

Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8*

Georg Braulik, Wien

Christliche Theologie steht bis heute in der Gefahr, die Tora des Mose von der ntl. Antithese gegen die „Gesetzlichkeit“ her zu beurteilen. Schuld an diesem Mißverständnis ist zumeist eine Rückprojektion und Verallgemeinerung paulinischer Polemik gegen „judaistischen Nomismus“, ferner der Auseinandersetzung Jesu mit dem Buchstabenglauben einer starren Schriftgelehrsamkeit, aber auch ein religionsgeschichtlich problematisches Entwicklungsschema. Exemplarisch sei dafür ein Wort von O. Eissfeldt (1) zitiert: „Wundervolle Früchte religiöser Poesie zeitigt die innige Verschmelzung hebräisch-transzendenten Gottesglaubens und kanaänisch-immanenter Gottesvorstellung. Aber über diese verheißungsvollen Anfänge kam es wie ein Reif in der Frühlingsnacht. Es kam die Periode, von der das Paulus-Wort sagt: ‚Das Gesetz ist zwischenein getreten‘, es kam die Periode des Judaismus. Gott thronte in weiter Ferne, ohne Verbindung mit Menschenwelt und Natur. Zwischen ihm und den Menschen stand das Gesetz . . . Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christus. Was an verheißungsvollen Anfängen in jener Epoche der Verschmelzung hebräischer und kanaänischer Gottesvorstellung vorhanden war, das entfaltete sich zur höchsten Blüte in Jesus von Nazareth. Hier treffen wir beides in wundervoller Harmonie: Jahvismus und Baalismus, Transzendenz und Immanenz. Sein Gott ist vollkommen, und es ist Aufgabe des Menschen, vollkommen zu sein wie er. Sein Gott ist der strenge Richter, der beim Endgericht die Menschen an dem Maßstab des Rechts mißt . . . und derselbe Gott, der strenger Richter ist, ist doch der Gott der Müden und Matten, der Armen und Geplagten; derer, die da arm sind und die da Leid tragen, derer, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit . . .“ Immer wieder wurde mit Recht auf die entscheidenden Auswirkungen des Dtn auf das Gesetzesverständnis des nachexilischen Judentums verwiesen (2). Die folgende Studie möchte an einem kurzen, aber für das Verständnis des Dtn zentralen Text zeigen, wie sehr gerade „diese Tora“ (4,8) den Menschen zu Gott und zu sich selbst befreiende Heilstat Jahwes ist und dabei ein gleiches Gottesbild wie das eben skizzierte des NT entwirft – „in der Tat eine wundervolle Harmonie transzendenten und immanenten

* Einen ersten Entwurf der folgenden, inzwischen teilweise modifizierten und erheblich erweiterten Thesen habe ich vorgelegt in „Deuteronomium 4,1–2.6–8 (22. Sonntag des Jahres): Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Lesejahr B/3. Hrsg. v. J. Schreiner, Würzburg 1970, 119–128.

1 Jahve und Baal: Kleine Schriften Bd. 1. Hrsg. v. R. Sellheim / F. Maass, Tübingen 1962, 1–12, 10f.

2 S. dazu. z.B. H. J. Kraus, Zum Gesetzesverständnis in nachprophetischer Zeit: Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen - Vluyn 1972, 179–194.

Gott-Erlebens“ (3). Sie sei Prof. Walter *Kornfeld*, dessen wissenschaftliche Arbeit als katholischer Theologe dem atl. Gesetz gewidmet ist, in Dankbarkeit zugeeignet.

ÜBERSETZUNG UND GLIEDERUNG VON DTN 4,5–8 (4)

- I V.5aa *Siehe (5),*
- II *(hiermit) lehre ich (6) euch Gesetze und Rechtsentscheide*
 β *wie mir geboten hat Jahwe, mein Gott (7),*
 ba *damit ihr entsprechend (8) handelt innerhalb des Landes,*
 β *in das ihr einmarschiert, um es in Besitz zu nehmen.*
- III V.6aa *Ihr sollt (auf sie) achten und sollt (danach) handeln!*
- IV βγ *Denn dies ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen (9)*
der Völker,
 b *die all diese Gesetze hören und dann sagen werden:*
„In der Tat (10), ein weises und einsichtiges Volk
 γ *diese große Nation.“*
- V.7aa *Denn welche große Nation (gibt es),*
 β *die einen Gott (11) (hätte), (so) nahe zu ihr,*
 ba *wie Jahwe, unser Gott,*
 β *bei all unserem Rufen zu ihm?*
- V.8aa *Und welche große Nation (gibt es),*
 β *die Gesetze und Rechtsentscheide (hätte), (so) gerecht,*
 ba *wie all diese Weisung,*
 β *die ich euch heute vorlege?*

3 Womit *Eissfeldt* (wie Anm. 1) 11 abschließend das Gottesverhältnis im NT charakterisiert.

4 Die Übersetzung schließt sich möglichst eng an die hebräische Sprachgestalt an. Dabei werden Wörter, die im Deutschen zum Verständnis nötig sind, die im massoretischen Text jedoch fehlen, in runde Klammern gesetzt. Zur Gliederung in Sprechzeilen s. G. *Braulik*, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40. (Analecta Biblica 68), Rom 1977.

5 SAM und LXX bieten – wahrscheinlich in Angleichung an die durchgehend pluralische Anrede Israels in den V.5–8 – *ר'ו'ו* bzw. *ו'ר'ו*. Dieser interjektionsartige Imperativ wird jedoch im Dtn immer singularisch gebraucht, vgl. z.B. 11,26; 30,15.

6 Zur präsentischen Wiedergabe von *limmadtf* im Sinn der Koinzidenz s. zuletzt W. *Gross*, Verbform + Funktion. *wayyiqtol* für die Gegenwart. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 1), St. Ottilien 1976, 37. Vgl. ferner z.B. die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart 1974, 282.

7 Fehlt in der LXX.

8 Vielleicht besitzt *kēn* aber hier wie in Am 5,14; Ps 61,9 die Bedeutungsnuance „dann“.

9 LXX ergänzt *πάντων*, vgl. 2,25, ferner 4,9.27.

10 Zu dieser Übersetzung von *raq* vgl. B. *Jongeling*, La particule *raq*. (OTS 18), Leiden 1973, 97–107, 104: „rien d'autre que“, „sans doute“.

11 Vgl. LXX *θεος ἐγγίζων*. S. ferner Anm. 99.

Diese Perikope bildet einen thematisch und formmäßig geschlossenen Abschnitt der literarischen Einheit 4,1–40 (12), die in spätexilischer Zeit der dtn *tora* (Kap. 5–28; vgl. 4,8) (13) und dem deuteronomistischen (= dtr) Geschichtswerk (14) als *theologischer Schlüsseltext vorangestellt* wurde. Die V.5–8 (15) fungieren dabei zusammen mit den V.1–4 als „Prolog“, der durch motivliche und formulierungsmäßige Entsprechungen mit dem „Epilog“ der V.32–40 verklammert ist. So handeln z.B. die V.7–8 vor weltweitem Horizont von Israels Einzigartigkeit, die V.32–39 im Rahmen der gesamten Menschheitsgeschichte von der Einzig(artig)keit Jahwes. Die Unvergleichlichkeitsaussagen beider Abschnitte werden in rhetorischen Fragen präsentiert. Darüber hinaus bestehen auch verschiedene formale Anklänge ohne strenge sachliche Parallele. All diese Bezüge wollen bei der Interpretation mitbeachtet sein.

Beinahe die gesamte Paränese des Kap. 4 erfolgt in Formen, die dem Rechtsleben entlehnt sind. Die „Großperiode“ der V.5–8 ist nach einem viergliedrigen „*Rechtsfeststellungsschema*“ aufgebaut. Es findet im Dtn selbst, aber auch sonst im AT für Rechtsakte Verwendung (16). In seiner Grundstruktur folgen auf die Interjektion *re'eh* (I) eine Rechtsfeststellung (II), Imperative (III) und manchmal ein durch *kī* eingeleiteter Begründungssatz (IV) (17). In unseren Ver-

12 Die literarkritische Analyse dieses Textes werde ich demnächst in einem Artikel in Bib vorlegen. Inzwischen s. dazu G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40, Rom Diss. 1973 (Mschr.), 228–269. Die V.5–8 wurden zuletzt selbst von S. Mittmann, Deuteronomium 1,1–6,3 literarkritisch und traditionsge-schichtlich untersucht. (BZAW 139), Berlin 1975, 117f. als literarkritisch einheitlicher Text verteidigt.

13 Vgl. dazu N. Lohfink, Höre Israel. Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 18), Düsseldorf 1965, 91. Dagegen vermutet jüngstens O. Kaiser, Die alttestamentliche Exegese: G. Adam / O. Kaiser / W. G. Kümmel, Einführung in die exegetischen Methoden (studium theologie 1), München 1975, 42, daß Dtn 4,1–8 aufgrund der „Verbindung rechtlicher, kultischer und weisheitlicher Terminologie“ und der „in den V.6–8 allein religiös bewertete(n) Stellung Israels in der Völkerwelt“ später, nämlich „mindestens in die Epoche der Neukonsolidierung des Judentums als einer religiösen Gemeinschaft“ anzusetzen sei.

14 S. z.B. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1967, 14. Diese Sicht wird durch die im folgenden nachgewiesenen Reinterpretationen zentraler dtr Vorstellungen eine neuerliche Bestätigung erhalten.

15 Zu den Belegen für die folgenden Einleitungsbemerkungen s. Braulik (wie Anm. 4) passim.

16 S. dazu N. Lohfink, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6–3,29: Bib 41 (1960) 105–134, 124f. Ferner J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes in Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit. (FRLANT 114), Göttingen 1975, 100–103. Halbe (a.a.O. 102f.) verweist auf die weite Verbreitung und vielseitige Verwendung dieses syntaktischen Schemas, das keine Gattung konstituiere und für das kein spezieller Rechtsbereich festgestellt werden könne.

17 Nach Halbe (wie Anm. 16) 102f. ermöglicht es dieses Schema, „das lebendige Gegenüber der Parteien sprachlich so aufzunehmen, daß – ständig in diesem Gegenüber, und ohne den Partner für einen Moment aus dem Auge zu lassen – das von einer Seite der anderen abverlangte oder freigegebene Handeln unmittelbar als Verpflichtung oder Berechtigung zu diesem Handeln ausgesagt wird: begründet in der Lage der Dinge, die die Deklaration im Fest-

sen werden nun das zweite und vor allem das vierte Element dieses Grundgerüstes rhetorisch breit entfaltet (18), das dritte seinen grammatikalischen Formen nach durch Injunktive (19) variiert (20). Die ganze „kleine Einheit“ wird schließlich von *re'eh* (V.5) und *ntn lipnê* (V.8) als Teilen einer Formel gerahmt, die an allen anderen Stellen des Dtn nur als feste Verbindung begegnet (21).

Wenn es bei dieser Gliederung der V.5–8 nicht bloß um eine kunstvolle Gedankenentfaltung, sondern um eine rechtsrelevante Form geht, was bedeutet dann die Feststellung des Rechtscharakters von Gesetzen, die in diesen Versen gar nicht mitgeteilt werden? In jedem entwickelten Rechtssystem wird zwischen der rein inhaltlichen Vermittlung der Gesetzesmaterie, die auch privat geschehen kann, und dem *formalen Akt der Promulgation* unterschieden. Erst dieser Akt setzt das Recht in Geltung. Er kann auf verschiedenste Weise erfolgen, etwa durch Unterschrift des Staatsoberhauptes, Veröffentlichung in einem Gesetzblatt, Anschlag an bestimmter Stelle, mündliche Verkündung in einer bestimmten Zeremonie usw. Nun ist die Rechtswirklichkeit des Alten Orient nicht ohne weiteres mit der eines Staates heute zu vergleichen (22). Gerade die Auffassung der großen „Rechtskodifikationen“, vor allem des Codex Hammurabi, schwankt noch zwischen den Extremen eines Gesetzbuches im modernen Sinn und einer rechtlich belanglosen Propagandaschrift bzw. rein akademischen Literatur (23). Doch findet sich auch dort eine Struktur, die zwischen der Bekanntgabe des Gesetzesinhaltes und der Setzung des Codex in seine Rechtsfunktion unterscheidet

stellungssatz nicht nur bezeichnet, sondern rechtswirksam schafft. Ein Entsprechungsverhältnis wird ausgedrückt, doch so, daß in der Erklärung des Sprechenden das entsprechende Handeln der anderen Seite *grundgelegt* wird. Aus dieser Erklärung ergibt sich für den Angesprochenen Notwendigkeit und Freiheit seines eigenen Handelns.“

18 Zur weiteren stilistischen Gestaltung der V.5–8 – etwa durch sukzessive Gabelung, Parallelismen usw. – s. *Braulik* (wie Anm. 4).

19 Zu diesem Terminus s. W. Gross, *Bileam. Literatur- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24.* (StANT 38), München 1974, 181 Anm. 25.

20 Dagegen zieht I. Broide, *The Speeches in Deuteronomy, their Style and Rhetoric Devices* (neuhebräisch), Tel Aviv Diss. 1970 (Mschr.), 65f. die ersten beiden Glieder zusammen und kommt dadurch zu dem von ihm auch sonst immer wieder entdeckten gliederungsmäßigen Dreierhythmus, den er als typisches Merkmal dtn Stils ansieht.

21 11,32 wird sie für das Vorlegen von Gesetzen gebraucht; im Zusammenhang damit, aber verbunden mit Segen und Fluch, steht sie auch in 11,26 und 30,15. Als „Preisgabeformel“ ohne Bezug zur Gesetzesthematik findet sie sich 1,8,21; 2,24,31.

22 So hat z. B. B. Landsberger, *Die babylonischen termini für Gesetz und Recht: Symbolae ad iura Orientis Antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae.* Ed. J. Friedrich u. a. (Studia et documenta ad iura Orientis Antiqui pertinentia 2), Leiden 1939, 219–234, 220, gezeigt, daß das Altbabylonische kein Wort für den Begriff „Gesetz“ aufweist und Wendungen wie „die Gesetze beobachten“, „Geltung der Gesetze“, „verurteilt nach § X des Gesetzes“ usw. nicht kennt. Nach F. R. Kraus, *Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes: Was ist der Codex Hammurabi?!*: Genava 8 (1960) 283–296, 286 bildet die charakteristische Beschränkung der „Gesetze“ des Codex Hammurabi auf Konfliktsituationen den Wesensunterschied zwischen altbabylonischen und modernen Gesetzen, worauf auch ihre Selbstdefinition als „Urteilsprüche“, als beurteilte Fälle also (s. dazu auch unten S. xx), deutet. „Für Gesetzgebung in dem uns geläufigen Sinn scheint in den altmesopotamischen Gesellschafts- und Rechtsordnungen nirgends Platz zu sein“ (a. a. O. 296). Die Bezeichnung altorientalischer Rechtssammlungen als „Gesetz“ oder „Codex“ ist also mißverständlich, wird aber, weil sie eingebürgert ist, weiter gebraucht.

23 S. dazu Anm. 166.

det. So werden Prolog und Epilog einerseits und Gesetzeskorpus andererseits deutlich voneinander abgehoben. Alle Fragen, die wir heute zur Promulgation rechnen würden, werden im Prolog und Epilog behandelt. Der Gesetzeskörper aber unterscheidet sich durch nichts von einer privaten Rechtssammlung, wie sie etwa mittelassyrische Gesetze darstellen. Beim Codex Hammurabi werden die poetisch volltönende Einleitung und das dichterisch schwunghafte Schlußwort sogar nicht bloß inhaltlich vom juristischen Kernteil des Codex abgehoben; sie sind auch in erheblich abweichender Sprachgestalt abgefaßt und durch keine stilistische Klammer mit dem Corpus verbunden (24). „Die Absicht des Rahmentextes ist deutlich eine zweifache: einmal will er die Gesetze als Hammurabis Werk bestätigen, ihre Absicht und ihren Gebrauch darlegen und ihre ewige Gültigkeit betonen, zum anderen Hammurabis gesetzgeberische Tätigkeit als göttlichen Auftrag dartun und sie in das große überweltliche Geschehen der Berufung Marduks zum Herrn aller Länder einordnen“ (25). Obwohl also Prolog und Epilog Funktion, Tendenz und Prinzipien der Gesetze kennzeichnen, differiert doch die dort artikuliert Denkweise deutlich von unserer modernen Konzeption von der Geltung der Gesetze. „Die Gültigkeit, welche Hammurabi für sein Werk erhofft, ist grundsätzlich anderer Natur als die unserer Gesetze, und seine Hoffnung ruht auf anderen Voraussetzungen als der Geltungsanspruch moderner Gesetzbücher. Seine sogenannten Gesetze sind Musterentscheidungen, Vorbilder guter Rechtsprechung. Sein Werk soll kraft seines Vorhandenseins und seiner Qualität wirken, weil sein Autor kompetent und sein Inhalt mustergültig ist“ (26). Im Blick auf 4,5–8 freilich drängt sich eine formale Ähnlichkeit der Rechtswirklichkeit auf, die später noch durch inhaltliche und formulierungsmäßige Bezüge dieses Textes zum Codes Hammurabi ergänzt werden wird. Danach verkündet Mose in göttlichem Auftrag Gesetze. Doch geht es dabei nicht um die Weitergabe von Geboten, die Jahwe bereits mitgeteilt hat – wie nach Dtn 5 –, sondern um eine autorisierte eigene „Gesetzgebung“ (27). Nicht zuletzt deshalb erscheint es notwendig, zur inhaltlichen Darlegung auch den Akt hinzuzufügen, den modernes Rechtsdenken als Promulgation bezeichnen würde. Wie bei mesopotamischen Gesetzescodices braucht diese Feststellung der Rechtsgültigkeit nicht organisch in den Gesetzestext selbst eingebaut zu sein, sondern kann auch daneben stehen. Wie in mesopotamischen Codices Prolog und Epilog Lobreden für den Gesetzgeber und sein Werk bilden, wirbt auch 4,5–8 für das dtn Gesetz. Auf den Akt der „Promulgation“ selbst verweist V.5. Damit konkurrierende Vorstellungen

24 S. dazu z. B. W. Eilers, Die Gesetzesstele Chammurabis. Gesetze um die Wende des dritten vorchristlichen Jahrtausends. (Der Alte Orient 31,1), Leipzig 1932, 4.

25 H. Schmökel, Hammurabi von Babylon. Die Errichtung eines Reiches. (Libelli 330), Darmstadt 1971, 67.

26 Kraus (wie Anm. 22) 291. J. Renger, Hammurabis Stele „König der Gerechtigkeit“. Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit: WO 8 (1976) 228–235, 228f. macht darauf aufmerksam, daß sich im Codex Hammurabi kein Hinweis auf eine Proklamation und Inkraftsetzung seiner „Rechtsprüche“ findet, wodurch diese den Charakter verbindlichen Rechtes erlangt haben würden. Aber etwa ein Jahrhundert später haben gelehrte Abschreiber durch den Kolophon *šimdat Hammurapi* diese Rechtsprüche als schriftliche Zusammenfassung eines königlichen Erlasses interpretiert. Diese Sicht ist auch für unseren Textvergleich maßgeblich.

27 S. dazu ausführlicher unten S. 171f.

über die Gesetzespromulgation in Dtn 27 und 31 erklären sich aus der Entstehungsgeschichte des Buches. Es darf daher nicht verwundern, daß Kap. 4 als aktualisierende Reinterpretation der späten Exilsperiode auch die Funktion des Mose als Gesetzgeber, den Vorgang der Promulgation und die formale Inpflichtnahme des Volkes unter anderem Aspekt dargestellt hat.

DER ANSPRUCH DES GESETZESWERKES (Vers 5)

Der Aufmerksamkeitserreger *r^e'eh* (28) präsentiert drei, syntaktisch und damit auch vortragsmäßig voneinander abgehobene *Rechtsfeststellungen* (29): erstens den Akt der Promulgation („hiermit lehre ich euch Gesetze und Rechtsentscheide“), von dem 4,1–40 sonst nur noch in Relativsätzen spricht; zweitens die Rechtsgrundlage dieser Gesetzesmitteilung („wie mir geboten hat Jahwe, mein Gott“); drittens den Zeitpunkt des Inkrafttretens und den Gültigkeitsbereich der Gesetze („damit ihr entsprechend handelt innerhalb des Landes“). Die Stellung dieser formellen Erklärungen und ihre späte Einpassung in ihren Kontext deuten auf die Absicht des Verfassers, durch sie den Verpflichtungscharakter des ganzen dtn Gesetzes (Kap. 5–26) zu definieren.

Die Weise mosaischer Gebotsverkündigung erscheint dabei als „*Lehre*“. *lmd*, das sich innerhalb des Pentateuch nur im Dtn findet, bezeichnet in dessen Gesetzeskorpus (30) das Sich-Aneignen einer Haltung, während es in den Rahmentexten vom Lernen des Gesetzes (31) bzw. des Moseliedes (32) gebraucht wird (33). Zwar ist die dtn Paränese von Anfang an rhetorisch-didaktisch angelegt gewesen (34). Doch gewinnen die lehrhaften Zielsetzungen in den Spätschichten des Buches zunehmend an Bedeutung. Auch *lmd* dürfte erst im Rahmen dieser theologischen Neuorientierung seine entscheidende Rolle erlangt haben (35). Mit fünf Belegen fungiert es schließlich in Kap. 4 als Leitwort für die Kundgabe des Gesetzes. Jahwe selbst formuliert als Intention seiner Offenbarung am Horeb: „Ich will sie meine Worte (*d^ebāraj*) hören lassen, welche (*ʿšer*) (36) sie erlernen

28 Er korrespondiert mit *šema^c ('el)* in V.1.

29 Diese Gliederung erkennt *Broidé* (wie Anm. 20) 66, der wiederum einen Dreierakt – *r^e'eh* (1), V.5a (2), V.5b (3) – konstruiert.

30 14,23; 17,19; 18,9; 20,18.

31 4,1.5.10 (zweimal). 14: 5,1.31; 6,1; 11,19; 31,12–13.

32 31,19.22.

33 J. *Becker*, Gottesfurcht im Alten Testament. (Analecta Biblica 25), Rom 1965, 104.

34 Vgl. z.B. die Beschreibung des „paränetischen Vorgangs“ bei N. *Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11. (Analecta Biblica 20), Rom 1963, 261–285.

35 So mahnt z.B. 6,7, die dtn Verpflichtungen den Söhnen zu „wiederholen“ (*šnn* Piel), während die jüngere Parallele in 11,19 von „lehren“ (*lmd* Piel) spricht.

36 Wie die LXX verstehen auch die Kommentare und Grammatiken *ʿšer* an dieser Stelle gewöhnlich final (s. dazu z.B. *Jouion*, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rom 1965, § 168f), so daß es um die Aneignung der Haltung treuer Jahweverehrung ginge. Dagegen interpretiert *Becker* (wie Anm. 33) 104f. *ʿšer* zurecht als Relativpartikel. Freilich dürfte *d^ebārām* a.a.O. nicht mit dem (mosaischen) Gesetz gleichgesetzt werden (s. dazu unten). Die Interpretation *Beckers*, der zufolge *l^ejir'ā 'ōtī* einen Final- bzw. Konsekutivsatz bildet, wird von L. *Derousseaux*, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine *yārē'*. (Lectio Di-

sollen, damit sie mich treu verehren (*l'jir'â*) (37)“ – nämlich durch das Befolgen der „Worte“ – „... und auch ihre Kinder sollen sie (diese) lehren.“ Das Lernen und Lehren der Jahweworte – d.h. des Dekaloges (38) – bilden somit den eigentlichen Erweis der Jahweverehrung. Daneben wird in den V.1,5, 14 auch die Tätigkeit des Mose als „lehren“ beschrieben. Diese feine Verschiebung gegenüber den Promulgationsverben älterer Texte (39) läßt vermuten, daß in jener Phase des babylonischen Exils bereits einem gefährlichen Abbruch lebendiger Glaubensüberlieferung entgegengewirkt werden mußte (40).

Den Gegenstand der lehrenden Gesetzgebung des Mose bilden „Gesetze und Rechtsentscheide“. Der Doppelausdruck findet sich am häufigsten in Kap. 4 – in den V.1, 5, 8, 14 – und illustriert dessen Einleitungsfunktion. Konkret gemeint ist damit zunächst 4,45–26,16 (41). Diese *huqqim ûmišpāṭim* sind zwar im Gegensatz zum Dekalog bloß Gotteswille aus zweiter Hand. Doch steht hinter ihnen letztlich dieselbe Autorität. Denn ihre Verkündigung erfolgt – so versichert die Rückverweisformel in V.5aß – auf einen ausdrücklichen Befehl Jahwes hin. Eine solche Indienstnahme des Mose und damit sein besonderes Nahverhältnis zu Gott bringt auch die Bezeichnung Jahwes als „mein Gott“ zum Ausdruck (42). Von der Lehrbeauftragung des Mose berichtet die an unseren Abschnitt anschließende Rückblende auf die Ereignisse am Horeb. Sie klärt auch das Verhältnis von Dekalog und mosaischem Gesetz: „Und (Jahwe) offenbarte euch seinen ‚Bund‘, den er euch verpflichtete zu halten: die zehn Worte. Mir aber befahl Jahwe damals, euch Gesetze und Rechtsentscheide zu lehren, damit ihr sie haltet in dem Land, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen“ (V.13–14). Im Gegensatz zu 5,31, wo zwischen Dekalog und übrigen Gesetz als zwischen unvermitteltem und vermitteltem Jahwewort unterschieden wird, liegt hier aller Nachdruck auf dem Daß mosaischer Gesetzeslehre. Sie aber „erscheint nicht als Vermitteln des am Horeb ergangenen Jahwewortes, sondern als Auslegung des Jahwegebotes durch Satzungen und Rechte (hier anders als in 5,31, ohne Artikel!). Demnach ist also das dtn Gesetz bevollmächtigte Interpretation des am Horeb mitgeteilten Dekaloges, nicht aber Wiederholung eines neben dem Dekalog am

vina 63), Paris 1970, 214f. ausdrücklich abgelehnt. Gegen die angeführten Argumente spricht jedoch, daß *jr'* hier nicht von Ex 20,20 als „fürchten“ im Sinn eines „Erfahrens der furchtbaren Gegenwart Gottes“ gedeutet werden darf, sondern in strengem Kontextbezug von den „Worten“ her verstanden werden muß. Ferner bildet der Numeruswechsel in der Verwendung von *lmd* – pluralisch in den V.1, 5, 14, singularisch in V.10 – kein Signal literarkritischer Schichtung bzw. unterschiedlicher Bezeichnungsfunktionen.

37 Zum dtn/dtr Begriff der Gottesfurcht als „Gottesverehrung“ s. Becker (wie Anm. 33) 85.

38 S. dazu V.13 als Ausführung der Ankündigung Jahwes in V.10; ferner G. Braulik, Die Ausdrücke für „Gesetz“ im Buch Deuteronomium: Bib 51 (1970) 39–66, 45f.

39 S. dazu Lohfink (wie Anm. 34) 59.

40 Damit korrespondiert der Gebrauch von *škḥ* in späten dtn Texten. Während *škḥ* nämlich in der Paränese (6,12; 8,11.14.19) und im Moselied (32,18) als Verb des Gottesverhältnisses verwendet wird, bezieht es sich in den dtr Stellen 4,9 und 23 auf *d^ebārīm* bzw. *b^erīt* (vgl. 2 Kön 17,38), in 31,21 auf das Moselied. Schließlich findet es sich noch im Gebetsformular in 26,13 mit den *mišwōt* als Objekt.

41 Braulik (wie Anm. 38) 61f.

42 S. dazu O. Eissfeldt, „Mein Gott“ im Alten Testament: Kleine Schriften Bd. 3. Hrsg. v. R. Sellheim / F. Maass, Tübingen 1966, 35–47, 37.

Horeb von Jahwe zunächst dem Mose allein mitgeteilten Gesetzes“ (43). Diese Differenzierung zwischen den Jahweworten selbst und ihrer aktualisierenden Interpretation (44) durch Mose bzw. einen Propheten als seinem von Gott selbst autorisierten Nachfolger (18,15–18) (45) bedingt jedoch keine abgestufte Verbindlichkeit. Unterschiedlich freilich ist der *Gültigkeitsbereich*: Der Dekalog, vor allem sein erstes Gebot, bleibt für Jahwes Volk immer und überall verpflichtend (46) – siehe das unbedingte *la^{ca}sôt* in V.13. Die Gesetze und Rechtsentscheide hingegen bestimmen Israels Existenz erst im eingenommenen Land (V.14, 5) (47). Möglicherweise wird dadurch eine Diskussion der Verbannten in Babylon entschieden, die um das Problem kreiste, ob das Gesetz auch im Exil verpflichtete

43 G. Chr. *Macholz*, Israel und das Land. Vorarbeiten zum Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischem Geschichtswerk, Heidelberg 1969 (Mschr.), 100.

44 Diese Textveränderung, von einer sich wandelnden Situation gerade um der Treue zum Geist des älteren Gesetzes willen gefordert, steht somit nicht im Widerspruch zum Kanongebot „nichts hinzufügen, nichts wegnehmen“ in V.2.

45 S. dazu N. *Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22): Testimonium Veritati. Festschrift für Bischof W. *Kempf*. Hrsg. v. H. *Wolter*. (Frankfurter Theologische Studien 7), Frankfurt a.M. 1971, 143–155, 153f.

46 S. dazu die in den V.3–4 berichtete Episode vom Abfall der Israeliten zum Baal von Peor und die Bestrafung der Abtrünnigen; ferner die Beschreibung der Umkehr zu Jahwe in den V.29–30 (*šm^c b^eqôl* wird im Dtn nicht als Verb der Gesetzesbeobachtung gebraucht – s. *Lohfink* [wie Anm. 34] 65).

47 Diese Lokalisierung der Gesetzesbefolgung im Verheißungsland widerspricht nicht V.1, wo Landnahme und Landbesitz in finaler Nachordnung von der Erfüllung der Gebote abhängig gemacht werden. Die unmittelbar bevorstehende Inbesitznahme des Landes kann weder Belohnung des Gesetzesgehorsams noch Ziel der gegenwärtigen Gesetzesbelehrung sein (vgl. *Mittmann* [wie Anm. 12] 115). Der Finalsatz in V.1b ist auf *šm^c* zurückgebunden und kann nicht als zu „weit entfernt und durch den Relativsatz zu stark verdeckt“ literarkritisch herausoperiert werden (gegen *Mittmann* a.a.O.) – vgl. die Struktur von V.5. Die Einheitsübersetzung (wie Anm. 6) 282 gibt V.1 folgendermaßen wieder: „Und nun, Israel, höre die Gesetze und Rechtsnormen, die ich euch zu halten lehre. Hört, und ihr werdet leben, ihr werdet in das Land, das der Herr, der Gott eurer Väter, euch gibt, einmarschieren und es in Besitz nehmen.“ Handelt es sich bei diesem Hören der Gesetze also nicht um ein Gehorchen, so geht es doch nicht um eine bloße Kenntnisnahme, sondern um ein Hören, „das die Bereitschaft zum Gehorsam einschließt und bei dem es letztlich um eine hic et nunc zu treffende grundsätzliche Entscheidung für den göttlichen Urheber der Gesetze geht.“ (*Mittmann* [wie Anm. 12] 126). Der Gegensatz zwischen den V.1 und 5 ergibt sich aus der literarkritischen Fiktion des Dtn (P. *Diepold*, Israels Land. [BWANT 95], Stuttgart 1972, 94 Anm. 2 gegen die Annahme verschiedener Schichten bei *Macholz* [wie Anm. 43] 101f.). Die zwei verschiedenen Argumentationsebenen – die Promulgation des Gesetzes unmittelbar vor dem Einzug ins Verheißungsland und seine eigentliche Adresse an die Exulanten – bedingen die gegenüber V.5 unterschiedliche Formulierung von V.1. Letztlich dürfte sie von dem dort verwendeten Lebensmotiv verursacht sein. „Understood only from the literary situation of Moses addressing the second-generation exodus Israelites, 'life' is a promise for the nation which involves closely their land, while at the same time 'life' in the land is conditional and rests on obedience to the law. Understood, on the other hand, as an address intended for a people who had lost the promise and the land through disobedience, Moses' sermon in 4:1–40 offers hope to that nation in the insistence that the law of Yahweh delivered on Horeb means life for them in their exile situation.“ (P. F. *Jacobs*, An Examination of the Motif „Life as Result or Reward“ in the Book of Deuteronomy, Richmond Theol. Diss. 1973 [Mikrofilm], 156).

(48). Jedenfalls aber äußert sich darin eine ungebrochene Hoffnung auf den Neuanfang des Lebens von ganz „Israel“ im *Verheißungsland* (49). Denn wenn das Gesetz erst dort zu verwirklichen ist, ist der Besitz dieses Landes für Israel von unabdingbarer Wichtigkeit. Zugleich erscheint das ntl. Problem von „Gesetz und Gnade“ hier schon gelöst: Jahwe schafft seinem Volk durch die Gabe des gelobten Landes vorgängig und unverschuldet jenen Raum des Segens, in dem Israel ihm dann durch die Erfüllung des Gesetzes dienen kann.

DIE VERPFLICHTUNG (Vers 6⁺)

Das „Achten“ (*šmr*) auf die Gesetze und das „Handeln“ (*ʿšh*) danach bilden im Dtn eine Formel, deren Glieder nicht mehr als verschiedene Wörter, sondern als fest verbundener Ausdruck empfunden werden (50). Die beiden Verben werden im Dtn nur an dieser Stelle absolut gebraucht, also ohne weitere Verben der Gesetzesbeobachtung und/oder direkte Verbindung mit einem Objekt usw. Auch werden sie in Kap. 4 nur hier zusammengestellt. Vor dem Horizont dieser dtn Sprachwelt, aber auch durch die extreme Kürze ihrer Sprechzeile inmitten eines rhetorisch breiten Kontextes erhalten die beiden Injunktive ein stilistisch ausgeprägtes Profil: Es geht um die *formale Verpflichtung* des Volkes auf die Gesetze.

DIE MOTIVATION DES GEBOTSGEHORSAMS: ISRAELS WEISHEIT (Vers 6) UND EINZIGARTIGKEIT (Verse 7–8)

Das Israel, das hier vordergründig aneredet wird, lebt noch als unbeachtetes Volk außerhalb Kanaans und versucht, sich eine *Stellung unter den politisch, religiös und kulturell maßgeblichen Großmächten* zu erringen. Wollte es ebenfalls als große Nation mit ihnen konkurrieren, mußte es wie sie Bildung, aber auch einen „nahen“, d.h. hilfreichen Gott und eine gerechte Gesetzgebung besitzen. Paßt somit die in den V.6–8 entworfene Motivation gut zur Szenerie der aus der Wüste kommenden Moseschar, die nach der literarischen Fiktion des Dtn an der Schwelle des verheißenen Landes lagerte, so war sie doch eigentlich auf die Lage des Gottesvolkes in der babylonischen Verbannung zugeschnitten. Wie konnte der unter die Nationen zerstreute Rest Israels (vgl. V.27), dessen politische Existenz zerschlagen und dessen religiöses Zentrum, der Jerusalemer Tempel, in Trümmern lag, im dramatischen Rangstreit der Völker noch seine Identität bewahren? Um diese Frage zu beantworten, um seine außerordentliche Stellung gerade in der Exilssituation in dem ihm verbliebenen Gesetz zu erkennen, wird dem Jahwevolk seine auch in der gegenwärtigen Unterlegenheit vorhandene, eng

48 So *Lohfink* (wie Anm. 13) 99.

49 Vgl. E. *Janssen*, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums.* (FRLANT 69), Göttingen 1956, 74.

50 *Lohfink* (wie Anm. 34) 68ff., besonders 69. Somit wird nicht durch *üsemartem* das Lernen des Gesetzes als Vorbedingung zum Tun zur Pflicht gemacht (gegen D. *Hoffmann*, *Das Buch Deuteronomium*, Berlin 1913, 52).

mit dem Gesetz verknüpfte Einzigartigkeit aufgewiesen. Dabei gilt es einerseits, *den Widerspruch zur vergangenen Herrlichkeit in der eigenen Volksgeschichte zu bestehen*, andererseits die deprimierende Größe und *den verlockenden Einfluß fremder, die Gegenwart beherrschender Institutionen zu überwinden*. Seine Glanzperiode erlebte „ganz Israel“ in der Ära Salomos. In ihr bildet der Vergleich des davidisch-salomonischen Großreiches mit anderen Nationen ein wesentliches Element des Selbstbewußtseins. Wie die äußerst reflexive Terminologie unserer Verse erkennen läßt, reinterpreten sie die Darstellung des dtg Geschichtswerks dieser „Idealzeit“, in der Israel durch die Weisheit seines Königs (V.6) und den Kult seines Tempels am Zion (V.7) im Blickfeld der Weltöffentlichkeit stand (51). Die Exulanten aber dürften als Gipfelpunkt fremder Kultur die gerechten Gesetze des weisen Hammurabi erlebt haben. Ihnen deuten deshalb Parallelen zu Prolog und Epilog seines Codex an, daß selbst dieser berühmte König und sein imponierendes Werk durch Israel und sein Gesetz überboten werden.

Die meisten der in den V.6–8 gebrauchten Motive und Formulierungen fallen aus der Thematik und Redeweise des Dtn heraus und sind darüberhinaus im AT selten oder überhaupt nicht mehr belegt. Sie lassen auf gezielten Einsatz schließen. *Methodisch* gilt es daher, ihren Haftpunkt in der atl. und altorientalischen Überlieferung zu orten, um vor dem Horizont dieser Traditionen ihre spezifische theologische Aussage in den Blick zu bekommen.

Gebotsgehorsam als Weisheit (Vers 6)

Die einzige Anerkennung Israels durch ein internationales Forum und damit auch der Weg zu seiner Selbstfindung führt über die Praxis der gesamten mosaischen Gesetze. Denn gerade *im Gehorsam* solchen Gesetzen gegenüber besteht – wie das *hî* verdeutlicht – Israels Weisheit und Bildung (52). Ein derartiges Tun, nicht bloß der Besitz des Gesetzes (53) oder die nationale Größe (54) erregt den staunenden Preis Israels – nicht des Gesetzes – als „weise und einsichtig“ durch Völkermund. Zwar ermöglicht nur die Qualität des dtg Gesetzes den zitierten

51 Vgl. *Lohfink* (wie Anm. 13) 100.

52 Er ist also nicht nur „public evidence of your wisdom in the eyes of the world“ (gegen S. R. *Driver*, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. [The International Critical Commentary]. Edinburgh ³1902). Richtige Interpretation s. z. B. schon bei A. *Bertholet*, *Deuteronomium*. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament), Freiburg i. B. 1899, 15; *Steuernagel*, *Das Deuteronomium*. (Handbuch zum Alten Testament I,3/1), Göttingen ²1923, 65.

53 Z. B. gegen R. N. *Whybray*, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. (BZAW 135), Berlin 1974 87f., der es für die klare Intention von V.6 hält „to characterize the Deuteronomic Code as the highest *hokmā* whose possession is infinitely superior to any *hokmā* which other peoples may claim to possess.“ Unser Text darf daher nicht als innerbiblischer Ansatzpunkt für eine nomistische Tendenz weisheitlichen Denkens beansprucht werden. Nur eine Fehlinterpretation kann zu einer Entwicklung führen, die J. *Hempel*, *Das Ethos des Alten Testaments*. (BZAW 67), Berlin ²1964, 103 im Anschluß an Dtn 4,6–8 folgendermaßen charakterisiert: „Zur religiösen Gefahr wird eine solche Steigerung des Selbstbewußtseins durch den Erwählungsglauben dort, wo der Gedanke, das wahre Gesetz zu besitzen (sic!) zu einem selbstzufriedenen ‚Ausruhen auf dem Gesetz‘ und damit zu einem angemessenen Rechtsanspruch Gott gegenüber führt.“

54 Gegen *Driver* (wie Anm. 52) 64.

Beifall; sie wird deshalb in V.8 noch näher präzisiert. Doch wird das Gesetz selbst nicht mit der „Weisheit“ identifiziert (55).

Die Formel von der *Augenzeugenschaft der Völker* erinnert an einen Rechtsvorgang, der den Wahrheitserweis erbringen soll. Freilich geht es hier nicht (direkt) wie bei Ezechiel und Deuterocesaja um die Verherrlichung von Jahwes Namen oder die Anerkennung seines Heilswirkens in der Geschichte mit seinem Volk (56). Vielmehr soll das Urteil Außenstehender ein in seinem Selbstwertgefühl verunsichertes Israel ermuntern, sich im Gehorsam zu „*all diesen Gesetzen*“ zu bekennen. Der Verweis auf die Zeugenschaft (*l'ec'ênè*) und der Tenor des ganzen Textes deuten darauf hin, daß die Völker das von Mose promulgierte dtn Gesetz (*kol haḥuqqîm*) – d.h. Paränese und Einzelgebote in Kap. 5–26 (57) – gerade durch seine praktische Geltung „*kennenlernen*“ werden (58).

Die Topoi *ḥokmâ ûbînâ* und *ḥākām w'e'nābôn* werden gern als Signal weisheitlicher Sprache und weisheitlichen Denkens bewertet (59). Diese Methode zur Bestimmung weisheitlichen Einflusses findet freilich in zunehmendem Maß berechtigte Kritik (60). Im folgenden wird sich zeigen, daß dieser im Dtn frappierende

55 Z.B. gegen M. *Weinfeld*, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 256. Zur Verbindung von Weisheit und Gesetz in späteren Texten s. E. *Zenger*, *Die späte Weisheit und das Gesetz: Literatur und Religion des Frühjudentums*. Eine Einführung. Hrsg. v. J. *Maier* / J. *Schreiner*, Würzburg 1973, 43–56; J. *Marböck*, *Gesetz und Weisheit*. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Sirach: BZ NF 20 (1976) 1–21. „Die Aneignung des Gesetzes durch die Weisheit und seine Erfüllung mit ihrem Geiste“ war nach E. *Würthwein*, *Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament: Wort und Existenz*. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 39–54, 53 „von besonderer Wichtigkeit für die Entwicklung der jüdischen ‚Gesetzlichkeit‘.“ Durch die Identifizierung der einst in Erfahrungssätzen formulierten Weisheit mit dem Gesetz „wird dieses vom Menschen- und Gottesbild der Weisheit her mit einem neuen Sinn gefüllt. Das Handeln wird von Gott auf den Menschen verlegt, der nun selber über sein zeitliches und ewiges Heil entscheidet. Das zeichnet sich im Alten Testament eben noch an, wird aber bestimmend im Spätjudentum, mit dessen Gesetzesverständnis die Auseinandersetzung im Neuen Testament geführt wird. Es ist verhängnisvoll, dieses Verständnis auf das Alte Testament zu übertragen“ (a.a.O. 54).

56 S. dazu H. Graf *Reventlow*, *Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel*: ZAW 71 (1959) 33–43, W. *Zimmerli*, *Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten*. Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2. (Theologische Bücherei 51), München 1974, 192–212.

57 *Braulik* (wie Anm. 38) 52.

58 Doch wird nicht gesagt, die Völker würden davon hören, „that Yahwe has committed His laws to His people“ (gegen J. A. *Thompson*, *Deuteronomy. An Introduction and Commentary*. [The Tyndale Old Testament Commentaries], London 1974, 103).

59 Dies geschieht häufig im Anschluß an J. *Malfroy*, *Sagesse et loi dans le Deuteronomie*: VT 15 (1965) 45–65; s. z.B. G. *Johannes*, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament*, Mainz 1969, 192, ferner *Weinfeld* (wie Anm. 55) 244–319 (zu 4,6 besonders 255f.). *Weinfeld* bemüht sich jedoch nicht nur um formulierungsmäßige Übereinstimmungen zwischen dem Dtn und der „Weisheitsliteratur“ (a.a.O. 362f. – viele davon gehören, wie *Whybray* [wie Anm. 53] 121 Anm. 191 feststellt, zur gewöhnlichen Redeweise in Israel), sondern auch um gemeinsame weisheitliche Strukturen.

60 So stellt z.B. R. E. *Murphy*, *Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research*: CBQ 29 (1967) 101–112, 104 fest: „Wisdom language does not constitute wisdom. The literary method of ‚anthological composition‘ . . . cannot be considered sufficient in itself to justify the classification of a biven text as wisdom. Not is it sufficient to make one of the ‚topoi‘ . . . determinative.“ S. ferner J. L. *Crenshaw*, *Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical“ Literature*: JBL 88 (1969) 129–142, besonders 132f.

und - abgesehen vom Moselied (61) - singuläre Wortgebrauch nicht in einer „intellectual tradition“ (62) gründet, sondern „nur“ durch eine Motivübertragung aus Darstellungen verursacht ist, denen zufolge bestimmte Regenten mit einer einzigartigen „Weisheit“ ausgestattet waren.

ḥokmâ und *bîmâ* (63) werden in V.6 wie auch sonst im AT als Synonyme gebraucht (64) und begegnen zu einem Doppelausdruck zusammengeschlossen nur noch in Jes 11,2 und 29,14. Nach 11,2 wird der Zukunftsherrscher mit dem „Geist der Weisheit und Einsicht“ begabt sein. Diese Ausrüstung wird in den V.3–5 dann vor allem für das richterliche Amt des verheißenen Davididen in Anspruch genommen, um „mit Gerechtigkeit den Geringen zum Recht zu verhelten und in Geradheit einzutreten für die Armen im Land“ (V.4). Denn „vor allen anderen Aufgaben ist der König Verwalter göttlichen Rechts“ (65). Mag staatsmännische Klugheit auch zur Idealvorstellung von Volksführern gehören, das AT spricht nur wenigen Regenten diese stets von Gott verliehene Fähigkeit zu. Die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen in 29,14 meint der Sachverständ, den die selbstsichere politische Führungsschicht für sich in Anspruch nimmt (66). Neben Dtn 4,6 werden im AT nur an dieser zuletzt genannten Stelle die Abstracta *ḥokmâ* und *bîmâ* mit *ḥākām* und *nābôn* gekoppelt (67).

Das Prädikat *ḥākām w^e nābôn* wird außerhalb unseres Textes nur *Salomo in 1 Kön 3,12* und in umgekehrter Abfolge der Adjektive nur *Joseph in Gen 41, (33).39* verliehen. Dtn 1,13 wird es im Plural für die Führer des Volkes gebraucht

61 S. dazu J. R. *Boston*, *The Wisdom Influence upon the Song of Moses*: JBL 88 (1968) 196–202. – Bei 16,19b dürfte es sich um eine weisheitliche Sentenz handeln; zu 1,13.15 s. unten.

62 Gegen *Whybray* (wie Anm. 53) 142f., 150. So ist bezeichnend, daß im dtr Geschichtswerk mit Ausnahme der übernommenen Thronfolgeschichte und der auf Salomo bezogenen Überlieferungen nie von der Weisheit eines Herrschers geredet wird (*Whybray* [wie Anm. 53] 109ff.). Trotzdem braucht aber unser Text nicht den Deuteronomisten abgesprochen zu werden, weil sein Verfasser angeblich das dtn Gesetz als „Weisheit“ gesehen und zur Akzentuierung dieses Aspekts eine Einleitung dazu geschrieben habe (gegen *Whybray* [wie Anm. 53] 111). A. B. *Moore*, (*The Scribal Contribution to Dt 4, 1–40*, *Notre Dame* 1976, 127) spricht von der Übernahme einer frühmonarchischen Weisheitstradition „with the addition of a bit of anti-wisdom“, da nachdrücklich zwischen der Weisheit Israels und jener der Völker unterschieden werde.

63 Zur Verwendung dieser Termini im AT s. *Whybray* (wie Anm. 53).

64 *Whybray* (wie Anm. 53) 145. Dagegen meint nach H. *Wildberger*, *Jesaja*. (Biblicher Kommentar zum Alten Testament X/1). Neukirchen - Vluyn 1972, 449 „*ḥokmâ* mehr die Weisheit, deren es bedarf, um die Probleme des Alltags zu bewältigen, während *bîmâ* in stärkerem Maß den Verstand, die intellektuellen Fähigkeiten bezeichnet, die nötig sind, um eine Situation zu durchschauen, aus ihr die richtigen Schlüsse zu ziehen und die notwendigen Entschlüsse zu fassen.“

65 *Wildberger* (wie Anm. 64) 448. Zum Richteramt des Königs s. a.a.O. 450ff.

66 S. dazu O. *Kaiser*, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13–39*. (Das Alte Testament deutsch 18), Göttingen 1973, 218.

67 Nach O. *Procksch*, *Jesaja I*. (Kommentar zum Alten Testament 9,1), Leipzig 1930, 377f. könnte Jes 29,13–14 auf das äußerliche Verständnis des Dtn anspielen. Doch ist – von verbalen Berührungen abgesehen – die Aussageabsicht beider Stellen als Basis für eine solche Vermutung viel zu schmal.

(68). Nach dem vordtr Vers (69) 1 Kön 3,12 (70) begründet das von Jahwe gegebene „weise und einsichtige Herz“ (71) Salomos weltgeschichtliche Einmaligkeit. Diese besagt jedoch – wie die bisher erwähnten Stellen beweisen – nur ein unvergleichlich größeres Ausmaß dessen, was auch sonst Menschen, vor allem Herrscher, von Gott erhalten. Die „Gottesweisheit“ (*ḥokmat ʿlōhīm*: 3,28) in diesem König (72) wird durch die Beispielerzählung vom salomonischen Urteil (3,16–27) als richterliche Weisheit akzentuiert. Die Stellung dieser Perikope von der Bewährung Salomos im Rechtsbereich an der Spitze einer vermutlich schon vordtr Zusammenfassung der Salomogeschichten möchte dessen Regierung ganz unter diesem Gesichtspunkt verstanden wissen (73). Erscheint somit die Gestalt Salomos, dessen geistige Interessen und dessen Reichtum weltweite Berühmtheit erlangten (s. z.B. 5,9–14; 10,1–13), als strahlender Prototyp des weisen Königs, so verkörpert der ägyptische Joseph das Bildungsideal des Hofbeamten (74). Doch bezeichnet ihn der Elohist in Gen 41,39 (vgl. V.33) (75) deshalb als unvergleichlich „einsichtig und weise“, weil gegenüber aller Lehr- und Lernweisheit „Gott ihn all dies hat wissen lassen“. Darum erfüllt Joseph allein die Voraussetzungen jenes weisen Landwirtschaftsministers, zu dessen Einsetzung er dem Pharao rät (V.33–36⁺E) und erhält deshalb die zweithöchste Regierungsgewalt im Staat übertragen (V.40). Nach dem jahwistischen V.38 (76) erkennt der Pharao in Joseph einen Träger der *rūʾāḥ ʿlōhīm*, der seinesgleichen sucht. Sicher hat schon der Jehovist den Gottesgeist als *rūʾāḥ ḥokmā* verstanden, da er V.39 als Ausdeutung folgen läßt. Damit entsteht eine terminologische Verbindung zu *rūʾāḥ ḥokmā ʿūbīnā* in Jes 11,2. Im übrigen lassen wörtliche Anklänge von Gen 41,39 an 1 Kön 3,12 – die älteste Aussage des AT über die gottgeschenkte Weisheit (77) – eine Abhängigkeit vermuten (78). Wie Dtn 1,13.15 bezeugen, müssen

68 In poetischen Texten wird der Doppelausdruck stets aufgebrochen und werden seine Glieder als Synonyme zumeist auf die Hemistichen des Verses verteilt. Dabei überwiegt die Abfolge *ḥākām - nābōn* stark gegenüber der umgekehrten Reihung.

69 So z.B. M. Noth, Könige. (Biblicher Kommentar zum Alten Testament IX/1), Neukirchen - Vluyn 1968, 44f. und M. Görg, Gott-König-Reden in Israel und in Ägypten. (BWANT 105), Stuttgart 1975, 29.

70 S. dazu Johannes (wie Anm. 59) 42–56.

71 Görg (wie Anm. 69) 47 vermutet aufgrund eines Vergleiches von V.12 mit der Bitte Salomos in V.9 um ein „hörendes Herz (*lēb šōmēʿ*)“ . . . , um das Gute vom Bösen zu unterscheiden (*lʿḥābīm*)“, daß Salomo „Einsicht als Qualität des ‚weisen Herzens‘ verliehen wird“.

72 Im Gegensatz zu ägyptischen Vorbildern der Perikope von der Traumoffenbarung in Gi-beon (3,4–15) ist es bei Salomo nicht Partizipation an der Göttlichkeit, sondern die gnadenhafte Erhebung, die auf menschlicher Ebene seine Einmaligkeit begründet, jedoch vor dem schlechthin unvergleichlichen Jahwe „nur“ relative Unvergleichlichkeit zukommen läßt (s. dazu Görg [wie Anm. 69] 100–104).

73 Noth (wie Anm. 69) 53.

74 S. dazu z.B. G. von Rad, Josephsgeschichte und ältere Chokma: Gesammelte Studien zum Alten Testament. (Theologische Bücherei 8), München ³1965, 272–280, besonders 273ff.

75 S. z.B. L. Ruppert, Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. (StANT 11), München 1965, 78–81.

76 Zum folgenden s. Ruppert (wie Anm. 75) 81f.

77 M. Noth, Die Bewährung von Salomos „göttlicher Weisheit“: Gesammelte Studien zum Alten Testament Bd. 2. (Theologische Bücherei 39), München 1969, 99–112, 108.

78 Ruppert (wie Anm. 75) 81.

auch untergeordnete Volksführer über entsprechende Leitungsfähigkeiten verfügen (79). Das Vergleichsfeld für Salomos und Josephs Weisheit wird nicht durch religiöse oder nationale Grenzen abgesteckt. Doch können die unerreichten Eigenschaften nur im homogenen Lebensraum gesucht werden. Werden sie von qualifizierter Seite anerkannt, gelten sie als bewiesen. So überragt Salomo alle anderen Könige (1 Kön 3,13), was ihm die selbst in der Wissenschaft der Rätsel bewanderte Königin von Saba ausdrücklich bestätigt (10,6–9). Die Klugheit Josephs aber übersteigt nach dem Urteil Pharaos die aller Minister (Gen 41, 39) des wegen seiner Weisheit berühmten Ägypten (1 Kön 5,10). Zusammenfassend: Bei der Weisheit Salomos und Josephs (I) handelt es sich um eine Regierungsweisheit (II), die kompetente Augenzeugen auf internationaler Ebene (III) als unvergleichlich, d.h. in ihrem Ausmaß unübertroffen (IV), weil gottgegeben (V), anerkennen. Damit ist jener Traditionshintergrund skizziert, vor dem Dtn 4,6 mit seinen Anspielungen und zugleich Differenzierungen verstanden sein will.

(I) Zunächst spricht unser Text nicht von Herrschergestalten, sondern überträgt Prädikate, die sonst dem König oder hohen „Beamten“ vorbehalten sind, auf das ganze Volk. Eine solche „*Demokratisierung*“ mag in der Exilssituation naheliegend gewesen sein. Sie zeigt sich ja z.B. auch im Umbiegen der Davidverheißungen auf das Volk bei dem zeitlich unmittelbar benachbarten Deuterocesaja (80), in der Bezeichnung Israels als „Königreich von Priestern“ in Ex 19,6 (81) oder bei der Ausweitung der Natanprophetie in dem mit Dtn 4 verwandten dtr Einschub 2 Sam 7,23–24 (82). *hākām* und *nābōn* werden nur noch Jer 4,22 mit *am* zusammengestellt. Doch spricht diese Stelle dem Volk die Einsicht ab (*lō' nēbōnīm hēmām*), da es nur zum Bösestun weise ist (*hākāmīm hēmām lē hāra'*). Ferner ist mit solcher (pluralischer) Formulierung noch nicht ganz jener Abstand einzelner von der Masse aufgehoben, der mit der Charakterisierung bestimmter Menschen als weise und einsichtig sonst immer verbunden ist. Die Aussage ist zudem negativ – grammatikalisch zur Hälfte, dem Sinn nach ganz – und negativ läßt sich ein aussondernder Begriff stets leichter auf ein erweitertes Subjekt anwenden. Auch Dtn 32,6 (*am . . . lō' hākām*; vgl. Jes 27,11) und 28–29, wo mit etwas anderem Wortmaterial gearbeitet wird, stehen auf dieser Stufe. Nur in 4,6 wird der Doppelausdruck in positivem Sinn vom ganzen Volk Israel ge-

79 Zur Beziehung von Dtn 1,9–18 zu 1 Kön 3,4–15 s. *Weinfeld* (wie Anm. 55) 246. Die Dtn-Stellen sprechen von *anāšim hākāmīm unēbōnīm wīdu'īm*, unterscheiden sich also durch die dreiteilige Reihe von 4,6; 1 Kön 3,12 und Gen 41,33.39 und differieren auch in ihrer ganzen Aussagetendenz. Sie können daher im folgenden bei der Interpretation unseres Textes unberücksichtigt bleiben.

80 S. dazu z. B. D. *Baltzer*. Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten. (BZAW 121), Berlin 1971, 141–149. Zur kollektivierenden Übertragung der Königs-idee auf das Volk im Rahmen einer theokratischen Strömung inner- und außerhalb des Jesajabuches s. jüngstens J. *Becker*, Messiaserwartung im Alten Testament. (SBS 83), Stuttgart 1977, 63–73.

81 S. dazu z. B. L. *Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament. (WMANT 36), Neukirchen - Vluyn 1969, 167–181.

82 S. dazu zuletzt *Weinfeld* (wie Anm. 55) 37 Anm. 4; *Görg* (wie Anm. 69) 213.

braucht (83). Diese im Dtn auch sonst angewandte Technik, dem Volk ursprünglich aussondernde Attribute zuzuordnen, hebt Israel von allen anderen Völkern ab und bezeugt damit indirekt seine Erwählung (84).

(II) Die theologische Berechtigung zur Motivtransposition in V.6 ergibt sich aus der Spruchweisheit (85), vor allem aus jenen Stellen, die das rechte ethische Verhalten lehren (86). Trotz dieses Traditionshintergrundes besteht offenbar keine direkte Abhängigkeit von der sogenannten Sapientialliteratur. Vielmehr lassen die besondere Funktion von 4,1–40 im Rahmen des dtr Geschichtswerks, die Reihung der Adjektive und das Tempelweihgebet Salomos als vermutlicher Horizont von V.7 vor allem an 1 Kön 3,12 als Bezugstext von Dtn 4,6 denken. Trifft dies zu, zeigt sich eine zweite Neuinterpretation: Die Weisheit äußert sich nicht mehr als Regierungsbegabung, Rechtsprechung (87) oder politische Beratungskunst (88), sondern als *religiös-ethische Haltung*. Auch nach der dtr Auffassung der Salomogeschichte in 1 Kön entscheidet sich letztlich daran Größe und Ruin salomonischer Herrlichkeit (89).

(III) Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz wird in unserem Text nicht nur mit dem Willen Jahwes (Dtn 4,5), sondern auch mit dem imponierenden *Urteil fremder Völker* empfohlen. V.6 führt ausdrücklich ihre Worte als Bestätigung solcher Weisheit Israels an.

Von Israels Einzigartigkeit (IV), die letztlich in Gott wurzelt (V), handeln die V. 7–8. Die Bezeichnung des Gottesvolkes als „große Nation“ aber bildet die gemeinsame Ebene, die der folgende Vergleich Israels mit den anderen Völkern voraussetzt. Wenn von Israel als *gōj gādōl* gesprochen wird, dann äußert sich darin freilich nicht nur sein Sonderstatus innerhalb der Völkerwelt, sondern zugleich auch ein neues Selbstverständnis, das in der Neuinterpretation jener Qualifizierung greifbar wird. *gōj gādōl* (90) findet sich außerhalb unseres Textes – sofern es nicht Israel feindliche Nationen bezeichnet (91) – nur in Nachkom-

83 Zu den *ḥakāmīm* in Jer 8,8–9 s. W. McKane, *Prophets and Wise Men*. (Studies in Biblical Theology 44), London 1965, 102–112. Danach hängt diese Bezeichnung weder von Dtn 4,6 ab (gegen J. Lindblom, *Wisdom in the Old Testament Prophets*. [VTS 3], Leiden 1955, 192–204, 195; vgl. McKane 107), noch werden die V.6–8 von Jer 8,8–9 korrigiert (gegen P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*. [BZAW 92], Berlin 1964, 23).

84 S. dazu 4,37 (*bḥr*) und 19–20; ferner Altmann (wie Anm. 83) 15–18.

85 S. z. B. die an alle Menschen gerichtete Einladung zur „Weisheit“ in Spr 8,1–21, die in den V.14–16 als Regenten- und Richtertugend erscheint; ferner das Ideal des weisen und einsichtigen (*ḥakām, nābōn*) Menschen in 1,5; 16,21; 17,28; 18,15; Koh 9,11.

86 Zu diesen s. G. Fohrer, *Die Weisheit im Alten Testament: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949–1966). (BZAW 115), Berlin 1969, 242–274, 258f.

87 Vgl. 1 Kön 3,28; Jes 11,2; ferner Dtn 1,13.15.

88 Gen 41,39; Jes 29,14.

89 S. 1 Kön 9,1–9 am Ende des positiven Teils der Salomogeschichte und den Bezug dieser zweiten Gotteserscheinung zur Traumoffenbarung zu Beginn der Regierung Salomos in 3,4–15. Ferner 1 Kön 11. Auch im Königsgesetz Dtn 17,14–20 dürften hinter den Mahnungen des Königsspiegels (V.16–17) die negativen Erfahrungen des Jahweglaubens unter der Herrschaft Salomos stehen.

90 S. dazu R. Mosis, *gdl*: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. J. Botterweck / H. Ringgren. Bd. 1, Stuttgart 1974, 928–956, 953ff.

91 Jer 6,22; 50,41.

menschaftsverheißungen des Pentateuch. Dabei meint der Ausdruck jedoch nicht die Menschenmenge des künftigen Volkes, sondern dessen Rang und Wichtigkeit. Wie das Epitheton *ḥākām w^enābôn* läßt auch *gōj gādōl* zunächst an den davidisch-salomonischen Staat denken, in dem die Nachkommenschaft Abrahams zu einer großen Nation geworden war (92). Gegenüber solcher politischer Größe aber betonen unsere V.6–8 Israels religiös-ethische Größe (93). Sie bildet – in der Exilszeit jedem nationalistisch-triumphalistischem Mißverständnis enthoben – die tiefste Erfüllung der Verheißung eines *gōj gādōl* (94). Zugleich deutet diese Terminologie durch ihren Rückbezug auf Gen 12,2–3 schon vor den in Dtn 4,7–8 folgenden Unvergleichlichkeitsformulierungen die universal bedeutsame Vorrangstellung Israels vor anderen Völkern an (95). Die religiöse Akzentuierung schließt freilich – wie 4,31 beweist und schon das Nebeneinander von Gen 12,1–3 und Gen 15 intendiert – keineswegs die Hoffnung auf ein neuerliches Wirksamwerden der einst an Abraham ergangenen Land- und Mehrungszusage in nächster Zukunft aus. Dem Gottesvolk, das der politischen Selbständigkeit beraubt und unter die Nationen zerstreut seine Identität zu verlieren droht, wird also gesagt: Israels Ansehen gründet nicht in der Wertschätzung, die ihm um seines weisen Königs willen gezollt wird, sondern in einer Weisheit und Einsicht, die es als religiös-ethische Haltung auszeichnen; und nicht die Macht des salomonischen Großreiches verkörpert Israels eigentliche Größe, sondern nur die Verwiesenheit seines Gehorsams auf Jahwes Nähe und das von ihm autorisierte Gesetz. Wo es somit letztlich um Jahwe geht, ist dieser Anspruch – wie die dreimalige Wiederholung und die exponierte Stellung des *gōj gādōl* unmißverständlich einschärfen – für Israel unaufgebbar. Wie aber kann dieses Urteil der Völker angesichts des prachtvollen Tempelkults und der weltberühmten Gesetzgebung Babylons gerechtfertigt werden?

Israels Einzigartigkeit (Verse 7–8)

Der rhetorische Höhepunkt des Abschnittes ist erreicht: Der Redner kommentiert das Bekenntnis der Völker in zwei parallelen *Unvergleichlichkeitsaussagen* (96) (V.7,8). Sie sind als rhetorische Fragen formuliert, die auch sonst den hohen Emotionsgehalt von Einzigartigkeitserklärungen stilistisch wirkungsvoll zum Ausdruck bringen (97). Näherhin gehören sie zu einem Typ von *mī*-Fragen, in

92 S. dazu H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten: Gesammelte Studien zum Alten Testament. (Theologische Bücherei 22), München 21973, 345–373, 356.

93 A. R. Hulst, *Cam* / *gōj* Volk: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. E. Jenni / C. Westermann. Bd. 2, München 1976, 290–325, 312f.

94 Die Bezeichnung Israels als *gōj gādōl* ist demnach als Anspielung auf die Verheißungsterminologie zu erklären (vgl. Hulst [wie Anm. 93] 313). Sonst hätte Israels unvergleichlicher Sonderstatus in der Völkerwelt, der in seiner Erwählung wurzelt, nach dem Sprachgebrauch von Kap. 4 auch mit Hilfe von *Cam* ausgedrückt werden können – s. die synonyme Verwendung von *gōj* und *Cam* in den V.27,33–34 (gegen *Perlitt* [wie Anm. 81] 174, wonach im Exil unter Beibehaltung der Substanz der dtn Gottesvolk-Theologie und des Kontextes der Erwählung der *Cam* zum *gōj* geworden sei).

95 Vgl. *Mosis* (wie Anm. 90) 954f.

96 Zu ihren Elementen s. *Johannes* (wie Anm. 59) 81–89.

97 S. dazu C. J. Labuschagne, The Incomparability of Yahweh in the Old Testament. (Pretoria Oriental Series 5), Leiden 1966, 16–28.

denen ein Sachverhalt samt einer Attribution dem Vergleichssatz vorausgehen. Die Aussage des Relativsatzes ist in diesem Fall stets irreal (98). Verglichen werden – in räumlich und zeitlich unbegrenztem Rahmen – Israel und alle anderen Nationen. Ihnen gegenüber liegt Israels Unvergleichlichkeit (99) letztlich – wie etwa Salomos und Josephs Weisheit – in etwas gnadenhaft Geschenktem. Gerade dies aber soll dem tief gedemühten Gottesvolk die bleibende Gültigkeit seiner Erwählung (100) einsichtig machen, soll es ermuntern, den Versuchungen zur Angleichung an das überall Praktizierte zum Trotz seine in der Völkerwelt exzeptionelle Stellung anzunehmen und zu leben (101).

Gottes Nähe (Vers 7)

Neben der Weisheit Salomos beschreibt das dtr Geschichtswerk ausführlich den von ihm durchgeführten Bau des Jerusalemer Tempels. Das großangelegte *Tempelweihgebet* (1 Kön 8,22–53), aber auch der *Tempelweihspruch* (V.13) und der *Segen des Königs* (V.54–61) – die literarkritisch verschiedene Schichten in sich vereinen – *reflektieren das Gottesverhältnis Israels* (102). Seine innere Spannung, die in den einzelnen Entwürfen theologisch unterschiedlich bewältigt wird, ließe sich mit den Begriffen der Nähe und Ferne Gottes (Jer 23,23) umreißen. Um das Mißverständnis einer Begrenzung der Wirksamkeit oder einengenden Bindung Jahwes an das Heiligtum auszuschalten, vermeidet das Dtn die Aussage, daß Jahwe im Tempel wohne. Statt dessen redet es von der „Stätte, die Jahwe, euer Gott, auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen läßt“ (*le šakkēn šemō šām* – z.B. Dtn 12,11) bzw. „seinen Namen deponiert“ (*lāšūm 'et šemō šām* – z.B. 12,5). Das „Wohnen-Lassen“ und „Deponieren“ des Namens darf freilich nicht auf eine Vergeistigung der Gottesvorstellung zurückgeführt werden, sondern meint die Besitzergreifung des Heiligtums durch Jahwe (103). Wie sich das Wohnen des Namens Jahwes im Heiligtum zum Wohnen Jahwes im Himmel verhält, wird freilich im Dtn nicht weiter diskutiert. Diesem Sprachgebrauch gegenüber vermeidet (vermeiden) die ältere(n) Schicht(en) des dtr Geschichtswerks

98 Daneben gibt es einen zweiten, dem Sinn und der syntaktischen Struktur nach verschiedenen Typ, in dem die erläuternden Ergänzungen erst nach dem durch *k^e* eingeleiteten Vergleich folgen und dann immer als real aufzufassen sind (s. z.B. 2 Sam 7,23, wo deshalb an *gdj 'ehad* des massoretischen Textes festzuhalten ist).

99 Da es nicht um einen Vergleich zwischen Jahwe und anderen Göttern geht, sondern zwischen Israel, das Jahwe zu seinem Gott hat, und anderen Nationen, tritt *Labuschagne* (wie Anm. 96) im Anschluß an B. *Gemser* für die Übersetzung von *'elōhīm* (V.7) durch „Gott“ ein. Ebenso s. z.B. H. *Ringgren*, *'elōhīm*: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. J. *Botterweck* / H. *Ringgren*. Bd. 1, Stuttgart 1973, 285–305, 303.

100 Nach V. 38 bekundet sich dann die Erwähltheit Israels im Besitz des Landes – vgl. das oben zur Väterverheißung Gesagte.

101 Vgl. *Johannes* (wie Anm. 59) 195.

102 Vgl. zum folgenden M. *Metzger*, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes: UF 2 (1970) 139–158; *Weinfeld* (wie Anm. 55) 191–209.

103 R. de *Vaux*, „Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom“: Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. *Rost* zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet. Hrsg. v. F. *Maass*. (BZAW 105), Berlin 1967, 219–228. – S. D. *McBride*, *The Deuteronomic Name Theology*, Harvard Diss. 1969 war mir nicht zugänglich.

(104) alles, was den Tempel als Wohnung Gottes erscheinen lassen könnte und bezeichnet (bezeichnen) dagegen nachdrücklich den Himmel als „Stätte deines Thronens“ (*m^ekōn šibt^ekā* V.39, 43, 49; vgl. *m^eqōm šibt^ekā* V.30). Damit wird die Vorstellung des Tempelweihspruchs vom salomonischen Heiligtum als der Stätte für das Wohnen Jahwes (*mākōn l^ešibt^ekā* V.13) korrigiert. Darüber hinaus erscheint der Tempel vor allem als Gebetsstätte. Zugleich wehrt die dtr Auffassung einerseits der Gefahr, Jahwes Nähe im Tempel zu einem Verfügenkönnen des Menschen über Gott umzufunktionieren, andererseits entschränkt sie den Zugang zu Jahwe und zu seinem Heilshandeln. Die V.27–30 und 44–51 schließlich entwickeln eine eigene Theologie von der Gegenwart des Gottesnamens. Danach betet man im Tempel oder zum Jerusalemer Heiligtum hin, denn hier empfängt Jahwe die Gebete. Doch ist Gott nicht an den irdischen Tempel gebunden, sondern nur sein Name als Garant seines Heilswillens. Er selbst thront im Himmel und erhört von dorthier die Flehenden. Dieses Theologumenon vom Namen Gottes mag zwar für die Exilzeit eine wertvolle Hilfe gewesen sein: blieb doch die Herrschaft des im Himmel thronenden Gottes unangetastet, auch wenn der Tempel in Trümmern lag; ferner konnte die Stätte des einstigen Jerusalemer Heiligtums weiterhin als Orientierungspunkt für das Gebet dienen (105). Aber die Rationalisierung von wirksamer Präsenz des Jahwenamens im (zerstörten) Heiligtum und unangetasteter Transzendenz verwirrte die religiöse Erfahrungskategorie der göttlichen Nähe. Relativiert schon V.27 die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel und zeigt damit letztlich die Unangemessenheit des ganzen Entwurfes, so sprengt die Neubearbeitung des Tempelweihgebetes und des Segens in den V.52–53 und 59–60 alle theologischen Hilfskonstruktionen. Diese Verse reden nicht mehr vom Namen Gottes, einem Gebet der Exulanten in Richtung auf den Tempel hin und seiner Erhöhung. Vielmehr mögen „meine“ (Salomos zuvor gesprochene) „Worte Jahwe, unserem Gott, Tag und Nacht nahe sein (*d^ebāraj . . . q^erōbīm 'el JHWH 'elōhênū*), damit er seinem Knecht und seinem Volk Israel Recht verschafft, wie es Tag für Tag erforderlich ist“ (V.59). Dann werden alle Völker erkennen, daß Jahwe allein Gott ist (V.60). Die Theologie dieses Einschubes, aber auch einzelne seiner Motive und Formulierungen korrespondieren mit Dtn 4,7. Der Text dürfte vermutlich sogar vom Verfasser von 4,1–40 stammen oder zumindest in enger Abhängigkeit von ihm entstanden sein (106). Zunächst bot somit die Zerstörung des Tempels die Möglichkeit, in ursprünglicher Einfachheit zur *uneingeschränkten und unmittelbaren Nähe* des Gebetes zu Jahwe (1 Kön 8,59) bzw. Jahwes zu seinem Volk (Dtn 4,7) zurückzukehren (107). Salomo wie Mose schließen sich dabei mit dem Volk im Bekenntnis des

104 Eine Übersicht über die literarkritische Analyse von 1 Kön 8⁺ bietet R. Nelson, *The Redactional Duality of the Deuteronomistic History*, Richmond Theol. Diss. 1973 (Mikrofilm), 132–143.

105 Metzger (wie Anm. 102) 151.

106 S. dazu im einzelnen G. Braulik, *Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Kön 8,52–53.59–60: Bib 52 (1971) 20–33.*

107 Auch Dtn 4,11–12 und 36 dürften eine Tempeltheologie korrigieren, die zwischen dem Wohnen Jahwes im Himmel und der Präsenz seines Namens auf Erden unterscheidet. So wird in jenen Versen zunächst der Kontrast zwischen Himmel und Erde herausgestellt: Nach V.11 stand der Offenbarungsberg bis zum „Herz des Himmels“ in Flammen; nach

gemeinsamen Gottes (*JHWH* ^ε*lōhênû*) (108) zusammen (109). Durch das Wortspiel zwischen (^ε*lōhîm*) *q^εrōbîm* (110) und *kol qor^εnû* in V.7 werden beide Ausdrücke mit zusätzlicher Bedeutung aufgeladen: Die Nähe Gottes ist demnach als Ruf-Hör-Antwort-Kontakt zu verstehen. Er kennt keine Bindung an Ort und Zeit. Denn es fehlt jede Berücksichtigung räumlicher Kategorien, über die noch in 1 Kön 8,46–47 reflektiert wird. Die Konstruktion *kōl + q^r'* Infinitiv aber, die nur in Dtn 4,7 und in 1 Kön 8,52 begegnet, sprengt alle zeitlichen Begrenzungen (vgl. damit V.59). Jahwes Nähe erscheint als *überall und jederzeit garantiert*.

Wie Salomo bloß durch seine Fürbitte, so wird Mose nur durch seine Gesetzgebung vom Volk abgehoben (111). Beide Funktionen sind aber auf Israel hin ausgerichtet (112), das im Zusammenhang der Völkerwelt gesehen wird (1 Kön 8,60; Dtn 4,6). Nach 1 Kön 8,59 erscheint das Rechtschaffen Jahwes (113) als

V.36 ließ Jahwe vom Himmel her seine Stimme ertönen, während sein Feuer auf Erden sichtbar wurde. Dann aber werden beide Vergleichsfelder ineinander geschoben: Israel hat Jahwes Worte aus der Mitte des Feuers gehört. Eine weitere Akzentverschiebung zeigt ein Vergleich mit dem Paralleltext 5,24. Dort wird im Zusammenhang mit der Horebtheophanie vom Schauen der „Herrlichkeit (*kābōd*) Jahwes“ gesprochen. Wenn Dtn 4 diesen Begriff der Tempeltheologie vermeidet, dann nicht zuletzt deshalb, weil Jahwes Wortoffenbarung, d.h. die Verkündigung des Dekalogs (V.13), dominierend in den Vordergrund gerückt wird (so schon *Lohfink* [wie Anm. 13] 117; etwas unterschiedlich *Weinfeld* [wie Anm. 55] 206ff.).

108 Zur Wendung *JHWH* ^ε*lōhênû* im Dtn s. N. *Lohfink*, Gott im Buch Deuteronomium: La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes. Ed. par J. Coppens. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 41), Gembloux 1976, 101–126, 109 Anm. 33.

109 Zum Gebrauch des „nationalen Wir“ durch die großen Mittlergestalten des AT s. J. Scharbert, Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient. (Quaestiones disputatae 23/24), Freiburg 1964, 312 u.ö.

110 Der Ausdruck ^ε*lōhîm q^εrōbîm* findet sich sonst nicht mehr im AT. In ihm wie auch in einigen anderen Wendungen zeigt sich trotz aller Querverbindungen die sprachliche und theologische Eigenständigkeit unseres Textes. Zu *JHWH* bzw. ^ε*lōhîm qārōb* s. L. *Vigano*, Nome e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest. (Biblica et Orientalia 31), Rom 1976, 193–196.

111 Wie sehr in Dtn 4 jede kultische Prärogative des Mose bewußt vermieden wird, zeigt die Szene der Horebtheophanie. Nach V.11 nähert sich (*qrb*) das ganze, wie zum Kult versammelte Volk der Offenbarungsstätte und steht (*cmd*) am Fuß des Horeb. Im Gegensatz zu 5,26–27 wird dieses Hintreten im folgenden durch nichts eingeschränkt und wird Mose trotz seiner Sonderbeauftragung keine größere Nähe zu Jahwe eingeräumt (V.14; s. dazu auch S. 171f.). Wenn sich Mose in V.7 mit Israel im Rufen zu Jahwe solidarisiert, darf sogar vermutet werden, daß nicht nur das Volk, sondern auch der Gesetzgeber – d.h. die im Namen des Mose agierende Autorität (vgl. 18,15–18) – zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz als Medium göttlicher Nähe und Antwort Jahwes auf alles Rufen (s. dazu unten) verpflichtet wird. Vgl. auch Salomos Stellung in 1 Kön 8,59.

112 Dagegen erwartet Salomo in 1 Kön 8,59 die Rechtshilfe Jahwes nicht nur für das Volk, sondern auch für sich, während Mose sich in Dtn 4,7 in das Rufen des Volkes miteinbezieht.

113 *mīšpāṭ* wird hier in einem anderen Sinn als in V.58 gebraucht (vgl. dazu auch V.45 und V.49). Bezeichnend bleibt freilich, daß der Einschub in einen Kontext erfolgt, der eine Gebotsbeobachtung erfleht bzw. dazu ermahnt (V.58, 61). Damit könnte hier wie in Dtn 4 die Rechtshilfe Jahwes im Exil, d.h. konkret die Rückführung Israels in das Verheißungsland, als Voraussetzung für die Erfüllung des Gesetzes erachtet werden.

Auswirkung der nahegekommenen Worte Salomos (114). In Dtn 4,7–8 bildet offenbar *das in Jahwes Auftrag von Mose gelehrt Gesetz Gottes konkrete Nähe* (115) *und Antwort auf das Rufen seines Volkes*. „Israel war sich – im Dt – der Einzigartigkeit dieses ihm geoffenbarten Rechtswillens sehr bewußt; durch ihn war es vor allen Völkern bevorzugt, und die Völker mußten in Israels Recht den Erweis einer besonderen Nähe und Unmittelbarkeit zu Gott sehen“ (116). Alliterationen machen auf die Verbindung zwischen *b^eqereb* (V.5) und *q^erōbîm* (V.7) aufmerksam. Zwar wird die Tora erst im Verheißungsland wirksam. Doch widerspricht dies nicht einer Zusage von Jahwes Nähe gerade in der Exilszeit. Denn die Nähe Gottes schließt gegenwärtige Bedrängnis nicht aus, sondern bedeutet Hilfe und Rettung aus der Not (117). Das beweisen alle Texte, in denen *qrb* und *qr'* aufeinander bezogen werden (118). Die Wendung *qr' 'el*

114 Wenn nach V.60 dadurch die Völker zur Anerkennung Jahwes als des einzigen Gottes gebracht werden sollen (vgl. Dtn 4,35.39), dann ist diese Erwartung nur unter der Voraussetzung schlüssig, daß die Götter der Völker keine Gebete erhören, also mindestens fern und unmaßgeblich sind (*Johannes* [wie Anm. 59] 194f.).

115 In ähnlicher Weise wird auch in den V.12 und 36 eine „Theologie der Präsenz Jahwes im Heiligtum“ zugunsten einer „Theologie des Gotteswortes“ abgelehnt. Jahwe ist weder in seiner unsichtbaren Gestalt, noch durch seinen Namen, sondern vor allem durch sein helfendes Wort nahe. S. dazu Anm. 107. Unsere Darlegung zeigt jedoch, daß sich 4,7 niemals auf das Wohnen Jahwes auf der Thronlade bezogen hat und daher dieses Nahesein auch nicht nach der Gefangennahme der Lade durch die Einschaltung von „sooft wir ihn anrufen“ spiritualisiert worden ist (gegen J. *Dus*, *Der ferne Gott und das nahe Gebot*. [Eine Studie zum Deuteronomium]; *Communio Viatorum* 7 (1964) 193–200, 198f. Unser Text versteht die Nähe Gottes auch nicht als geschichtliche Nähe (gegen M. *Schmidt*, *Prophet und Tempel*. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament, Zürich 1948, 69–74). Der unmittelbare Kontext gibt schließlich auch keinen Anhaltspunkt dafür, Jahwes Nähe als „steadfast covenant love“ oder „covenant relation“ zu interpretieren (gegen *Labuschagne* [wie Anm. 97] 104).

116 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München⁵ 1966, 108.

117 Wie bedingungslos dabei Jahwes Verhalten gegenüber Israel ist und wie sehr er die freie Entscheidung seines Volkes achtet, illustrieren die V.26–30. In ihnen wird zunächst ein düsteres Kontrastbild zur erhebenden Zukunftsperspektive der V.6–8 entworfen (vgl. *Mittmann* [wie Anm. 12] 126f.). Wenn Israel sich den Götterbildern verschreibt, wird es nicht lange auf eigener Scholle neben anderen Völkern bestehen, sondern unter sie zerstreut ein kümmerliches Dasein fristen. Fern der Stätte bisheriger Jahweverehrung werden die Exulanten dann strafweise Götterbildern dienen, die Menschenwerk aus totem Stoff, aus Holz und Stein sind und unfähig primitivster Lebensregungen. Durch ihre Vermittlung hofft also Israels Rest, göttliche Nähe erfahren zu können. Doch Jahwe ist seinem Volk auch im fremden Land nicht fern. Wenn Israel ihn dort suchen und finden wird, dann nur, weil Jahwes Worte schon zuvor Israel gefunden haben, ihm die Gnade der Umkehr und das Hören auf seine Stimme gewähren (vgl. *Lohfink* [wie Anm. 13] 112f.). Eine terminologische Verknüpfung der V.29 und 7 findet sich im Epilog der deuterojesajanischen Botschaft in Jes 55,6: *diršû JHWH b^ehimmaš^e'ô / q^erâ'uhû bihjôrô qārôb*. Der Gedanke, daß Jahwe nahe ist, wenn Israel ihn anruft, wird hier freilich seinem Sinn nach umgekehrt und zum Bußruf gewendet: Gottes Nähe als Angebot des Heils wird nicht ewig dauern. Deshalb bedarf es jetzt rascher Bekehrung.

118 Jes 55,6; Ps 34,18 (vgl. V.17)–19; 69,4.19; 119,145–152; 145,18; Kigl 3,57. Stammen diese Texte auch aus der Exils- und Nachexilszeit, so bezeugen sie doch eine weit verbreitete Vorstellung, die auch dem Verfasser von Dtn 4 bereits bekannt gewesen sein muß. S. ferner dazu S. *Amürtam*, *To be Near and Far away from Yahwe: The Witness of the Individual Psalms of Lament to the Concept of the Presence of God*: *Bangalore Theological Forum* 2 (1968) 31–55, 37f.

JHWH, die häufig in Klageliedern einzelner (119) verwendet wird, begegnet außer an unserer Stelle im Dtn noch in 15,19 (120) und 24,15. In beiden Fällen wird Jahwes Hilfe wider ein ungerechtes Verhalten, und zwar im Rahmen der Sozialgesetzgebung, anrufen. Diese Akzentuierung stimmt mit 4,8 überein. Denn dort wird die *tôrâ* gerade im Blick auf ihre gerechten, d.h. – wie noch gezeigt werden soll – sozialen Gesetze als unvergleichlich gepriesen. Durch ihre Verwirklichung steht Israel der richterlichen Weisheit Salomos (s. oben 1 Kön 3,28) (120a) am nächsten (121).

Israels Unvergleichlichkeitsanspruch konnte sich letztlich nur dann im Rangstreit der Völker behaupten, wenn *die angewandten Maßstäbe tatsächlich in der Alten Welt Geltung* hatten. Gewiß bedarf die Kategorie des *gôj gādôl* dabei keines weiteren Nachweises; die Gemeinsamkeit eines „Großmachtdenkens“ ist nur zu offenkundig, wenn es in Israels Umwelt auch politisch ausgerichtet war. Rühmen sich aber auch die anderen Völker der Nähe ihrer Götter und deren hilfreichen Eingreifens, wenn jene darum angerufen werden?

Würde die *Nähe eines Gottes* erfahren, so konnte sich das in der Namensgebung auswirken. Tatsächlich bezeugen mehrere akkadische Namen, daß es sich bei der Kategorie der (erhörenden) Nähe (des) Gottes um altes semitisches Gemeingut handelt, das auch außerhalb Israels lebendig blieb. Die folgenden Namen enthalten alle das Element *qrb*: *Ana-šasê-qerbet* „sie (die Göttin) ist dem Rufen(den) nahe“ (122), *Qerbassi* „sie (die Göttin) ist ihr (der Betenden) nahe“ (123), *Ina-qerbi-tašmanni* „in (aus) der Nähe hat sie mich erhört“ (124), *Ina-*

119 Vom Flehen des Volkes sprechen 1 Kön 8,52 und Jes 55,6.

120 Hier findet sich wie in 4,7 auch das Wortspiel zwischen *qrb* und *qr'*; dieses wird im Dtn noch 20,10; 31,14 verwendet.

120a Von dieser meint *Weinfeld* (wie Anm. 55) 256 sogar: „... the Deuteronomist regarded Salomon's juridical perspicacity, not his knowledge, as the major component of his unparalleled wisdom (1 Kgs. 3:12) . . . The scribes of the seventh century . . . began conceiving it in a juridical sense and in terms of his ability to discern between social good and evil.“

121 Von der Nähe Jahwes wird im Dtn außer an 4,7 nicht mehr gesprochen. In 30,14 wird das Motiv der Nähe nicht für Gott, sondern für das ganze, von Mose promulierte Gesetz beansprucht. Die Konklusion aus Dtn 4,7–8 zieht Ps 119,145–152 (s. dazu A. *Deissler*, Psalm 119 [118] und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament. [Münchener theologische Studien 1,11], München 1955). Vom Wortfeld her verdient der freilich gegenüber unserer Stelle jüngere Text Jes 58,2b Aufmerksamkeit. Dort anerkennt Jahwe das Verlangen seiner Gemeinde nach der wohl unmittelbaren, mündlichen Mitteilung seines Willens: *jiš'ālûnt mišpe'etê sedeq / qirbat 'elôhîm jeh-pâšûn*. Beachte die damit verbundene Segenszusage in V.8 (*qr'*). Schließlich wirkt Jes 66,1–2 wie eine Radikalisierung u. a. auch der in Dtn 4,7 ausgesagten Entbehrlichkeit der Tempelnähe Jahwes. Die Zuwendung Jahwes erfolgt nicht an einem fixierbaren Kultort, sondern geschieht in seinem Wort (zu einer detaillierten Analyse dieses aus exilisch-frühnachexilischer Zeit und zum Großteil von dtr Hand stammenden Textes s. E. *Sehmsdorf*, Studien zur Redaktionsgeschichte von Jes 55–66 [I], [Jes 65,16b–25; 66,1–4; 56,1–8]: ZAW 84 [1972] 517–562, besonders 530–542 und 557–561).

122 J. J. *Stamm*, Die akkadische Namensgebung, Darmstadt 21968, 241 unter „Namen in Spruchform“; vgl. 318f. Beachte die Verbindung mit der Kategorie des Rufens.

123 *Stamm* (wie Anm. 122) 319.

124 *Stamm* (wie Anm. 122) 189 unter „konkreter Dank“; vgl. 319. Beachte die Verbindung mit dem Hören, das mit dem Rufen eine Kategorie bildet.

qerbi-šiminni „in (aus) der Nähe erhöhe mich“ (125), *Ili-iqriba* „mein Gott hat sich mir genahet“ (126), *Ilum-qerub* (127) „Gott ist nahe“ (128).

Zeigt dieser Sprachgebrauch zumindest den gemeinsamen Hintergrund, so ist auch nach der Sache selbst zu fragen. Als Ausgangspunkt mag ein Vorgang in der griechischen Religionsgeschichte dienen. Dort empfand man es vor allem seit der hellenistischen Zeit als Bedürfnis, die persönliche religiöse Anhänglichkeit von den großen Göttern der staatlichen Kulte auf die „menschennahen, sogenannten gnädigen und gegenwärtigen, auch helfenden und heilenden Götter zu übertragen“ (129). Im Hintergrund steht der Eindruck, daß die hohen Herrn im Olymp mit wichtigeren Dingen beschäftigt waren oder ein genießerisches Leben feierten, so daß sie für die Alltagsnöte der Menschen wenig Interesse zeigten (130). Ein ähnliches System gibt es nun schon im dritten Jahrtausend v. Chr. in Mesopotamien und später auch in Kleinasien, Syrien und Palästina (131) durch den „*persönlichen Gott*“ (132). „Während die übrigen Götter vom Schicksal des Individuums mehr oder weniger fern sind, steht der persönliche Gott dem Menschen ganz nahe. Von ihm erwartete der einzelne Leben und Wohlergehen sowie Schutz gegen alle sein Leben bedrohenden Mächte. An ihn wendet er sich mit der Bitte um Fürsprache bei den anderen Göttern. Sein Schicksal ist somit eng mit dem persönlichen Gott verbunden“ (133). Zwar wahr solcher Glaube die Erfahrung göttlicher Nähe. Doch bietet auch vollständiger Gehorsam gegenüber dem Eigengott, der dessen Gutwilligkeit zu gewinnen vermag, keine letzte Sicherheit bezüglich göttlicher Hilfe. So verkehrte man schon vorsichtshalber mit dem persönlichen Gott besser schriftlich durch einen sogenannten Gottesbrief als nur auf mündliche Weise. Die tatsächliche Erhörung wurde dann weiters dadurch erschwert, daß der persönliche Gott, um seinem Schützling Vergünstigungen zu erwirken, erst die Huld der höheren Götter erlangen mußte. Sogar bloße Gerechtigkeit kann nicht beansprucht werden, sondern nur durch eigenes Drängen und gute Beziehungen, also eine Günstlingswirtschaft, erreicht werden (134). In all diesem zwischengöttlichen Vermittlungsgedanken zeigt sich somit auch das Erfahrungswissen um die Ferne des Göttlichen.

125 *Stamm* (wie Anm. 122) 167 unter „Gebetsnamen“; vgl. 319. S. ferner die mit *šemu* gebildeten Namen 166f.

126 *Stamm* (wie Anm. 122) 193 unter „Danknamen“.

127 *Stamm* (wie Anm. 122) 314 unter „Sklavennamen“.

128 W. v. *Soden*, Akkadisches Handwörterbuch. Bd. 2, Wiesbaden 1972, 915.

129 K. *Prümm*, Griechen: Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe. Hrsg. v. F. *König*, Wien 1956, 316–325, 320.

130 Vgl. K. *Prümm*, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, Freiburg i.B. 1954, 36.

131 Zu der davon unterschiedlichen persönlichen Frömmigkeit gegenüber dem offiziellen Kult in Ägypten s. S. *Morenz*, Ägyptische Religion. (Die Religionen der Menschheit 8), Stuttgart 1960, 108–116.

132 S. dazu H. *Vorländer*, Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Testament und im Alten Orient. (Alter Orient und Altes Testament 23), Neukirchen - Vluyn 1975.

133 *Vorländer* (wie Anm. 131) 69.

134 T. *Jacobsen*, Mesopotamien: H. *Frankfort* u.a., Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im Alten Orient. (Urban Bücher 9), Stuttgart 1954, 136–241, 228f.

Dieser komplizierten Vorstellung von der Nähe Gottes hält nun *unser Text* entgegen: Welche große Nation hätte einen Gott, der ihr so nahe wäre wie Jahwe – nicht irgendeiner, sondern der höchste Gott –, unser Gott – zugleich der persönliche Gott aller Glieder des Volkes und des Volkes als solchem –, jedesmal, wenn wir zu ihm – direkt – rufen. Seine helfende Gegenwart – so wird V.8 weiter explizieren – ist in den gerechten Gesetzen allezeit konkretisiert (135).

Soziale Gerechtigkeit des Gesetzes (Vers 8)

V.8 knüpft durch seine Gesetzstermini an V.6 (*kol haḥuqqîm ha'ēlleh*) an; in dem als rhetorische Frage gestalteten Bekenntnis der Unvergleichlichkeit Israels aber ist er parallel zu V.7 gestaltet. Worin Israel alle anderen Völker überragt, ist das *šaddîq*-Sein seiner „Gesetze und Rechtsentscheide“. Gewiß wird damit ein Vollkommenheitsanspruch des Mosegesetzes angemeldet (136). Genügt es jedoch deshalb, den Ausdruck *šaddîq* hier durch „sachgemäß“ wiederzugeben? (137). Oder bringt diese Prädikation zum Ausdruck, daß in der Offenbarung dieser Gebote Jahwe seine Gemeinschaftstreue gegenüber Israel bewiesen hat? (138). Stimmt es, daß Gottes Gebote „überhaupt gern als *šaddîqîm*, d. h. als heilsam gefeiert“ (139) wurden? *šaddîq* wird mit Ausnahme unserer Stelle nur von Personen ausgesagt (140). Gerade dieser Wortgebrauch spricht dann für eine person- und gemeinschaftsbezogene Nuancierung. Werden somit die *ḥuqqîm ūmîšpāṭîm* als *šaddîqîm* charakterisiert, weil sie gerechte Relationen innerhalb der Volksgemeinschaft (141) ermöglichen? Hier kann der *außerbiblische Hintergrund* von V.8 zur Präzisierung der Aussageabsicht helfen, selbst wenn seine Terminologie mit Problemen belastet ist. Zugleich illustrieren die im folgenden herangezogenen Texte die Verbindung von Weisheit und Gesetz, die in den V.6 und 8 eine bezeichnende Umdeutung erfährt.

Das entsprechende Material findet sich in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhang mit den wichtigsten mesopotamischen Gesetzgebungen. Unmittelbar handelt es sich um die Darstellung der „*Gesetzeseideologie*“, wie sie die *Prologe und Epiloge der Gesetzescodices* enthalten; mittelbar um *nahestehende Königshymnen*, in denen die gesetzgebenden oder gleichzeitigen Regenten verherrlicht werden.

135 Wenn in den Preis des Gesetzesgehorsams und des Gesetzes selbst (V.6, 8) Israels Gottesverhältnis eingeschlossen wird (V.7), handelt es sich also um keine sachliche Abschweifung (gegen C. *Steuernagel*, Das Deuteronomium. [Handkommentar zum Alten Testament 1,3], Göttingen 21923, 65).

136 *Johannes* (wie Anm. 59) 279 Anm. 14 (zu 192).

137 Einheitsübersetzung (wie Anm. 6) 282. Ähnlich z. B. schon *Bertholet* (wie Anm. 52) 16: „*saddîqîm* = ihrem Zweck innerlich entsprechend“.

138 So mit Bezug auf 4,8 *von Rad* (wie Anm. 116) 209.

139 *Von Rad* (wie Anm. 116) 387.

140 Vgl. W. *Gesenius* / F. *Buhl*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 171915, 673f. Vgl. Ps 19,10; 119.

141 Zu dieser Auffassung eines *šdq*-Verhaltens s. z. B. K. *Koch*, *šdq* gemeinschaftstreu / heilvoll sein: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. E. *Jenni* / C. *Westermann*. Bd. 2, München 1976, 507–530, 515ff.

Zum Prolog der Gesetze Ur-Nammu's (142) ist eine Hymne desselben Königs zu vergleichen, wo dessen Gerechtigkeit und Weisheit in Verbindung mit der Rechtsreform noch deutlicher als im Proömium des Codex gepriesen werden (143). In ähnlicher Weise wird der Prolog der Gesetze Lipit-Ištar's (144) durch zwei, mit diesem König verbundene Hymnen ergänzt (145). Der ersten Hymne sehr nahe steht ein Lied auf Enlil-Bani von Isin (146). Im Zusammenhang damit ist schließlich noch die Hymne auf Iddin-Dagan von Isin zu nennen (147). Überall werden hier die Könige als von den Göttern mit Weisheit Beschenkte gepriesen, die deshalb in der Lage waren, – zumeist in einer Rechtsreform – für Gerechtigkeit zu sorgen. Der Rahmen des Codex Hammurabi, von dem sofort noch zu sprechen sein wird, ist der großartigste Text dieser Art. Auch dazu finden sich Parallelen in anderen Inschriften dieses Herrschers (148). In dieser Königs- und Gesetzesideologie gibt es keinen Bruch zwischen den sumerischen und akkadischen Dokumenten (149). Aber auch spätere Inschriften lassen darauf schließen, daß sich das Ideal vom Königtum nach Hammurabi nicht wesentlich geändert hat (150). Daß diese Auffassungen trotz mancher Abwandlungen auch noch im ersten Jahrtausend lebendig waren, beweist eine Abschrift des babylonischen Fürstenspiegels aus der Bibliothek Assurbanipals (151). Seine letzte Bearbeitung dürfte um etwa 710 v. Chr. erfolgt sein. Der Anfang der Tafel lautet: „Hat der König nicht auf das Recht (*dīnu*) geachtet.“ Der erste Absatz aber schließt mit der Verheißung: „Hat er aber auf die Weisung Ea's geachtet, so werden die großen Götter ihn in Einsicht (*ina-šitulti*) und auf den Pfaden des Rechts (*mišāri*) (ständig) leiten“ (V.7–8). Die Berechtigung, mesopotamische Gesetzesprologe und -epiloge zum Vergleich mit Dtn 4,5–8 heranzuziehen ist übrigens nicht zuletzt auch deshalb gegeben, weil auf sie schon zu Beginn dieser Studie in einem formalen Funktionszusammenhang verwiesen werden mußte.

Darüber hinaus dürfte der Ausdruck *mišpāṭim ṣaddīqim* reflex auf den ihm entsprechenden Terminus *dīnūt mišārim* im Epilog des *Codex Hammurabi* (152) anspielen (153). Man kann ihn mit „gerechte Rechtssprüche“ wiedergeben

142 S. N. Kramer / A. Falkenstein, Ur-Nammu Law Code: Or NS 23 (1954) 40–51; J. S. Finkelstein, The Laws of Ur-Nammu: JCS 22 (1968/69) 66–82. Übersetzung: R. Haase, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung, Wiesbaden 1963, 1.

143 G. Castellino, Urnammu. Three Religious Texts: ZA 53 (1959) 106–132.

144 A. Falkenstein / M. San Nicolò, Das Gesetzbuch Lipit-Ištar's von Isin: Or NS 19 (1950) 103–118. Haase (wie Anm. 142) 17–20.

145 A. Falkenstein / W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. (Die Bibliothek der Alten Welt), Zürich 1953, 123–126, 126–130.

146 A. Kapp, Ein Lied auf Enlil-Bani von Isin: ZA 51 (1955) 76–87.

147 Falkenstein/Soden (wie Anm. 145) 120–123.

148 S. dazu G. R. Driver / J. C. Miles, The Babylonian Laws. Vol. 1: Legal Commentary, Oxford 1952, 40f.

149 Vgl. W. von Soden, Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier: ZDMG 89 (1935) 143–169, 149ff.

150 Von Soden (wie Anm. 149) 151.

151 F. M. Th. Böhl, Der babylonische Fürstenspiegel. (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft 11,3), Leipzig 1937.

152 XXIVb 1–2. S. dazu G. R. Driver / J. C. Miles, The Babylonian Laws. Vol 2: Transliterated Text, Translation, Philological Notes, Glossary, Oxford 1955.

153 Weinfeld (wie Anm. 55) 150f.

(154). *dīnu* bezeichnet den Rechtsspruch, dann auch die Rechtssache und schließlich im jüngeren Sprachgebrauch auch die Rechtsordnung (155). *mī/ešārum* meint Gerechtigkeit mit dem Beiklang von „sozialem Ausgleich“ (156). Es zieht sich leitwortartig durch Prolog und Epilog (157). Über diesen Begriff hinaus zeigen beide Texte auch sonst die damit umrissene Absicht des Gesetzes: den allgemeinen Schutz der sozial Schwachen (158). Diese soziale Tendenz läßt sich aber auch einwandfrei aus den Rechtsbestimmungen selbst erkennen: zahlreiche Paragraphen wollen die Notlage des wirtschaftlich Schwächeren und das geradezu programmatisch aufgezeigte Elend der „Witwen und Waisen“ mildern (159). Hammurabi selbst nennt sich „König der Gerechtigkeit“ (*šar mišārim*) (160). „Jede Willkür ist Hammurabi verhaßt, das Gesetz ist seine Religion und er verschafft ihm Geltung, von wem und woher er auch darum angerufen wird. Darin fühlt er sich eins mit dem göttlichen Herrn des Rechts, mit Schamasch, und dieses Bewußtsein wird so stark, daß er sich mit dem Sonnengott geradezu identifiziert und gleich ihm ‚das Land erleuchtet‘“ (161). So ermuntert der Epilog (162):

154 *Landsberger* (wie Anm. 22) 223. Weil die Gesetze Hammurabis „Rechtssprüche“ sind, erklärt sich auch, weshalb unter den Selbstbezeichnungen Hammurabis der Titel eines „Gesetzgebers“ fehlt (*Kraus* [wie Anm. 22] 287).

155 Vgl. *Landsberger* (wie Anm. 22) 224.

156 *Schmökel* (wie Anm. 25) 67. Allgemein bedeutet *mišārum* nach *Kraus* (wie Anm. 22) 287 „Gerechtigkeit“, u. zw. „sowohl die typische Berufsethik des Richters als auch das Idealziel babylonischen Richtens.“

157 Ia 32; Va 21, XXIVb 2,77,87; XXVb 7,64,96; XXVib 13,17.

158 Vgl. im Prolog (Ia 32–39): „(Um) Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, / den Ruchlosen und Bösen zu vernichten, / vom Starken den Schwachen nicht entrechten zu lassen, / gleich der Sonne den Schwarzhäuptigen aufzugehen und das Land zu erleuchten.“ (Übersetzung nach *Eilers* [wie Anm. 24] 12); im Epilog (XXIVb 59–62 und 74–78): „Vom Starken den Schwachen nicht entrechten zu lassen, der Witwe, der Waise Recht zu verschaffen, / habe ich . . . meine köstlichen Worte auf meinen Denkstein geschrieben / und vor meinem Bildnis als König der Gerechtigkeit festgelegt.“ (Übersetzung: *Eilers* [wie Anm. 24] 55). „Das Recht, das im KH (= Codex Hammurabi) steht, basiert auf den Rechtsfällen aus der Rechtsprechung des Königs – Fällen, an denen er selbst und seine Beamten beteiligt waren, wie des Königs Briefe zur Genüge demonstrieren, Fällen, die sein Interesse und das des Staates berührten; Fällen aber, an denen er deshalb seinen Gerechtigkeitssinn in besonderer Weise demonstrieren konnte; wo er für die Schwachen, die Witwen und Waisen gegen die Mächtigen, oft seine eigenen Beamten, eintreten konnte. Wenn es in der Stele heißt, der Recht Suchende möge den für ihn zutreffenden Rechtspruch darin finden, auf daß er beruhigt aufatmen könne (s. dazu unten S. 190), dann ist hier weniger auf einen gesetzlichen als vielmehr auf einen moralischen Aspekt angespielt – dem Recht Suchenden eine Versicherung, dem Nachfolger auf dem Thron eine Verpflichtung. Diese Verpflichtung gründet sich auf das beispielhafte H.s Wirken, das der Stele, auf der die ‚gerechten Rechtsprüche‘ des Königs aufgezeichnet sind, ihren Namen gegeben hat: ‚König der Gerechtigkeit‘.“ (*Renger* [wie Anm. 26] 234).

159 *Schmökel* (wie Anm. 25) 69.

160 XXIVb 77; XXVb 7,96; XXVib 13. S. auch *Driver / Miles* 1 (wie Anm. 148) 37f.

161 *Schmökel* (wie Anm. 25) 94. Zur letzten Aussage s. die Anm. 158.

162 XXVb 3–38 (Übersetzung: *Eilers* [wie Anm. 24] 56f.).

„Der entrechtete Bürger,
der in einen Rechtshandel gerät,
trete vor mein Bildnis
als König der Gerechtigkeit,
und dann lese er meinen Schriftstein,
und er höre meine köstlichen Worte,
und mein Denkstein kläre ihm seinen Rechtshandel,
seinen Rechtsspruch soll er ansehen, sein Inneres aufatmen lassen
(denn):

„Hammurabi, der Herr,
der wie ein leiblicher Vater
den Menschen (zur Seite) ist,
vor dem Worte Marduks, seines Herrn, hat er sich gebeugt
und den Triumph Marduks oben und unten erreicht,
das Herz Marduks, seines Herrn, erfreut;
dazu Wohlgefallen den Menschen auf ewig als Los bestimmt,
dazu das Land recht geordnet“. Dies soll er sagen.“

Dieser Text, aber auch das sonst berichtete *Wirken Hammurabis* und seine Position den „großen Göttern“ gegenüber (163) *lassen ihn beinahe wie einen Schutzgott seines Volkes erscheinen* (164). Neben seiner *Gerechtigkeit* (165) rühmt sich Hammurabi – wenn auch weniger häufig – seiner *Weisheit*, mit der ihn die Götter zu seinem Werk begabt haben und die jeder Weise bewundern muß (166). Seine Worte und seine Tüchtigkeit lassen ihn deshalb alle anderen

163 „Sogar die Komposition des Stelen-Reliefs drückt, wie wahrscheinlich gemacht werden konnte, das gesteigerte Selbstgefühl Hammurabis aus: Der Achtungszwischenraum zwischen König und Gott ist verringert. Hammurabi steht ehrerbietig, aber nicht devot vor Schamasch; nicht Marduk ist es, der seinem König Triumph verschafft, sondern umgekehrt Hammurabi, der Marduk triumphieren läßt: Schamasch und Marduk erscheinen geradezu als die persönlichen Schutzgottheiten des Herrschers, deren Platz als Fürbitter und Helfer für die einfacheren Sterblichen weit untergeordnete Götter einnehmen.“ (*Schmökel* [wie Anm. 25] 93). S. ferner die Prädikationen des Prologs und XXIVb (40–)53 (*lamasía* ohne das Götterdeterminativ DINGIR)–54.

164 Doch hat Hammurabi trotz der Zugeständnisse verschiedener divinischer Titel die traditionelle Sitte der Königsvergöttlichung abgelehnt (*Schmökel* [wie Anm. 25] 81f.). Trotzdem mochten spätere Generationen Hammurabi aufgrund des Codex anders bewerten.

165 S. dazu die in Anm. 157 und 160 genannten Stellen, ferner Ia 32–34; IVa 53; Va 20–21; XXIV b 62,70–72; XXV 38,68; XXVI 6,27.

166 IIIa 17, IVa 7; XXIVb 26,57; XXVb 103–XXVIb 1. Nach *Kraus* (wie Anm. 22) trägt der Codex Hammurabis den Stempel weisheitlicher Ideologie. Es handle sich um ein „Werk der altbabylonischen wissenschaftlichen Literatur“ (a.a.O. 289). In ihrer Phraseologie und Charakterisierung des Richters und Gesetzgebers Hammurabi als weisen Mannes, hätten sich die dahinter stehenden Schreiber selbst porträtiert. *Weinfeld* (wie Anm. 55) 151 Anm. 1 sieht darin eine Parallele zur Identifizierung von Weisheit und Gesetz bei der Abfassung der dtn Literatur durch Weise bzw. Schreiber des Jerusalemer Hofes. Handelt es sich jedoch beim Codex Hammurabi um einen an die Gottheit und nicht an das Volk adressierten Bericht über die Ausübung königlicher Weisheit (*emqum*), dann scheint es beim gegenwärtigen Forschungsstand günstig, „not to consider the laws of Hammurabi as merely academic collection of decisions but as part of the means whereby the Babylonians sought to preserve law and order as a living and continuing tradition. It will still remain to decide how far Hammurabi's royal judgements (*dinat šarrim*), as recounted by him, include measures intended as actual reforms.“ (D. J. *Wiseman*, *The Laws of Hammurabi again*: JSS 7 [1962] 161–172, 166).

Könige überragen (167), seine Taten sind *unvergleichlich* (168). Am klarsten ist das alles unmittelbar vor dem Segens- und Fluchabschnitt zusammengefaßt (169):

„Hammurabi, der König der Gerechtigkeit,
dem Schamasch das Rechte geschenkt hat, bin ich.
Meine Worte sind erlesen,
meine Taten haben nicht ihresgleichen,
nur für den Toren sind sie leer,
dem Weisen zur Bewunderung ragen sie hervor.“

Obwohl (170) Hammurabis umfangreiches Gesetz das Niveau anderer alt-orientalischer Codices weit überragt, hat es offenbar niemals und nirgends praktische Geltung erlangt. Trotzdem legen zahlreiche Abschriftsfragmente für das Ansehen dieses großartigen Denkmals altbabylonischer Rechtskultur Zeugnis ab. Sein steigender *literarischer Nachhall* muß den ganzen Alten Orient durchdrungen haben. Für unseren Zusammenhang wichtig ist, daß Assurbanipal, der letzte große Assyrikerkönig und begeisterte Sammler alter Dokumente, eine Kopie des Codex unter dem Namen „Rechtsweisungen Hammurabis“ seiner Bibliothek in Ninive einverleibte; ferner, daß der Begründer des neubabylonisch-chaldäischen Reiches Nabopolassar an den Stil seines Vorgängers anknüpfte, und daß schließlich sein Sohn Nebukadnezar nach Werk und Ziel wie ein Hammurabi redivivus erschien. Dtn 4,5–8 konnte somit tatsächlich auf den Codex Hammurabi anspielen (171) und sich zugleich vor diesem Hintergrund profilieren (172).

Gegenüber mesopotamischer Gesetzesideologie, die ihren klassischen Ausdruck im Codex Hammurabi gefunden hat, steht im Zentrum des Preises unserer *dtn Perikope* nicht der Gesetzgeber, sondern das Volk, das seine Gesetze beobachtet (V.6). Solch ethischer Haltung werden Weisheit und wahre Größe zugesprochen. Wenn dieses Israel in Bedrängnis gerät, wird es zwar wie der entrechtete Bürger Babylons auf ein göttlich autorisiertes Gesetz verwiesen. In ihm begegnet er aber nicht nur dem Werk einer helfenden Mittlergestalt wie Hammurabi und Mose, sondern erfährt darin die unmittelbare Nähe seines Gottes. Sie kann Israel immer und überall finden – ohne vor ein „Bildnis“ hintreten zu müssen (V.7). Schließlich überragen Israels „Gesetze und Rechtsentscheide“ selbst alle vergleichbaren „Rechtssprüche“, nicht nur die eines Salomo, sondern vor allem auch jene des Hammurabi. Ihre Einzigartigkeit liegt darin, daß sie „gerecht“ (*šaddiq*) sind (V.8). Wie die vermutete Anspielung auf den Codex Hammurabi

167 XXIVb 79–83.

168 XXVb 99–XXVIb 1 (s. den im folgenden zitierten Text).

169 XXVb 95–XXVIb 1 (Übersetzung: *Eilers* [wie Anm. 24] 58).

170 Zum folgenden s. *Schmökel* (wie Anm. 25) 74ff., 95f.

171 Vielleicht besteht auch ein Zusammenhang zwischen der in 4,2 verwendeten „Kanonformel“ und der Forderung der Unverletzlichkeit des Gesetzes, die sich im Bezug auf eine formale Gesetzgebung zum erstenmal im Codex Hammurabi nachweisen läßt (s. M. Mühl, Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung. [Klio, Beiheft 29], Aalen 1963, 90f. und 122f.).

172 Vergleiche einzelner Rechtsbestimmungen des Codex Hammurabi und der atl. Gesetzgebung bietet z. B. H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. (Neukirchner Studienbücher 10), Neukirchen - Vluyn 1976, 69–115 (dort weitere Literatur).

und wie auch das Dtn selbst beweisen, ist damit die *soziale Ausrichtung* des ganzen Gesetzes gemeint. Sie beinhaltet die Reform des Schuld- und Sklavenrechtes (173). Ganz besondere Fürsorge freilich gilt den Fremden, Witwen und Waisen (174), deren Schutz altorientalischen Herrschern als Inbegriff ihrer sozialen Bemühungen erschien. Gegenüber dem Bundesbuch tritt das Dtn nicht nur für ihren Schutz ein, sondern kümmert sich auch um ihren Unterhalt. „Es gibt fast kein Gesetz, ganz gleich, ob sozialen oder kultischen Charakters, in dem nicht ihrer gedacht wird“ (175). Die Sorge für die Notleidenden ist jedoch nicht auf die einzelnen Bestimmungen des Corpus beschränkt. Auch in der Paränese und in den Gebotsbegründungen (176) spielt der soziale Aspekt eine große Rolle. Somit ist das Selbstverständnis des Dtn als sozialer *ḥuqqīm ūmišpāḥīm*, die Hauptgebotsparänese und Einzelgesetze umfassen, vom Inhalt des Buches her voll gerechtfertigt. „Obgleich humane Züge auch im Codex Hammurabi keineswegs fehlen, so bietet er doch keine schlagenden Parallelen zu dem menschenfreundlichen Schutz, den das Gesetz Israels den Armen und Geringen, den Witwen, Waisen und Fremdlingen angedeihen läßt“ (177).

Woher aber kann solch *sozialer Fürsorge die sonst dem Gottesdienst vorbehalten Erfahrung der „Nähe“ Jahwes* zugesprochen werden, wie dies durch die Verbindung der V.7 und 8 geschieht? Letztlich wird hier nur jene Theologie für die Exilszeit aktualisiert, die das Dtn schon in früheren Stadien prägte und die G. von Rad (178) so charakterisiert hat: „Eine der auffallendsten Leistungen ist aber die fast völlige Vereinheitlichung des ganzen kultisch-religiösen Lebens mit der sittlich-sozialen Verpflichtung des Volkes . . . wir decken auch hier den letzten, ursächlichen Gedanken auf, von dem erst jene überaus wertvolle Verschweißung ausgeht: es ist der deuteronomische Begriff vom Gottesvolk . . . Was sich bei der Gesetzgebung über den Kult des Hauptheiligtumes in ganz besonders deutlicher Weise vollzogen hat, ist in gewissem Maß bei allen anderen einschlägigen Bestimmungen nachweisbar.“ In dieser Theologisierung von Rechtssätzen liegt tatsächlich die Einzigartigkeit des Dtn – auch gegenüber dem weltberühmten Codex Hammurabi (179).

173 Nach J. P. M. van der Ploeg, *Slavery in the Old Testament*. (VTS 22), Leiden 1972, 72–87, 81 z.B. „the law of Deuteronomy is an improvement, it is more human, it tries to find a place in society for the slave, ennobling him to begin his life anew. The Code of Hammurabi asks, that a debt-slave should be set free after three years (§ 117), but this is not necessarily a milder regulation; it all depended of the work a slave had to do, the treatment he had to undergo and also of the easiness to become a debt-slave.“

174 S. dazu F. C. Fensham, *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*: JNES 21 (1961) 129–139.

175 A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung*. (BZAW 50), Giessen 1928, 85.

176 H. Rücker, *Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch*. (Erfurter Theologische Studien 30), Leipzig 1973, 110.

177 S. Oettli, *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Parallele*, Leipzig 1903, 88.

178 *Das Gottesvolk im Deuteronomium: Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Bd. 2. Hrsg. v. R. Smend. (Theologische Bücherei 48), München 1973, 9–108, 63.

179 Bezüglich des zuletzt genannten Aspektes stellt z.B. Mühl (wie Anm. 171) 87f. fest: „Das israelitische Gesetz ist – im Gegensatz zu dem des Hammurabi – auf engste mit der Religion verknüpft und beruht bis in die Verzweigungen des Privatrechtes hinein auf religiösem Grunde.“

V.8 bringt freilich keinen weiteren Beweis für diese Behauptung. Er fordert jedoch indirekt zum Vergleich mit „*dieser ganzen Tora*“ auf. Ist sie doch, wie das Urteil der Völker in V.6 illustriert, auch außerhalb der Glaubenswelt Israels begreifbar und aufgrund von Erfahrungskriterien diskussionsfähig. Innerdtn steht bei *tôrâ* hier der Aspekt eines umfassenden Lehrganzen im Vordergrund, während ältere Schichten mit diesem Terminus den Gesetzescharakter und die Sanktionierung durch verschiedene Verwünschungen unterstreichen (180). Dies ergibt sich zunächst aus dem Parallelismus mit *hūqqîm ûmišpâîm*. Der Doppelausdruck wird in V.5 mit dem Promulgationsverb „lehren“ (*lmd*) verbunden. Gegenüber anderen Wörtern für „Gesetz“ signalisiert er nicht nur dessen Umfang, sondern deutet auch dessen Strukturierung in Paränese (Kap. 5–11) und Einzelbestimmungen (Kap. 12–26,16) an (181). Diese Inhalte treten durch die „Parallelisierung“ beider Gesetzstermini in V.8 auch bei der *tôrâ* in den Vordergrund. So trifft die Übersetzung von *tôrâ* durch „(Unter)Weisung“ die Nuancierung dieser Selbstbezeichnung des Dtn an unserer Stelle besser als die Wiedergabe mit „Gesetz“. Trotzdem darf aber Mose nicht als Weisheitslehrer charakterisiert werden (182). Wenn er Israel die *tôrâ* „vorlegt“ (*ntn lipnê*), so ist damit ein juristischer Akt gemeint. Diese Übertragungsformel findet sich im Dtn noch 11,32, wo sie auf *kôl hahuqqîm wêhammišpâîm* bezogen wird. Damit ist die *tôrâ* über die Parallelisierung im Vergleichssatz des V.8 hinaus nochmals mit diesem Doppelausdruck gekoppelt.

Die Promulgation der dtn Weisung ereignet sich „heute“ (*hajîdm*). In diesem Akt wird nichts Vergangenes vergegenwärtigt, vielmehr ist alles neue Gegenwart. Im Zusammenhang von Kap. 4 zeichnet sich hier die Tendenz zu einer existenziellen Deutung der „Vergegenwärtigung“ im Lebensvollzug des einzelnen wie des Volkes ab: „Die Gesetzesmahnung, die unmittelbar eingebettet ist in den Verweis auf Gottes Geschichtshandeln und die das ganze Leben des einzelnen wie des Volkes auf Jahwe ausrichtet, ist mit dem ntl. Gotteswort durchaus vergleichbar, wenn auch nicht gleichzusetzen. Die Vergleichsmöglichkeit beruht darauf, daß eben auch das atl. Gesetzeswort in einer Geschichtswirklichkeit begründet ist und darauf abzielt, die Angesprochenen in diese Wirklichkeit hineinzuzie-

180 S. dazu *Braulik* (wie Anm. 38) 65.

181 Vgl. *Braulik* (wie Anm. 38) 61f.

182 Das Gesetz wird ja nicht mit der Weisheit identifiziert (s. S. 174f.). Bezeichnend ist ferner der Sprachgebrauch von *tôrâ*. In den Spr und Pss wird *tôrâ* nie mit einem Artikel verbunden, sondern undeterminiert oder im status constructus bzw. versehen mit einem enklitischen Personalpronomen verwendet. Dagegen findet sich *tôrâ* im Dtn nur mit dem Artikel („Ausnahmen“ bilden bloß 33,4.10 im Mosesegen). Wenn *tôrâ* wirklich „was favoured by the Deuteronomic editors because of their didactic purpose“ (B. *Lindars*, *Torah in Deuteronomy: Words and Meanings. Essays presented to D. W. Thomas. Ed. P. R. Ackroyd / B. Lindars*, Cambridge 1968, 117–136, 135), dann hat das Dtn jedenfalls den „chokmatischen“ Gebrauch von *tôrâ* entscheidend umgeprägt. Trotz „didaktischer Obertöne“ dürfte *tôrâ* freilich nicht als „the book of the divine instruction“ (gegen *Lindars* a.a.O. 131) aufgefaßt werden. Denn *tôrâ* wird im Dtn nie direkt auf Jahwe bezogen (*Braulik* [wie Anm. 38] 65 Anm. 6). Ähnliches gilt auch gegenüber der Interpretation des Begriffs durch G. von Rad (wie Anm. 116) 235, wonach die dtn *tôrâ* „das Ganze der heilsamen Willenszuwendungen Jahwes an Israel“ meine.

hen oder darin festzuhalten. Es zielt auch auf die existenzielle Aneignung, auf das ‚pro me‘ des ‚extra me‘ begründeten Heils“ (183).

DIE GNADE DES NULLPUNKTES

Die Katastrophe von 587 v. Chr. beendete das staatliche Eigenleben des Jahwevolkes und die Liturgie seines Tempelgottesdienstes. Es gab keinen König mehr, das Heiligtum lag zerstört, das soziologische Gefüge des Volkes selbst war zusammengebrochen. Dagegen mußten die Verbannten in Babylon die imposante Symbiose von Thron und Altar der Siegermacht erleben. Wie konnte das „Israel“ der Exilszeit trotz der schweren Erschütterungen dieses Gottesgerichtes seine Identität bewahren, wie konnte es in dieser Krise noch seine Erwählung durch Jahwe überzeugend bekennen? Dtn 4,5–8 ist – sieht man einmal von der spezifischen Funktion dieser Perikope im Rahmen des ganzen Buches und des dtr Geschichtswerkes ab – einer jener theologischen Ansätze, die aus den Trümmern Jerusalems, seiner tragenden politischen und religiösen Institutionen gewachsen sind. Hier wird nicht gegen vielleicht verkrustete und mißbrauchte Einrichtungen polemisiert (184). Vielmehr werden die Erfahrungen des Exils zur Gnade des Nullpunktes, die eine tiefgreifende Besinnung auf die bleibenden und damit wesentlichen Fundamente des Glaubens ermöglicht. Sie zeigt: „Erwähltsein heißt: Sich engagieren lassen“ (185). Es geht also nicht bloß um aufrichtenden Zuspruch oder Dogma, das zur Sorglosigkeit einlädt. Wenn Israel in der Herausforderung einer traditions- und erfolgreichen heidnischen Kulturwelt standhalten, ja die Völker überragen wollte, mußte es seine Weisheit und wahre Größe in der gehorsamen Verwirklichung seines eigenen „Gesetzes“ finden. In ihm war Jahwe allen Bedrängten unüberbietbar nahe und seine soziale Gerechtigkeit war unvergleichlich. Diese Weisung konnte nur noch überboten werden von jenem „Wort“, in dem Gott sich selbst vollends ausgesprochen hat, in dem auch nach der Kreuzigung Jesu von Nazareth Gott uns aufs Äußerste nahe ist und vollendete Gerechtigkeit schafft. „Immensa divinae largitatis beneficia, exhibita populo christiano, inaestimabilem ei conferunt dignitatem. Neque enim est, aut fuit aliquando tam grandis natio, quae habeat deos appropinquantes sibi, sicut adest

183 J. M. Schmidt, Vergegenwärtigung und Überlieferung. Bemerkungen zu ihrem Verständnis im dtn.-dtr. Überlieferungsbereich: EvT 30 (1970) 169–200, 198.

184 Ähnliches gilt auch für die ebenfalls dtr Passage Jer 31,31–34. Diese Zukunftsvision wurde in einer Übergangsperiode formuliert, in der man wegen der babylonischen Verbannung noch keinen Ersatz für die früheren Institutionen gefunden hatte, ohne sie lebte und deshalb auch meinte, weiterhin ohne sie auskommen zu können. Aufgrund dieser soziologischen Gegebenheiten schweigt der Text von Institutionen, aber er lehnt sie nicht ausdrücklich ab. S. dazu den Vortrag von N. Lohfink, The New Covenant in the Book of Jeremiah, der demnächst veröffentlicht werden wird.

185 H. Wildberger, Die Neuinterpretation des Erwählungsglaubens Israels in der Krise der Exilszeit. Überlegungen zum Gebrauch von *bāhar*: Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. W. Eichrodt zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. H. J. Stoebe. (ATANT 59), Zürich 1970, 307–324, 323. S. auch Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Bewältigung dieses Problems bei Deuterocesaja und im Dtn, wobei Kap. 4 zahlreiche Übereinstimmungen mit Deuterocesaja aufweist, a.a.O. passim.

Deus noster. Unigenitus siquidem Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo. Et hoc insuper, quod de nostro assumpsit, totum nobis contulit ad salutem. Corpus namque suum pro nostra reconciliatione in ara Crucis hostiam obtulit Deo Patri, sanguinem fudit in pretium simul et lavacrum; ut redempti a miserabili servitute, a peccatis omnibus mundaremur“ (186).

186 Th. von Aquin, *De re spirituali*. Opuscula theologica. Vol. 2, Turin 1954, 277.