daß dies einen Bedeutungsunterschied implizieren würde? Oder bekommt hier das „Lernen“ auch noch ein Eigengewicht, so daß sein Objekt nicht direkt das „Fürchten“ wäre, sondern zunächst einmal der Toratext selbst? In diesem Fall könnte man hier angedeutet sehen, daß die ganze Versammlung im Stil damaligen schulischen Lernens jeden Satz, nachdem er vorgelesen war, im Chor nachgesprochen hätte. So *Lohfink*, Glauben lernen 94; vgl. auch die Einheitsübersetzung: „damit sie zuhören und *auswendig* lernen“. Auch bei dieser Auslegung wäre das, was dann resultieren sollte, die „Furcht JHWHs“.

den Horeb und sind zugleich voller Bezüge zum Schluß des Königsgesetzes. Der tägliche Kontakt des Königs mit der Urkunde der Tora wird wenigstens hier im kultischen Knotenpunkt des Lebens Israels allen ohne Ausnahme geschenkt. Und zugleich weiß von diesem kultischen Einbruch des Horebgeschehens her ganz Israel, daß seine tägliche Gesetzesrezitation es immer mit dem Horeb verbindet. Es gibt so etwas wie ein Dreieck zwischen dem Urgeschehen Horeb, der kultischen Festerfahrung und der mystischen Tiefe der den Alltag erfüllenden rezitierenden Meditation.

5. Das Deuteronomium hat in weite Bereiche der Literatur Israels ausgestrahlt. So sei noch kurz auf zwei weitere Belege für Gesetz und Tora rezitierenden Israeliten und König hingewiesen, die vom Deuteronomium abhängen. Sie stehen beide an strategischer Stelle – nämlich am hermeneutisch wichtigen Eingang ganzer Literaturkomplexe. Sie benutzen zwar nicht den in diesem Beitrag geklärten Terminus *dbr b*. Aber sie sprechen von der gleichen Sache. Und vielleicht geben sie einen Hinweis auf die Möglichkeit begrifflicher Klärung von zwei weiteren Ausdrücken. Es handelt sich um Jos 1, 8 – am Anfang der „vorderen Propheten“ – und um Ps 1, 2 – am Anfang des Psalters. Jos 1, 8 greift das Thema des die Tora murmelnden Königs, Ps 1, 2 das des die Tora murmelnden Laien auf.

Nach Jos 1, 8 erhält Josua von JHWH am Anfang seiner Laufbahn den Auftrag, das Buch der Tora solle niemals aus seinem Munde weichen (*mwš*), *w'hāgītā bō jōmām wā-lajlāh*. Angesichts des Parallelismus wird man – trotz des nicht endenden Streits der Gelehrten über den genauen Sinn von *hgb b<sup>e</sup>* – nicht daran vorbeikommen, zu übersetzen: „du sollst es aufsagen bei Tag und bei Nacht.“ Wieder haben wir ein Verb des Sagens mit einem durch *b* eingeführten Präpositionalausdruck. Josua ist, als Nachfolger Moses und im Vorblick auf Joschija, zweifellos eine Art vorlaufende Königsgestalt. Der Auftrag bezieht sich sowohl auf Dtn 6, 7 („bei Tag und bei Nacht“) als auch auf das Königsgesetz („Buch der Tora“) zurück. Als königliche Gestalt hat Josua sich mit der ganzen Tora, nicht nur mit den Gesetzen zu beschäftigen. Wie jeder Israelit soll er rezitieren, nicht lesen<sup>45</sup>. Noch engere Beziehungen bestehen zu Ps 1, 2, wobei die Richtung der Abhängigkeit hier jetzt nicht erörtert werden kann.

Vor kurzem ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Dreiheit von Verben in Ps 1, 1 aus der Vierheit der Verben in Dtn 6, 7 entwickelt ist und insofern eindeutig darauf zurückweist<sup>46</sup>. Mit der Einsicht, daß das *dbr b<sup>e</sup>* von Dtn 6, 7 deckungsgleich ist mit dem nach unserer Ansicht doch recht sicher bestimmbar *hgb b<sup>e</sup>* von Ps 1, 2, kommt ein weiteres Argument für die literarische Abhängigkeit des Psalteranfangs von Dtn 6, 6–9 hinzu. „Bei Tag und bei Nacht“ schließt ebenfalls an Dtn 6, 7 an, sei es direkt oder durch Jos 1, 8 vermittelt: der dortige Merismus wird, genau wie in Jos 1, 8, in einem Sinn interpretiert, den wir bei der Analyse in Betracht gezogen, aber zugunsten von „den ganzen wachen Tag über“ zurückgestellt hatten. Man hat sich später auch immer wieder gegen ein rein metaphorisches Verständnis des „bei Tag und bei Nacht“

<sup>44</sup> Zuletzt vgl. A. Negroita, *hāgāh*, in: TWAT II, 343–347, der doch wenigstens für einige Belege die Bedeutung „sinnen, denken, meditieren“ aufrechterhalten möchte. Diese Position scheint der Redaktion aber nicht ganz gefallen zu haben. So hat H. Ringgren S. 344 einen Abschnitt eingefügt, in dem er die in Frage kommenden Stellen nach beiden Seiten hin ausführlich diskutiert. Er hütet sich, dem Hauptautor formell zu widersprechen. Doch die aufgezählten Gründe für eine rein mentale Deutung der Stellen lassen sich leicht widerlegen. Könnte z. B. das Parallelwort *zkr* nicht ebenfalls normalerweise eine laute Äußerung konnotieren, so daß sich von ihm her nichts beweisen läßt? Damit entfällt die Beweiskraft der Belege aus Ps. 63, 12 f; 77, 12 f; 143, 5. Wie man überdies bei Ps 63, 6 f auch nur zögern kann, an eine hörbare Äußerung zu denken, ist bei den „jubilenden Lippen“ unmittelbar zuvor eigentlich unverständlich. In Ps 2, 1 müßte *rgš* „unruhig sein, lärmern“ gar zu einem unhörbaren Vorgang uminterpretiert werden.

<sup>45</sup> Wie H.-J. Kraus *hgb* zu einem Wort für „Lesen“ machen kann, ist uns unerfindlich. Vgl. ders., Psalmen. 1. Psalmen 2–59 (BK 15/1) Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978, 137: „*hgb* bezeichnet das leise murmelnde Sich-selbst-Vorlesen der Heiligen Schrift.“

<sup>46</sup> G. André, „Walk“, „Stand“, and „Sit“ in Psalm i 1–2, in: VT 32 (1982) 327.

durch Regelungen für die Praxis zu wehren versucht, vgl. 1 QS 6, 6–8 und die immer wieder auf Ps 1, 2 zurückgreifende Begründung des monastischen Stundengebets und der monastischen „lectio divina“.

Interessant ist noch, daß Ps 1 ja bewußt vor den selbst schon hermeneutische Funktion für den Psalter beanspruchenden Königspsaln 2 gebaut zu sein scheint<sup>47</sup>. Erkennt man den Zusammenhang zwischen Dtn 6, 6–9 und dem Königsgesetz in Dtn 17, dann zeigt sich vielleicht, wieso es von der Sache her legitim war, den Torapсалn 1 als den wahren hermeneutischen Schlüssel zum Psalter vor den massiv königsideologischen Psalm 2 zu stellen. Dtn 17, 18–29 lieferte den Rechtstitel dafür, daß Dtn 6, 6–9 als letztlich maßgebend erklärt wurde.

Man müßte nun den anderen Belegen von *hgh b* nachgehen. Das kann hier nicht mehr geschehen. Nur auf eines sei hingewiesen. Zweimal – in Ps 77, 13 und 143, 5 – steht im Parallelismus zu *hgh b<sup>e</sup>* der Ausdruck *šjh b<sup>e</sup>*. Wieder also eine Konstruktion mit *b<sup>e</sup>*. Und wieder die Frage, ob *šjh* rein mentales Nachsinnen, und zwar „Nachsinnen über etwas“ meint, oder nicht doch, wenigstens häufig, Murmeln, Summen, Aufsagen, Rezitieren eines vorgegebenen Textes. Wir gerieten damit in ein immer weiteres Wortfeld für meditierendes Vorsichhinsprechen<sup>48</sup>.

Eine ganz bestimmte Technik des Meditierens würde sich abzeichnen. Sie bestünde äußerlich im Aufsagen von auswendig gewußten Texten. Sie wäre zumindest in nachexilischer Zeit in Israel verbreitet gewesen<sup>49</sup>. Es wäre durchaus denkbar, daß zur späteren mönchischen „meditatio“ auch historische Kontinuität besteht<sup>50</sup>. In der westlichen christlichen Spiritualität hätte dieser Meditationsstil sich erst im Mittelalter langsam verloren, als sich aus der mönchischen „meditatio“ einerseits das Chorgebet, anderer-

<sup>47</sup> Vgl. die Übereinstimmung der rahmenden Verben: *hgh* 1, 2 und 2, 1; *bd* 1, 6 und 2, 12. Weitere Beobachtungen bei P. Auffret, *La sagesse a bâti sa maison* (OBO 49) Fribourg 1982, 173–178. Als jüngste Theorie zum Zusammenhang vgl. E. Zenger, „Wozu tosen die Völker ...?“ Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: Freude an der Weisung des Herrn (Anm. 30) 495–511, hier: 508 f. Zenger rechnet damit, daß beim Vorbau von Ps 1 auch erst 2, 5.10–12 zugefügt worden seien. Nach ihm greift dabei Ps 2, 11–12 a auf Dtn 6, 13–18, also die Fortsetzung des für Ps 1 wichtigen Dtn 6, 6–9, zurück.

<sup>48</sup> Leider war uns H. J. Franken, *The Mystical Communion with JHWH in the Book of the Psalms*, Leiden 1954, das vom Titel her einschlägig sein könnte, nicht zugänglich.

<sup>49</sup> Wir haben in dieser Untersuchung außer gelegentlichen Hinweisen keine Schichtzuweisung oder Datierung vorgenommen. Versuche, im Zusammenhang mit Datierungen bei den untersuchten Ausdrücken Bedeutungsentwicklungen festzustellen, haben bei der vorbereitenden Arbeit nichts ausgetragen. Außerdem hat speziell die deuteronomische Aussagewelt ein Recht darauf, auch synchron zur Kenntnis genommen zu werden. Sie war schließlich in nachexilischer Zeit als ganze wirksam. Genetisch gehören die deuteronomischen Texte, die untersucht wurden, durchaus verschiedenen Schichten an. Am ältesten und wohl schon vor-exilisch dürfte 6, 6–9 sein. 11, 18–21 ist dazu sekundär. 17, 18–20 und 31, 10–13 gehören deuteronomistischen, 30, 11–14 und Jos 1, 8 eher spätdeuteronomistischen Schichten an. R. Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad; hrsg. v. H. W. Wolff) München 1971, 494–509, hier 496 f., rechnet in Jos 1, 7–9 mit zwei zur dtr Grundschrift hinzugekommenen weiteren Bearbeitungen, wobei 1, 8 zur jüngsten Schicht gehörte. Vermutlich wäre es besser, für Jos 1, 8 nicht einmal mehr sein Kürzel DtrN zu gebrauchen, sondern mit einer Hand zu rechnen, die schon mit der Herstellung des Kanons zu tun hatte – also gar nicht mehr im strengen Sinn „deuteronomistisch“ ist, ebensowenig wie Ps 1.

<sup>50</sup> Vgl. vor allem H. Bacht, „Meditatio“ in den ältesten Mönchsquellen, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum* (I) (STGL 5). Würzburg 1984, 244–264; A. de Vogüé, *Les deux fonctions de la méditation dans les règles monastiques anciennes*, in: *Revue de l'histoire de la spiritualité* 51 (1975) 3–18. Die Benediktsregel gebraucht „meditari“ und „meditatio“ nur noch für das Auswendiglernen von Schrifttexten. Das Murmeln von Schrifttexten während der Arbeit war nach de Vogüés Kommentaren zur Benediktsregel so selbstverständlich, daß diese darauf gar nicht eingeht. Aber das Schweigen in der gesetzten Regel mag daran schuld sein, daß diese Form der Meditation, nachdem sie einmal aufgegeben war, bei keiner Reform mehr neu aufgegriffen wurde.

seits eine still gewordene „lectio divina“ entwickelte. Das rein mentale Gebet der Frömmigkeitsbewegungen der beginnenden Neuzeit wäre zwar noch ihr Ausläufer, doch zugleich auch ihr Ende gewesen. Doch ist zu beachten, daß etwa im Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola neben den rein mentalen Betrachtungstechniken auch noch die an Texten festgemachten „drei Weisen zu beten“ dargelegt werden<sup>51</sup>. In wieder anderen Gestalten hätte diese biblische Meditationstechnik in den verschiedenen Formen der jüdischen Spiritualität ihre geschichtliche Fortsetzung gefunden.

Inzwischen sind bei uns die Erinnerungen an all das allerdings so verblaßt und auch in der Bibelübersetzungs- und -auslegungstradition so gründlich überdeckt, daß unsere Zeitgenossen, wenn sie Hilfe für meditatives Leben suchen, sich an östliche Traditionen wenden müssen, die außerhalb des jüdisch-christlichen Kontinuums stehen. Im übrigen suchen sie solches dann als individuelle Lebenshilfe, nicht aber, wie die deuteronomische Tradition es entwickelt, als einen der tragenden Grundvollzüge einer rechten menschlichen Gesellschaft.

6. Natürlich kann man spätestens hier die Frage stellen, ob diese ganze Diskussion nicht über ein müßiges Problem gegangen sei. Ob nämlich das, was in der Welt des alten Orients, deren Lebensgewohnheiten entsprechend, in der Form des Aufsagens und Vorsichersummens von Texten geschah, bei uns heute nicht in einem „Nachsinnen über“ und in einem „Reden über“ vollzogen werde; ob es sich also wirklich um mehr als zwei kulturell bedingte Erscheinungsweisen einer und derselben Sache handle. Dann könnte aber „Reden über“ unter Umständen das „dynamisch“ korrekte empfängersprachliche Äquivalent zum „Aufsagen, Rezitieren“ der Ausgangssprache sein.

Man wird in der Tat zugeben müssen, daß in unserer westlichen Kultur manche Aufgaben der Weltaneignung und der Lebensbewältigung, die im alten Orient offenbar rezitierend und murmelnd geschahen, bei uns nur noch durch „Nachdenken über“ und „Reden über“ gelingen.

Auf der anderen Seite dürfte es aber exegetisch kaum zu verantworten sein, daß man derartige Unterschiede vertuscht, insgeheim unsere der Reflexion so sehr verfallene Welt für die einzig denkbare erklärt, sie auf die in der Bibel sich spiegelnde Welt projiziert und deren zutiefst meditative Grundgestalt lexikalisch, exegetisch und übersetzungstechnisch für das Bewußtsein des Bibellesers annihiliert.

Es bleibt auch die Frage, ob es sich nur um zwei an sich gleichwertige und deshalb letztlich gleichgültige und gegeneinander aufrechenbare Kulturtypen handelt. Könnte es nicht sein, daß an solchen meditativen Zügen des Lebensstils, wie sie zum Beispiel in Dtn 6, 6–9 entworfen werden, sogar der Zugang zur eigentlichen Botschaft eines Buches wie des Deuteronomiums hängt? Haben wir wirklich in einer Kultur des „Nachdenkens über“ und des „Redens über“ gleichwertige Wege nichtmeditativer Art zur Verfügung, die uns immer wieder in die Situation am Horeb hineinführen könnten?<sup>52</sup>

<sup>51</sup> *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von P. Knauer; Leipzig 1978, 101–106 (Nr. 238–260).

<sup>52</sup> Unser besonderer Dank gilt *Georg Braulik*, der das Manuskript in verschiedenen Stadien der Arbeit gelesen und uns wichtige Hinweise gegeben hat.