
»Weisheit« im Buch Deuteronomium*

Georg Braulik OSB

I. Bemerkungen zum Forschungsstand und zum eigenen Ansatz

1. Mit der »Weisheit« im Deuteronomium hat sich die Forschung¹ früher kaum beschäftigt. Das Interesse an ihr ist – von Einzelbeobachtungen abgesehen – überhaupt erst in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts erwacht, als man den »Einfluß der Weisheit« – was auch immer mit ihr gemeint war – außerhalb des biblischen Weisheitsschrifttums, vor allem in einigen Geschichts- und Prophetenbüchern, entdeckte. Die entscheidenden Thesen zum Deuteronomium hat als erster Moshe Weinfeld 1960 in seiner (hebräischen) Studie über »The Dependence of Deuteronomy upon Wisdom Literature«, dann vor allem in den beiden Artikeln »The Origin of the Humanism in Deuteronomy« und »Deuteronomy – the Present State of Inquiry« formuliert. Weinfeld hat dieses Material später in seinem Buch »Deuteronomy and the Deuteronomic School« verarbeitet. Das Buch gehört zu den wichtigsten Veröffentlichungen, die in den letzten Jahrzehnten zum Deuteronomium geschrieben worden sind. Sein 3. Teil bildet wahrscheinlich bis heute die umfassendste und zugleich profreichste Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von »Deuteronomischer Literatur und Weisheitsliteratur«².

Unabhängig von Weinfeld, aber ihm ähnlich durch den Ansatz bei der Terminologie, die den Weisheitsschriften und dem Deuteronomium gemeinsam ist, hat 1963 Jean Malfroy in seinem Artikel »Sagesse et loi dans le Deutéronome« eine umfassende Studie des weisheitlichen Vokabulars und des persönlichen, zu Herzen gehenden deuteronomischen Stils vorgelegt. Diese Methode ist später kritisiert, aber auch differenziert worden.³

* Meinem Vater in Dankbarkeit gewidmet.

1. Die Forschungsgeschichte skizziert *Houston*, *Identification*, 33-41; die Ergebnisse (aus eigener Sicht) faßt bis rund 1980 systematisch *Preuss*, *Deuteronomium*, 84-90 (unter der Überschrift »Dtn 4,1-40 [»Weisheit« und Dtn]«) zusammen.
2. *Weinfeld*, *Deuteronomic School*, 244-319.
3. Zum Beispiel *Crenshaw*, *Method*, 132f; *Whybray*, *Tradition*, 121 Anm. 191: »... few of these phrases are peculiar to any one tradition, and many belonged to the common speech of Israel«. Als gutes Beispiel für einen vorsichtigen und klugen Umgang mit der Methode nennt *Crenshaw*, a.a.O. 133 Anm. 23, den Artikel von *Boston*, *Influence*. Zu den Kriterien von »Weisheit«, »Weisheitstradition« oder »weisheitlichem Einfluß« s. *Whybray*, a.a.O. 3ff. Doch hält auch er es für hilfreich, den Gebrauch von *ḥākām*, *ḥākmā* und verwandten Wörtern zu untersuchen, um die israelitische Weisheitsvorstellung zu eruieren.

Die meisten Publikationen oder Äußerungen zur »Weisheit im Deuteronomium« beziehen sich bis heute auf die Anschauungen Weinfelds, greifen sie entweder auf und führen sie weiter⁴ oder lehnen sie ab bzw. modifizieren sie⁵. 1991 hat Weinfeld seine Auffassungen nochmals kurz in der Einleitung seines Deuteronomium-Kommentars in der Anchor-Bible wiederholt.⁶ Ihre Wirkungsgeschichte wird also weitergehen.

2. Aber auch die Diskussion darüber muß weitergehen, wenn sich der augenblickliche Forschungsstand nach Michael Victory Houston folgendermaßen zusammenfassen läßt:

»Although Weinfeld has not convinced the majority of scholars that Dt. is the product of the wise men of the Jerusalem royal court, he has succeeded in demonstrating the influence of wisdom traditions on the Book. At what stage of the tradition history of Dt. these wisdom elements were incorporated by the Deuteronomic movement is difficult to determine.«⁷

Für mich sind selbst diese »Forschungsergebnisse« fragwürdig. Weil sie letztlich an Weinfeld hängen, erscheint es mir sinnvoll, die »Weisheit im Deuteronomium« vorwiegend in Auseinandersetzung mit ihm zu behandeln. Ich kann seine Thesen im Rahmen dieses Vortrags allerdings nur in einem ziemlich begrenzten Umfang überprüfen. Ich beschränke mich deshalb auf den meines Erachtens wichtigsten Abschnitt des 3. Teiles von »Deuteronomy and the Deuteronomic School«, wo im Kapitel »Wisdom substrata in Deuteronomy and Deuteronomic Literature« »the concept of wisdom« geklärt wird. Die weiteren Abschnitte müssen ausgeklammert werden – vor allem die Darstellung über die »Gottesfurcht« als häufiges Synonym von Weisheit und was Weinfeld über die »Didaktik«, den »Humanismus« und die »Vergeltungslehre« schreibt. In diesen Kapiteln finden sich zwar viele treffende Beobachtungen, doch sind die Phänomene nicht – zumindest nicht in erster Linie – von einer »Weisheitstradition«, wie sie sich vor allem im Sprichwörterbuch und in der altorientalischen Weisheitsliteratur spiegelt, her zu erklären. Ähnliches gilt für die Theorie, die Weinfeld mit der von ihm entdeckten »Vorliebe des Deuteronomiums für Weisheit« stützt, daß nämlich Schreiber und weise Männer am Jerusalemer Königshof die Verfasser des Deuteronomiums gewesen seien⁸. Ich schicke deshalb gleich zu Beginn ein paar ganz kurze, kritische Bemerkungen

4. *McKane*, Prophets, 102-112, 107f; *Carmichael*, Laws; *Boston*, Influence; *Houston*, Identification, 36-41 und 266-270; *Foresti*, Deuteronomio, 28f.

5. *Crenshaw*, a.a.O. 133-135; *Whybray*, a.a.O. 22, 92, 122; *Moore*, Contribution; *Braulik*, Weisheit; *Brekelmans*, Influence; *Hoppe*, Origins, 212-256; *Sheppard*, Wisdom, 9-11; *Kenik*, Design, 34-38; *Steiert*, Weisheit, 227-245, 227 und 231.

6. *Weinfeld*, Deuteronomy, 55-57 und 62-65.

7. *Houston*, a.a.O. 40f.

8. *Weinfeld*, Deuteronomic School, 245.

voraus – zu den Deuteronomisten als Kreis von »Weisen« und zu den Themen und Kapiteln Weinfelds, die ich in meinem Vortrag ausklammere.

Vieles spricht dafür, daß die Autoren des Deuteronomiums in Kreisen der Jerusalemer Führungselite zu suchen sind. Sie hatten nicht nur eine gute literarische, sondern auch eine ausgezeichnete juristische Ausbildung und kannten sich offensichtlich auch in anderen Textarten aus. Es ist auch möglich, daß sie in ihrem Ausbildungsgang einmal Sprichwörter lernen mußten, falls diese zum üblichen Curriculum gehörten. Sie wußten mit Texten umzugehen und verstanden, Texte zu produzieren. Das alles ist nicht die Frage. Zur Diskussion steht vielmehr die These, es habe eine Gruppe in Israel gegeben, die speziell »Weisheitstexte« pflegte und tradierte, sich bei eigenen Äußerungen besonders von ihren Spracheigentümlichkeiten prägen ließ und ihre Sinnwelt zur eigenen Sinnwelt machte, und das alles in klarer Abhebung von anderen Gruppen, die Ähnliches mit »prophetischen«, »deuteronomischen«, »priesterschriftlichen« und anderen »Traditionen« taten. Vielleicht ist eine derartige »Weisheitstradition« und »Weisheitsschule« nur ein Phantom moderner Bibelwissenschaftler. Weil aber Weinfeld und andere die These vertreten, die Deuteronomisten seien gewissermaßen ein Seitenzweig dieser Spezies israelitischer »Weiser«, setze ich einmal deren Existenz hypothetisch voraus. Ich möchte also im folgenden nur zeigen, daß eine Verbindung solcher »Weiser« mit den Deuteronomisten nicht bestanden hat. Übrigens hat es auch eine »deuteronomistische Bewegung« – folgt man einer neuen Arbeit von Norbert Lohfink⁹ – nicht gegeben. Die sogenannten »Weisheitstexte« des Deuteronomiums haben einen anderen Ursprung.

Die Verfasser des Deuteronomiums sind zweifellos dem Bildungswesen ihrer Zeit entsprechend geschult. Denkt man an die höhere Beamtenschaft, dann standen ihnen nicht nur die Sprichwörter, sondern wahrscheinlich auch die diplomatische Korrespondenz der Staatskanzlei und Dokumente wie die Thronfolgevereidigungen Asarhaddons zur Verfügung.¹⁰ Deshalb kann man aber noch nicht vom Einfluß der »Weisheit« sprechen, der noch stärker als der Einfluß des Vertragsdenkens gewesen sein soll. Denn dann ist unverständlich, warum zum Beispiel *Imd Qal* und *Piel*, »lernen« und »lehren«, das wichtigste Verb der vom Deuteronomium systematisch entworfenen Lernkultur und Mnemotechnik,¹¹ in der Weisheitsliteratur praktisch nicht verwendet wird.¹²

Zu weiteren Thesen Weinfelds: Für »Gottesfurcht« im Sinn einer »general morality«¹³ bietet Dtn 25,18 das einzige Beispiel im Deuteronomium. Es geht um die Amalekiter, die in der Wüste israelitische Nachzügler, ohne Gott zu fürchten, also

9. Lohfink, *Bewegung*.

10. Vgl. Davies, *Schools*; Steymans, *Deuteronomium* 28.

11. *Braulik*, *Gedächtniskultur*.

12. Die einzigen Belege in Spr sind 5,13 (*Imd Piel*) und 30,3 (*Imd Qal*).

13. Weinfeld, *Deuteronomic School*, 274.

ohne Gewissen, wie wir sagen würden, niederstreckten. Sie stehen zu Jahwe in keiner Beziehung, deshalb kann auch hier nicht von »Jahwe«-Furcht gesprochen werden. Bei Israel spricht das Deuteronomium dagegen immer vom »Jahwe-Fürchten«. Damit ist kein allgemein richtiges ethisches Verhalten gemeint. »Jahwe-Fürchten« ist vielmehr Ausdruck der Treue Israels zu seinem Gott und bildet im Rahmen des deuteronomischen Vertragsdenkens die für Dtn 5 (Horebtheophanie) und 6 kennzeichnende Hauptgebotsformulierung.¹⁴

Auch der »Humanismus«, den Weinfeld vor allem an der deuteronomischen Gesetzgebung über die »Fremden, Waisen und Witwen«, über die Sklaven und die Frauen aufzeigt, hat andere, vor allem theologische und gesellschaftliche Wurzeln. Denn das Deuteronomium konstruiert eine Gesellschaft ohne Marginalgruppen,¹⁵ die geschwisterlich strukturiert ist¹⁶. Die veränderte Stellung der Frau dürfte zum Beispiel mit der Ablehnung der Aschera in der Liturgie und der positiven Aufnahme der mit ihrem Kult verbundenen Frauenanliegen zusammenhängen.¹⁷

Die »Vergeltungslehre« ist sicher nichts ausschließlich »Weisheitliches«. Das Deuteronomium ist zwar mit der Gattung der Sprichwörter vertraut. Aber das ist weder »die Weisheit« noch ist damit die Herkunft der Segensverheißungen bewiesen. Auch motiviert das Deuteronomium seine Paränese nicht mit Sprichwörtern. Im übrigen lassen sich seine Segenszusagen wie Fluchsanktionen und die Theodizee überhaupt sicher nicht vom Vertragsdenken trennen.

Ich muß es bei diesen Andeutungen belassen. Sie sollen nur die folgende pragmatische Beschränkung auf den harten Kern der Argumentation Weinfelds, nämlich auf die Weisheitsterminologie im strengen Sinn, etwas plausibler machen. Die seit Weinfelds Buch zum Thema erschienene Literatur beziehe ich in meine Argumentation ein.

II. *ḥākām* und *ḥākmā* im Deuteronomium

Was das Deuteronomium mit »Weisheit« meint, erarbeitet Weinfeld zunächst aus den Belegen von *ḥākām* »weise« und *ḥākmā* »Weisheit« (ohne Dtn 32 und 34 zu berücksichtigen). Der Vergleich mit ihren biblischen Vorlagen und mit verwandten altorientalischen Texten ergibt die für das Deuteronomium charakteristischen Verschiebungen des Begriffsinhaltes. Ich untersuche die Stellen im folgenden neu. Dabei gehe ich an ihrer Abfolge im Buch entlang, um dadurch auch dessen Lesegefälle zu berücksichtigen. Die Frage der literarischen Prioritäten diskutiere ich innerhalb der Textanalysen.

14. *Becker*, Gottesfurcht, 85-111.

15. *Lohfink*, Gesetz.

16. *Perlitt*, Volk.

17. *Braulik*, Ablehnung.

Es gibt im Buch Deuteronomium 8 Belege der Wurzel *ḥkm*. Das Verb *ḥākam* steht nur einmal, und zwar im Moselied (32,29). Am häufigsten, nämlich 5mal, wird im Deuteronomium das Adjektiv *ḥākām* verwendet, 3mal innerhalb der ersten Moseredede (1,13.15; 4,6), 1mal im Gesetzeskodex (16,19) und 1mal im Moselied (32,6). *ḥākmā* findet sich 2mal, in der ersten Moseredede (4,6) und in der Erzählung vom Tod des Mose (34,9). Mit der Wurzel *ḥkm* unmittelbar verbunden sind *nābôn* (1,13; 4,6), *bînā* (4,6), *bîn* (32,7.29), *yādūa'* (1,13.15), *rūḥ* (34,9) und *śkl* Hifil (32,29). Diese Lexeme gehören im Deuteronomium ausschließlich zum semantischen Feld von *ḥākmā* / *ḥākām* und sind in diesem Buch sonst nicht mehr belegt.¹⁸ Der Konkordanzbefund zeigt zunächst, »daß durch das Dtn nur ein sehr schmaler Strom weisheitlicher Terminologie in sensu stricto (Ableitungen von *ḥkm* oder *bîn*) fließt«.¹⁹ Auffallend ist weiter, daß die Belege mit einer Ausnahme (16,19) nur in Rahmen-texten stehen und ferner besonders in Dtn 4,6 und in Kapitel 32 konzentriert sind. Sie rahmen gewissermaßen die deuteronomische Tora.²⁰ Bei der folgenden Untersuchung des Vokabulars und seiner unmittelbaren Kontexte klammere ich das poetische Moselied wegen seiner literarischen Eigenständigkeit weitgehend aus.

1. »Weise, gebildete und bewährte Männer« (Dtn 1,13.15)

a) *ḥākām* steht erstmals in 1,13 und 15 unmittelbar vor dem Aufbruch Israels vom Horeb. Die Verse gehören zur Berichteinheit 1,9-18. Ich werde sie ausführlicher als die folgenden Texte besprechen, weil bei ihnen unter Umständen wichtige Vor-entscheidungen für das Verständnis von *ḥākām wⁿnābôn* getroffen werden. Der Abschnitt 1,9-18 erzählt von einer Neuordnung der Führung des Volkes unmittelbar vor seinem Aufbruch vom Horeb. Weil Israel so »zahlreich wie die Sterne am Himmel« geworden ist (V.10), muß Mose von der »Bürde« und »Last«, die das Volk für ihn darstellt, aber auch von dessen »Rechtshändeln« entlastet werden (V.12).²¹ Das geschieht einerseits dadurch, daß in V.13-15 militärische Anführer bestellt werden, und andererseits, daß Mose in V.16f die schon amtierenden Rich-

18. Nur *rūḥ* wird noch in 2,30 – bezogen auf Sihon von Hesbon – verwendet. *śkl* in Dtn 29,8 hat die Bedeutung »gelingen« und ist deshalb in diesem Zusammenhang nicht weiter zu berücksichtigen.

19. *Perlitt*, Deuteronomium, 66, gegen den von *Malfray*, *Sagesse*, und *Weinfeld*, *Deuteronomic School*, 244-319 (Part Three), vermittelten Eindruck.

20. Die Gemeinsamkeiten von Dtn 4 und 32 bei der Verwendung verwandten weisheitlichen Vokabulars und thematische Bezüge zu Kapitel 30 hat vor allem *Sheppard*, a.a.O. 64-68, herausgearbeitet und für Sirach ausgewertet.

21. G hat den dritten Ausdruck gegen M in den Plural gesetzt (*τὰς ἀντιλογίας ἑμῶν*) und dadurch einen sachlichen Unterschied zwischen den Belastungen des Mose angedeutet.

22. Das Justizwesen wird also nicht reorganisiert, wie *Perlitt*, Deuteronomium, 60, zu Recht feststellt. Damit revidiere ich meine Auslegung in *Braulik*, Deuteronomium, 24.

ter ermahnt, sich aller Rechtsfälle anzunehmen und gerecht zu richten²². V.18 verweist auf die an die Israeliten ergangenen Anordnungen des Mose zurück und rundet damit die Szene ab.²³

Konkret soll das Volk zu seiner Neuorganisation für alle Stämme »weise, gebildete und bewährte Männer« vorschlagen, die dann von Mose als »Führer« eingesetzt werden (V.13):

*hābū lākæm ^anāšim ḥ^akāmim ūn^ebonim wīdu'im ^lšibṭékæm
wa^ašimem b^rā'šékæm*

»Schlagt für jeden eurer Stämme weise, gebildete und bewährte Männer vor, damit ich sie als eure Führer einsetze.«

Die Dreierreihe der geforderten Eigenschaften *ḥ^akāmim ūn^ebonim wīdu'im* ist wahrscheinlich stilistisch auf die dreifache Belastung des Mose mit der »Bürde, Last und den Rechtshändeln« des Volkes (V.12) bezogen.²⁴ Das Volk stimmt zu (V.14), und so folgt die Ausführung (V.15):

*wā'æqqah 'æt-rāšê šibṭékæm
^anāšim ḥ^akāmim wīdu'im
wā'æten 'otām rā'šim ^alékæm
sārê ^alāpim w^asārê me'ot w^asārê ḥ^amiššim w^asārê ^asārot
w^ašof^rim ^lšibṭékæm*

»Also habe ich die Führer eurer Stämme,

weise und bewährte Männer, genommen,

und sie zu euren Führern ernannt:

als Anführer für je tausend, Anführer für je hundert, Anführer für je fünfzig, Anführer für je zehn, und als Listenführer für jeden eurer Stämme.«

Die *^anāšim* werden zu *rāšê šibṭékæm* »Stammeshäuptern« präzisiert und diese zu *sār^rim* »Anführern« und *šof^rim* »Listenführern« ernannt. Sie erhalten der Zweifzahl der Ämter stilistisch entsprechend nur mehr die zwei Attribute *ḥ^akāmim wīdu'im*.²⁵ In V.16f wird nicht das Justizwesen reorganisiert, sondern eine Belehrung der schon amtierenden Richter über gerechte Rechtsprechung gegeben.

b) Ehe auf die Weisheitstermini eingegangen werden kann, sind bei diesem literarhistorisch schwierigen Text einige Vorfragen zu beantworten. Die Perikope un-

23. Sie beziehen sich – zumindest primär – auf den Vorschlag militärischer Führer in V.13; denn den »Richtern« befiehlt (*šwh* Präfixkonjugation Piel) Mose eigens.

24. Vgl. *Perlitt*, a.a.O. 66.

25. Gegen *Perlitt*, a.a.O. 69, für den das Fehlen des mittleren der drei Weisheitsprädikate von 1,13 (*n^ebonim*) »wohl nicht mehr als ein flüchtiger Mangel in der prinzipiell intendierten Korrespondenz von Befehl und Ausführung« darstellt. Diese Verlegenheitsauskunft wird der reflektierten Formulierung des Gesamttextes kaum gerecht; vgl. *Perlitts* stilistische Erklärung der Dreierreihe in 1,13 (66).

terbricht den Zusammenhang von Aufbruchsbefehl Jahwes (1,7) und erzähltem Abzug Israels vom Horeb (1,19). Sie wird schon deshalb meistens als spätere Einfügung angesehen, manchmal rechnet man auch mit einer weiteren Schichtung.²⁶ Die Gründe dafür sind dann vor allem inhaltliche und ergeben sich aus dem Vergleich mit den sonstigen Auffassungen von Führungsstruktur und Rechtswesen und aus den einschlägigen Parallelen in Ex 18 und Num 11. Dagegen verteidigt Lothar Perliitt in seiner ausführlichen Kommentierung 1,9-18 trotz »einer Unebenheiten« als in sich literarisch einheitlich,²⁷ ich meine zu Recht.²⁸ Darüber hinaus werde der Abschnitt durch gliedernde wie verknüpfende Formeln²⁹ auch relativ fest in die Kapitel 1-3 eingebunden, lasse sich zumindest nicht zwingend als nachträgliche Ergänzung erweisen. Der Erzählverlauf sei zwar – wie Perliitt zugibt³⁰ – offenkundig gestört. Aber der Verfasser konnte ja »im Blick auf das Volk, seine Organisation und Führung« den »Topos der Mose-Entlastung« nur an dieser Stelle unterbringen.³¹ »Der ›Ort‹ für diese Marschverzögerung war dem Autor jedenfalls vorgegeben, literarisch wie geographisch.«³²

Zugunsten der literarischen Einheit von 1,9-18 mit (dem Großteil der) Kapitel 1-3 – zumindest gegen eine Störung der Erzählstruktur – könnte man auf die rahmende Funktion der Redenblöcke 1,6-18 und 3,18-28 innerhalb dieser Erzählung hinweisen.³³ Es sind jeweils drei Reden (1,9-13.14.16f und 3,18-20.21f.24f), denen eine Jahwerede vorausgeht (1,6-8) bzw. nachfolgt (3,26-28). Die erste Redenreihe beinhaltet die ersten Regelungen des Mose zu seiner Entlastung; sie werden nach dem Aufbruchsbefehl vom Horeb (1,6-8) nachgetragen. Die abschließende Redenreihe enthält die letzten Regelungen des Mose über die Verpflichtung der ostjordanischen Stämme zur Eroberung des Westjordanlandes, über die Josuanachfolge und sein eigenes weiteres Geschick; sie

26. Nach *Rose*, Deuteronomist, 231-238, spiegelt 1,9-18 zwar eine vordeuteronomische Tradition, ist aber erst von einer spätdeuteronomistischen Hand weitestgehend neu formuliert und in die Geschichtsdarstellung des Aufbruchs vom Horeb eingefügt worden; die Perikope selbst ist literarkritisch aber weitgehend einheitlich. Als in sich geschichtete sekundäre Ergänzung beurteilen die Perikope zum Beispiel *Mittmann*, Deuteronomium, 24-33 und 164f; *Bultmann*, Fremde, 132-134.
27. *Perliitt*, Deuteronomium, 57f. Trotz einiger »Unebenheiten« hält *Perliitt*, a.a.O. 57, nur V.11 erklärtermaßen für literarkritisch sekundär. *Gertz*, Gerichtsorganisation, 35 Anm. 40, schließt sich *Perliitt* an.
28. Nach *Rose*, a.a.O. 231-238, darf 1,11 nicht ausgeschieden werden, werden literarkritische Operationen aber bei V.15 unumgänglich und könnte V.18 sekundär sein.
29. *Perliitt*, a.a.O. 57 und 61, nennt zum Beispiel die in V.9.16.18, überhaupt in Kapitel 1-3 breit belegte adverbielle Wendung *bā'et hahī'*, »ein einfaches Stilmittel des dtr Mose-Rückblicks«.
30. *Perliitt*, a.a.O. 77.
31. A.a.O. 78.
32. A.a.O. 58.
33. S. dazu *Lohfink*, Geschichtsbewältigung, 92-94. *Lohfink* schließt eine ursprüngliche Zugehörigkeit von 1,9-18 zur narrativen Struktur von Kapitel 1-3 nicht aus, neigt aber eher einer späteren Erweiterung zu (102-104).

betreffen die Zukunft nach der Promulgation des Deuteronomiums. Mit diesen Redengruppen verbinden sich jeweils drei (der insgesamt zehn) Belege des Ausdrucks *bā'et hahî'* »damals«.

Rechnet man 1,9-18 zum ursprünglichen Geschichtsrückblick³⁴, dann gehören die Verse als Teil des Haupttextes meines Erachtens nicht zu einem erst in der Exilszeit entstandenen Geschichtswerk im Sinn Martin Noths bzw. Rudolf Smends und seiner »Schule«, sondern zu einem unter Joschija verfaßten Darstellungsgefüge, das Norbert Lohfink in Dtn 1 – Jos 22 herausgearbeitet und als »Deuteronomistische Landeroberungserzählung« bezeichnet hat.³⁵ Es könnte allerdings – wie ich am Beispiel des Aussagensystems mit der »Ruhe«-Thematik (*nwh* | Hifil »Ruhe verschaffen« und *hamm^enûhâ* »die Ruhe«, konkret der Tempel von Jerusalem) als Möglichkeit aufgewiesen habe – bereits in vorexilischer Zeit bis in die Königsbücher gereicht haben.³⁶ Ich kann Perlitts literarkritische Beurteilung von 1,9-18 als eines in sich einheitlichen Textes und integralen Bestandteiles von Dtn 1-3 aus der Exilszeit nicht weiter diskutieren. Ich gehe im folgenden von ihr aus, datiere allerdings die Kapitel 1-3 insgesamt in die Vor-exilszeit. Am Ende nenne ich die Konsequenzen, falls 1,9-18 doch erst in der Exilszeit eingefügt worden sein sollte.

c) Die in 1,13 und 15 gehäuften Weisheitsprädikate – Perlitt spricht von »starke[m] weisheitliche[m] Einfluß«³⁷ – zeigen das »Eigeninteresse« des Dtn gegenüber parallelen Erzählungen über die Amtsüberlastung des Mose und die Gewaltenteilung. Das Problem behandeln außer Dtn 1,9-18 noch Ex 18,13-27 und Num 11,11-17.24b-30. Es gilt als sicher, daß Dtn 1 von Ex 18 abhängt, nur die militärischen Ränge in Ex 18,21b und 25b sind von Dtn 1,15 beeinflusste Nachträge. Der literarische Zusammenhang mit Num 11,11-17.24b-30 ist zwar umstritten. Daß Dtn 1 von Num 11 abhängt, dürfte jedoch auszuschließen sein.³⁸ Im Gegensatz zu Weinfeld, der sich in seiner Studie mit einem rein synchronen Vergleich der Texte begnügt³⁹ und im Kommentar Ex 18 und Num 11 als Quellen der in den Kontext

34. Er wäre dann nur durch die »euphratische« Landkonzeption in 1,7 und konkurrierende geographische und stämmegeographische Angaben in 3,14-17 erweitert worden – *Lohfink*, a.a.O. 101.

35. *Lohfink*, *Kerygmata*, 132-137. Nach *Lohfink*, *Stimmen*, 230, dürfte allerdings die »Stiftung des Gerichtswesens in 1,9-18« später eingefügt sein. Weil 1,9-18 für Perlitt Bestandteil des (exilischen) DtrH ist (Deuteronomium, 58), wird »hier in nachstaatlicher Zeit über die ideale Volksorganisation und -führung der vorstaatlichen Zeit spekuliert« (70f).

36. *Braulik*, Konzeption; weitergeführt von *Moenikes*, *Redaktionsgeschichte*.

37. *Perlitt*, a.a.O. 66.

38. *Rose*, a.a.O. 224-228; zwischen Literarischem und Überlieferungsmäßigem differenzierend *Perlitt*, a.a.O. 58-60.

39. *Weinfeld*, *Deuteronomic School*, 244f.

eingedrungenen Perikope Dtn 1,9-18 ansieht⁴⁰, interpretiere ich im folgenden Dtn 1,9-18 allein auf dem Hintergrund ihrer Vorlage in Ex 18. Dtn 1 entlastet Mose nicht mehr (nur) wie Ex 18 als Richter (falls man die Richterermahnung überhaupt in diese Richtung verstehen darf), sondern bestellt militärische Führer und in der Heeresadministration tätige Amtsleute.⁴¹ 1,15 führt die *šārīm* und *šoṭerīm* als neue Funktionäre ein.⁴² Die *šārīm* treten im Deuteronomium sonst nur mehr im Kriegsgesetz 20,9 auf. Die *šoṭerīm* haben im Deuteronomium ihren Wirkungsbereich ebenfalls im Heer (20,5.8.9), wo sie unter anderem *šārê šebā'ôt* »Truppenführer« ernennen und ihnen das Kommando über das Kriegsvolk übertragen (20,9); ferner in der Ortsgerichtsbarkeit (16,18 zusammen mit den Richtern) sowie der Verwaltung (29,9 und 31,28 zusammen mit den Stammeshäuptern und Ältesten). *šār(īm)* und *šoṭer(īm)* werden im Alten Testament nur in Dtn 1,15 und 20,9 miteinander verbunden.⁴³ 20,1-18* dürfte zu der in den triumphalen Jahren Joschijas redigierten Fassung des Deuteronomistischen Geschichtswerks gehören.⁴⁴ Das spricht eher dafür, 1,9-18 der gleichen literarischen Schicht, also der Deuteronomistischen Landeroberungserzählung, zuzurechnen. Das Interesse an militärischen Rängen ist historisch wohl besser von den joschijanischen Bestrebungen her, sein Reich in ehemalige Nordreichgebiete auszudehnen, verständlich.⁴⁵ Wenn

40. *Ders.*, Deuteronomy, 139.

41. »Von Ex 18 über Dtn 1 bis Num 11 bewegt sich das Thema der Erzählung zunehmend aus dem Bereich der Rechtsprechung heraus« (*Rose*, a.a.O. 257).

42. Sie beschäftigen sich nicht mit dem *rib* von 1,12 oder den Streitereien von Ex 18, wo anstelle dieses terminus technicus das »blassere דבר« verwendet wird (*Perlitt*, a.a.O. 65).

43. Das wird von Weinfeld nicht gesehen. Er beschränkt auch die *šārīm* nicht auf militärische Ränge oder ihren für das Deuteronomium typischen Zuständigkeitsbereich, die Armee, sondern hält sie aufgrund altorientalischen Vergleichsmaterials und des Ostrakons von Yabneh-Yam für »responsible for both administrative and juridical matters relating to their workers« (*Deuteronomy*, 138). Zur richterlichen Funktion von Armeekommandanten s. 140 und Judge. Der *šoṭer* als »Schreiber« assistiere – wie eine ägyptische Darstellung illustriere – dem Richter als Sekretär (vgl. 16,18) und erfülle auch »other executive functions of the court« (a.a.O. 138).

Zum Ostrakon von *Mešad Hašabjahu* s. *Gertz*, a.a.O. 84 Anm. 222. Sind die *šārīm* als militärische Ränge nach dem Pentateuch erst in der Königszeit nachzuweisen, so ist der *šoṭer* »in der Darstellung der Bücher Exodus bis zum zweiten Königsbuch [...] ein Funktionsträger, der ausschließlich in vorstaatlicher Zeit wirkt« und »in die Organisation des vorköniglichen Israel« gehört – *Rüterswörden*, Beamten, 25 und 109. Dagegen hält es *Gertz*, a.a.O. 83, für »durchaus möglich, daß 16,18 der älteste Beleg des Titels *šoṭer* im AT ist«, dessen Einführung mit der deuteronomischen Kuitzentralisation und ihren Auswirkungen auf das Rechtswesen zu synchronisieren wäre. Sein Amt könne als »das eines untergeordneten Sekretärs in der Militär- und Justizverwaltung« beschrieben werden (84). Eine Tätigkeit des *šoṭer* am Königshof läßt sich im Deuteronomium nicht feststellen.

44. Zur Abfassung von Dtn 20 in der Joschijazeit s. *Lohfink*, דָּרָךְ, 209-212. Es könnte schon damals alten Bestimmungen über das Gerichtswesen gefolgt sein, die heute im Ämtergesetz und in Kapitel 20 verarbeitet sind.

45. Vgl. *Lohfink*, Kerygmata, 135f. Dagegen ist die Erklärung von *Rose*, a.a.O. 237, mit mehr Subhypothesen belastet: Der (spät)deuteronomistische Verfasser hätte »zwar noch verschie-

1,13.15 aus dieser Periode stammen, dann liegt angesichts der These Weinfelds von weisen Schreibern als Verfassern des Deuteronomiums die Frage nahe: Haben an der deuteronomistischen Redigierung des Deuteronomiums beteiligte Hofleute ihre weisheitlichen Standesattribute auf die *sārîm* und *šoʿrîm* übertragen,⁴⁶ obwohl diese Beamten als aufgrund ihrer Fähigkeiten vom Volk bzw. den Stämmen Designierte agieren?⁴⁷ Wie sind also diese Eigenschaften zu erklären und woher kommen sie?

d) Die drei- bzw. zweigliedrige Reihe *ḥākām + nābôn + yādūaʿ* findet sich im Alten Testament nur in Dtn 1,13 und 15; das passive Partizip Qal *yādūaʿ* ist sonst nur mehr in Jes 53,3 belegt. Nach Perlit⁴⁸

»hängt das Gemeinte nicht am einzelnen Wort, sondern am Ganzen. Zudem werden in der israelitischen Weisheitsliteratur die mit den Wurzeln חכם, בִּינָן, יָדַע gebildeten Qualitätsbezeichnungen kaum eindeutig differenziert, sondern sind nicht selten austauschbar.«

Vom Kontext her sind es Eigenschaften führender und einflußreicher Persönlichkeiten. Wenn es sich um professionelle Attribute handelt, ist zu erwarten, daß man diese Kennzeichen auch sonst noch zur Qualifizierung heranzieht. Tatsächlich werden die Bezeichnungen *ḥākāmîm* und *nābônîm* schon an der authentisch jesaianischen Stelle 5,21 zur Charakterisierung bestimmter Leute parallelisiert:

*hōy ḥākāmîm bʿênêhæm
wʿnægæd pʿnêhæm nābônîm*

»Wehe denen, die in ihren eigenen Augen weise sind,
und sich selbst für klug halten.«

dene politische und militärische Führungspositionen im Volk »gekannt« (vgl. etwa Dtn 20,5-9), diese aber aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen nicht mehr mit ihrer Funktion entsprechenden spezifischen ethischen Normen nach dem Maßstab seiner Theologie in Verbindung zu setzen« gewußt. 1,9-18 gehe es also nur mehr »um die Zeichnung eines archaischen Bildes von der Organisation des Volkes Israel als eines legitimen und göttlich-verbindlichen Bildes« (232).

46. Die These Weinfelds über die Abfassung des Deuteronomiums durch »Schreiber« des Jerusalemer Hofes läßt erwarten, daß unter den Funktionären auch die *sopʿrîm ḥākāmîm* genannt würden. Ihr Amt hat es in Jerusalem gegeben und zu ihrem Arbeitsbereich dürfte »sowohl das Kanzleiwesen als auch die Traditionspflege und das Verfassen von Schriften historiographischen Inhalts« gehört haben (*Rüterswörden*, a.a.O. 88f). Nach Hoppe, a.a.O. 228, ist das Schweigen des Deuteronomiums über diese »königlichen Sekretäre« »the single most damaging argument against the thesis that Deuteronomy was the literary composition of the *sopʿrîm ḥākāmîm*«.
47. »Sowohl mit den abstrakten Weisheitsattributen als auch mit der fiktiven Retrospektive auf die Stammeshäupter vermeidet Dtr jedenfalls die seiner Zeit viel näher stehenden konkreten Titel des verbrauchten monarchischen establishments« (*Perlitt*, a.a.O. 68). Aber spricht dann der Gebrauch der Titel nicht doch eher für eine vorexilische als eine exilische Datierung des Textes?
48. *Perlitt*, a.a.O. 66.

Jesaja verurteilt wahrscheinlich königliche Beamte und Politiker⁴⁹, aber kaum eine bestimmte herrschende Klasse⁵⁰. Sucht man für ein schon vorexilisches Deuteronomium nach einer Herkunft der Formel *ḥākām w^enābôn*, so läßt sie sich aus diesem Jesajateext und letztlich aus dem Selbstverständnis von Hofkreisen in Jerusalem erschließen. Dtn 1,13.15 akzentuiert dann ihm gegenüber die Fähigkeit der Führer als erlernt und erfahrungserprobt (*wīdu'īm*). Das Urteil darüber liegt entsprechend der »demokratisch« akzentuierten Theologie des Deuteronomiums in der Kompetenz des Volkes.⁵¹

e) Die Literatur verweist im Zusammenhang mit Dtn 1,13.15 gewöhnlich auf das Salomobild von 1 Kön 3,4-15, der Jahweerscheinung vor Salomo in Gibeon. Das Eigentümliche dabei ist, daß dann die Eignungskriterien von Militärs beim Friedenskönig Salomo festgemacht werden, sie sich aber nicht bei David finden, der doch eigentlich der große Feldherr war. Die von Salomo in der Traumtheophanie erbetene Weisheit wird von den Auslegern unterschiedlich interpretiert.

Weinfeld⁵² versteht sie als das vorrangige Erfordernis für eine kompetente Rechtsprechung. Wegen des »zahlreichen Volks« (*'am-rāb* 1 Kön 3,8, vgl. Dtn 1,10) benötige Salomo ein »hörendes Herz zum Richten« (*leb šomea' lišpoṭ* 1 Kön 3,9) bzw. »Einsicht, um den Rechtsfall zu hören« (*hābîn lišmoa' mišpāṭ* 1 Kön 3,11, vgl. Dtn 1,16f).

»True wisdom, to the Deuteronomist's mind, is the intellectual faculty which enables man to distinguish between good and evil in the juridical sphere« (vgl. 1 Kön 3,9).⁵³

Für Weinfeld⁵⁴ wird hier ein völlig neues, mit dem Zeitgefühl des beginnenden 7. Jahrhunderts übereinstimmendes Verständnis von Weisheit greifbar. Das deuteronomistische Schrifttum, das mit der Periode Hiskijas einsetze, markiere einen

49. So zum Beispiel *Wildberger*, Jesaja, 194; *Kilian*, Jesaja, 44. Unmittelbar danach spricht Jes 5,22f von den für das Heereswesen und die Justiz Zuständigen. In Jes 3,2f werden »Stützen der Gesellschaft« im Jerusalem Jesajas durch *ḥākām* und *nābôn* charakterisiert – zur jesajanischen Verfasserschaft s. *Deck*, Gerichtsbotschaft, 150f.

50. S. zum Beispiel die Auseinandersetzung zwischen *McKane*, *Prophets*, 65-67 und *Whybray*, a.a.O. 20, ferner *Jensen*, *Use*, 51-58. Ähnliches gilt für die vieldiskutierten *ḥ^akāmīm* in Jer 8,8f, die die *tōrat YHWH* haben: sie sind meines Erachtens weder mit den *sop^rrim* zu identifizieren noch bilden sie eine eigene Klasse, vgl. *Whybray*, a.a.O. 22f (aber ohne seine Fehlinterpretation von Dtn 4,6), *Weinfeld*, *Deuteronomic School*, 158-171. Vgl. jetzt das differenziertere Urteil von *McKane*, *Jeremiah*, 142.

51. Der Selbsteinschätzung der Weisen und Gebildeten von Jes 5,21 steht jene der mit der Tora verbundenen weisen Schreiber von Jer 8,8f nicht allzu fern. Der Text ist vor allem von *Weinfeld*, a.a.O. 158-160, mit dem Deuteronomium in Verbindung gebracht worden. Ich diskutiere ihn hier nicht, weil er zur Erklärung der Formel *ḥākām w^enābôn* nichts beiträgt.

52. *Weinfeld*, a.a.O. 246f.

53. A.a.O. 246f.

54. Zum folgenden s. a.a.O. 254f.

historischen Wendepunkt in der Entwicklung der israelitischen Weisheitsauffassung. In 1 Kön 2,5-9; 3,16-27; 5,9-14; 10,1-10.23f, aber auch in der Vorlage des Traumes in Gibeon werde Salomo noch in vordeuteronomistischer Tradition als weise dargestellt.

»The Deuteronomist no longer conceived of ›wisdom‹ as meaning cunning, pragmatic talent, or the possession of extraordinary knowledge, but held it to be synonymous with the knowledge and understanding of proper behaviour and with morality.«⁵⁵

Perlitt⁵⁶ beurteilt die Gemeinsamkeiten anders: Die in Dtn 1,13.15 bestellten Männer werden

»nach dem Maße Salomos gemessen, dem Jahwe als Regententugend einen חכם ונבון gab (1 Kön 3,12 dtr?). [...] Gleichwohl bleibt die Herkunft der Weisheitsterminologie von 13a schwer deutbar, da im Hauptstrom der dtr Literatur die Großen Israels mit ganz anderen Begriffen charakterisiert und gefordert werden.«

Exkurs: Salomos »weises und gebildetes Herz« (1 Kön 3,12)

1. Die jüngsten Studien zur Traumtheophanie Jahwes vor Salomo in 1 Kön 3,4-15 zeigen die nach wie vor unterschiedlichen Positionen der Forschung über Herkunft und Bearbeitung der Erzählung.⁵⁷ Helen A. Kenik, der sich Christa Schäfer-Lichtenberger angeschlossen hat,⁵⁸ vertritt eine einheitliche deuteronomistische Komposition, in der das Idealkonzept eines Königs unter der Tora vorgelegt wird. David McLain Carr⁵⁹ und Jean-Marie Husser⁶⁰, die sich mit Keniks Dissertation bereits kritisch auseinandersetzen,⁶¹ rechnen unabhängig voneinander mit einer vordeuteronomistischen Grundlage, die in verschiedenem Ausmaß bzw. mehrfach deuteronomistisch redigiert wurde. Diesen Thesen entsprechend divergiert auch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Dtn 1,13.15 und 1 Kön 3,12.

55. A.a.O. 255.

56. Perlitt, a.a.O. 66f.

57. Die frühere Diskussion verzeichnen zum Beispiel Carr, Study, 7-11; Auld, Salomo, 347-349; Husser, Songe, 64-74; Schäfer-Lichtenberger, Josua, 265f. Parker, Wisdom, verteidigt die literarische Integrität von 1 Kön 1-11.

58. Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 266, mit einigen kritischen Einwänden Anm. 232.

59. Carr, a.a.O. 7-87. Der von Carr vorgeschlagenen vordeuteronomistischen Vorlage nicht unähnlich ist die aus 1 Kön 3,4-15; 4,1 und 2 Chr 1,3-13 rekonstruierte »Quelle« von Auld, a.a.O. 349 bzw. 343f.

60. Husser, a.a.O. 63-92.

61. Zum Beispiel Carr, a.a.O. 9f; Husser, a.a.O. 64f. Ganz kurz hat Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 266 Anm. 234, gegen die von Carr ermittelte vordeuteronomistische Vorlage – ihre Lücken und Inkonsistenzen – argumentiert; 272 Anm. 263 lehnt sie vor allem aufgrund textkritischer Überlegung zu 1 Kön 3,10 die »Adonai«-Redaktion Carrs ab.

2. Kenik leitet den Ausdruck (*leb*) *ḥākām w^anābôn* in 1 Kön 3,12 trotz der Verwurzelung seiner Elemente im Sprichwörterbuch als einen *terminus technicus* von der Josefsgeschichte ab.⁶² Josef hatte nach seiner Traumdeutung dem Pharao in Gen 41,33 die Einsetzung eines *'iš nābôn w^aḥākām* empfohlen. Der Pharao aber installiert ihn als seinen Vezier, weil in ihm *rû^aḥ^a lohîm* ist (V.38), Gott ihn all das hat wissen lassen und – wie V.39 feststellt – *'ên-nābôn w^aḥākām kāmôkâ*.⁶³ Nach Kenik hat der Deuteronomist die Eigenschaften Josefs auf die Könige Israels angewendet, die in ihrem Verhältnis zu Jahwe analog zum Verhältnis eines Veziers zum (Gott) Pharao gedacht worden seien.⁶⁴ Dieses Modell sei auch auf andere Situationen übertragen worden, nämlich in Dtn 1,9-18 und 4,6.

»Thus, the two texts – Deut 1:9-18 and 1 Kgs 3:4-15 – present the qualifications for leadership in two different eras of Israelite life. This becomes apparent in the structuring of the texts into the DtrH. Deut 1:9-18 introduces the account of Moses' leadership among the peoples; 1 Kgs 3:4-15 introduces the deuteronomistic interpretation of the king's leadership among the people. Each of these texts is deliberately positioned in the history to lead into the respective reports of Moses and of Kings. At the same time, the texts create parallelism between the tradition of Moses' leadership and that of the tradition of kings.«⁶⁵

Kenik setzt Martin Noths einheitliches und exilisches Deuteronomistisches Geschichtswerk voraus.⁶⁶ Doch ist die Abfassungszeit von Gen 41,33 wie 39 und ebenso – wie sofort exemplarisch gezeigt werden wird – von 1 Kön 3,12 umstritten. Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Stellen sind also offen. Mir erscheint die Datierung der beiden Genesis-Stellen⁶⁷ und die Abfassung von 1 Kön 3,12 in vorexilischer Zeit am plausibelsten. Aber wie auch immer man hier optiert, was bleibt, ist die Beobachtung, daß Dtn 1,9-18 und 1 Kön 3,4-15 mehrere formulierungsmäßige und motivische Parallelen aufweisen. Man darf sie allerdings nicht wie Kenik überinterpretieren. Die Abfolge der übereinstimmenden Elemente läßt sich auch nicht in das Korsett einer »gemeinsamen Struktur« zwingen; schon der Aufbau der Perikopen ist verschieden⁶⁸. Durchaus diskussionswürdig erscheint mir jedoch Keniks These, daß auf einer bestimmten redaktionellen Ebene des Deuteronomistischen Geschichtswerks Dtn 1,9-18 programmatisch die vormonarchische Ära einleitet und 1 Kön 3,4-15 in Entsprechung dazu die deuteronomistisch uminterpretierte Königszeit.⁶⁹ Eine solche Korrespondenz ist nicht an ein

62. Kenik, a.a.O. 141-143.

63. So auch – im Anschluß an Kenik – Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 268 Anm. 249.

64. S. auch ihren Exkurs über den ägyptischen Vezier und den israelitischen König und Propheten – Kenik, a.a.O. 146-152.

65. Dies., a.a.O. 143.

66. A.a.O. 201.

67. So gehören zum Beispiel nach Schweizer, Josefsgeschichte, II 167, Gen 41,33 und 38-39 zur Grundschrift der ursprünglichen Josefsgeschichte.

68. Gegen den Vergleich von Kenik, a.a.O. 145.

69. A.a.O. 205. Dazu kritisch Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 266 Anm. 232.

erst in der Exilszeit und von einem einzigen Autor stammendes Deuteronomistisches Geschichtswerk gebunden. Der gegenseitige Bezug der beiden Texte wäre mit einem in »Blöcken« ebenso wie mit einem in »Schichten« entstandenen Werk vereinbar und könnte auch schon in einer vorexilischen Ausgabe aus joschijanischer Zeit vorhanden gewesen sein.

3. Mit »joschijanischen Herausgebern« der vordeuteronomistischen Gibeon-Geschichte rechnet jüngstens David McLain Carr. Sie hätten der Vorlage 1 Kön 3,4-5.6α.7.9a(?).11α*[=Redeeinleitung].12α.β.13a.14b die Verse 6αβ.8.9b.11α*b.12αβγ.13bα.14a hinzugefügt. Einzelheiten dieser literarkritischen Hypothese brauchen hier nicht diskutiert zu werden. Carr betont die gemeinsame Thematik von Dtn 1,9b-10 und 1 Kön 3,8.9b: Wie Mose ist auch Salomo nicht fähig, das zahlreich gewordene Volk zu leiten. Denn die Verheißung an die Patriarchen hat sich erfüllt. Wortgebrauch und Motive sind allerdings im einzelnen so unterschiedlich, daß wohl keine gemeinsame deuteronomistische Redaktion beider Texte angenommen werden kann: das Volk ist »so zahlreich wie die Sterne am Himmel« (Dtn 1,10 – typisch für deuteronomistische und priesterschriftliche Mehrungsverheißung) bzw. »man kann es wegen seiner Menge nicht zählen« (1 Kön 3,8 – vgl. Gen 13,16; 16,10 [Ismael]; 32,13; ferner 1 Kön 3,8 weiterführend 4,20).

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß Carr Jahwes Versprechen eines *leb ḥākām w^enābôn* in 3,12bα zur vordeuteronomistischen Vorlage rechnet.⁷⁰ Dieser Ausdruck sei durch den davorgesetzten Vers 11* deuteronomistisch reinterpretiert worden.

4. Geht man davon aus, daß Dtn 1,13.15 auf *leb ḥākām w^enābôn* in 1 Kön 3,12bα anspielen konnte, läßt sich eine Konnotation dieser Wendung eruieren. Die Traumtheophanie von Gibeon in 1 Kön 3 erklärt den Ursprung der Weisheit Salomos. Durch sie begabt Gott den König nicht »mit den idealen Eigenschaften eines Oberrichters«, sondern befähigt ihn »für die Ausübung seiner Aufgaben als Herrscher«.⁷¹ Weisheit zur Ausübung gerechten Gerichts ist zwar ein traditioneller Topos altorientalischer Königsideologie⁷² und Salomos Gebet greift traditionelle altorientalische Königsbitten auf⁷³. Doch ist diskutiert, ob 3,9a um die Befähigung nur »zum Richten« oder umfassend »zum Regieren« bittet⁷⁴:

70. Carr, a.a.O. 39f. Ebenso Särkiö, Weisheit, 25 und Lemaire, Wisdom, 108.

71. Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 267; diese Feststellung wird 269-277 am Text der Perikope aufgewiesen. Ähnlich Parker, Wisdom, 69-73.

72. Kalugila, King; Lemaire, a.a.O. 110-113.

73. Belege bei Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 268 Anm. 248.

74. S. zum Beispiel die oben zitierten Meinungen von Weinfeld und Perliitt. Weitere Autoren verzeichnet Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 267 Anm. 240 und 241.

leb šomea' lišpoṭ ...

ʔhābîn bēn-ʔōb ʔrā' ...

»ein hörendes Herz zum Richten / Regieren ...

um das Gute vom Bösen zu unterscheiden ...«

Die Erhörung in 3,11 und 12 differenziert und präzisiert jedenfalls das Erbetene auf einmalige Weise. Denn Jahwe gewährt

V.11 *hābîn lišmoa' mišpāṭ ...*

»Einsicht, um auf das Recht zu hören ...«

V.12 *leb ḥākām wʔnābôn ...*

«ein weises und gebildetes Herz ...«

Die Wendung *šm' mišpāṭ* ist im Alten Testament sonst nicht mehr belegt. *mišpāṭ* meint hier eine vorgegebene, schriftliche Größe – eventuell die »durch die Tora repräsentierte Ordnung, auf die der König zu hören hat.«⁷⁵ Diese Verschiebung gegenüber der Tradition – wahrscheinlich bis hin zu der semantisch irrelevanten Umkehrung der Formel *nābôn wʔḥākām* (Gen 41,33.39) zu *ḥākām wʔnābôn* – dürfte deuteronomistischer Intention entsprechen.⁷⁶ Das »weise und gebildete Herz« gibt die nötige »Einsicht«, um diesem »Recht« zu gehorchen.⁷⁷ Dtn 1,13 spricht zwar nicht vom »Herz«, was aber nicht zu schwer gewichtet werden dürfte⁷⁸. Wenn ein Zusammenhang mit 1 Kön 3,11f angenommen werden darf, dann akzentuiert die Weisheit der führenden Männer in Dtn 1,13.15 gegenüber der charismatischen, von Gott eigens verliehenen Weisheit (vgl. Gen 41,38f; 1 Kön 3,28) die Herkunft aus selbsterworbener Kenntnis und Erfahrung. Das beigefügte *wīdu'īm* unterstreicht noch diese (Um-)Akzentuierung. Sie schließt auch die Eignung der Anführer ein, nach vorgegebenem »Recht«, später dem deuteronomischen Gesetz, zu handeln. Das kann vor der Promulgation der Tora natürlich nur implizit gesagt werden,

75. Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 273.

76. Carr, a.a.O. 28-30, diskutiert die Zugehörigkeit von 1 Kön 3,9a zur deuteronomistischen Redaktion, beurteilt den Versteil aber schließlich, weil eindeutige deuteronomistische Kennzeichen fehlen, als vordeuteronomistisch. Das auch von Carr gesehene Problem dabei ist, daß Vers 9a in einer vordeuteronomistischen Vorlage aussagemäßig ambivalent bleibt.

77. »Le ›jugement‹, la ›décision‹, l'exercice même du pouvoir selon la justice, c'est cela qui est l'objet de cet ›entendement du coeur‹. ... Ce qui est proprement deuteronomiste, c'est l'exigence de fidélité à la Loi assortie aux dons divins (v. 6 et 14): la sagesse est désormais appréciée à l'aune de la Torah. Si le jugement du roi est à recevoir comme un oracle, c'est que lui-même transmet une loi donnée par Dieu; la source de sa sagesse est désormais cette Torah, et non plus son charisme prophétique.« (Husser, a.a.O. 81f). Vgl. damit die »Anthropologisierung der Weisheit« im Alten Ägypten in den drei Phasen der ägyptischen »Geschichte des Herzens« – nämlich dem Wandel vom »königsgeleiteten Menschen«, für den das Herz des Königs denkt und plant, im Alten Reich, zum »herzgeleiteten Menschen« des Mittleren Reichs und dem »gottgeleiteten Herzen« des Neuen Reichs (s. den Beitrag von J. Assmann in diesem Band).

78. Vgl. die Gleichsetzung von *ḥākām leb* und *nābôn* in Spr 16,21a.

erschließt sich aber dem Leser im Fortgang der Geschichte. Auf der Ebene der Endredaktion gilt es bereits vor 1 Kön 3,12 durch Dtn 4,6, wo das ganze Volk nicht zuletzt wegen seiner erlernten Fähigkeit, das Gesetz zu halten, als *ḥākām w^enābôn* bezeichnet wird. Entstehungsgeschichtlich und auf der Ebene der »Fabel« liegt dieser Text aber sicher hinter 1,13.15.

5. Ich habe meine These zuletzt unter der Voraussetzung eines Zusammenhangs zwischen Dtn 1,13.15 und 1 Kön 3,12 entwickelt. Damit bin ich auf der Ebene geblieben, die Weinfeld für seine Argumentation voraussetzt. Dabei haben meine Überlegungen allerdings ergeben: Die offenbar aus höfischem Selbstverständnis kommende und deuteronomistisch weiterentwickelte Bezeichnung von Führungspersönlichkeiten als *ḥ^akāmîm ûr^ebonîm* läßt gerade nicht auf einen speziellen Einfluß einer besonderen Gruppe von »Weisen« schließen. Sollte Dtn 1,13.15 erst in der Exilszeit oder danach eingefügt worden sein, erübrigt sich jede weitere Diskussion eines solchen Autorenkreises für das ursprüngliche Deuteronomium.

2. »Ein weises und gebildetes Volk« und seine »Weisheit und Bildung« (Dtn 4,6)⁷⁹

a) Folgt man dem Lesegefälle des Buches, so wird von »Weisheit« nach 1,13.15 erst wieder in 4,6 gesprochen. Zuvor hatte Mose wahrscheinlich auf Drängen gerade der Männer von 1,13.15 und aus diesem Kreis die Kundschafter von 1,23 ausgewählt. Sie haben versagt und wurden in ihrer Aufgabe der militärischen Führung in 1,38 durch Josua ersetzt. Nach 2,14-16 sind sie zusammen mit der ganzen waffenfähigen Generation in der Wüste gestorben. So gibt es für die Landeroberung nur mehr einen einzigen Führer. Mose wird ihn erst nach der Verpflichtung auf die Tora im Moabbund in sein Amt einsetzen (Kapitel 31) und ihm seine Hände aufstemmen, so daß er mit dem »Geist der Weisheit« erfüllt wird (34,9). Die Ordnung von 1,9-18 aber kann, nachdem Josua seine besondere Aufgabe erfüllt hat, in modifizierter Weise wieder aufgrund der Kriegsgesetze von Kapitel 20 in Kraft treten. Nach der Einführung des Königtums wird Salomo den Männern in der Wüste (1,13) und dem ganzen Volk (4,6) vergleichbar mit einem »weisen und gebildeten Herz« (1 Kön 3,12) ausgerüstet werden. Interessanterweise wird aber auch Salomo versagen, und das Reich wird auseinanderbrechen.

In diesem Erzählzusammenhang steht Dtn 4,6. Entstehungsmäßig gehört der Vers zur literarischen Einheit 4,1-40, die schon wegen ihrer Historisierung von Fluch

79. Die folgende Darstellung basiert, soweit nicht andere Literatur genannt wird, auf *Braulik*, Weisheit, unterscheidet sich aber davon vor allem durch die Identifizierung von Weisheit und Gesetz und die durch Konkretisierung der sozialen Gerechtigkeit der deuteronomischen Tora. *Houston*, a.a.O. 127-198, bringt gegenüber *Braulik*, Weisheit, nichts Neues.

und Segen in den V.25-31 gegen Ende der Exilszeit angesetzt werden muß.⁸⁰ Die Großperiode 4,5-8 dient dem formalen Akt der Promulgation der Tora und ist deshalb nach einem viergliedrigen »Rechtsfeststellungsschema« aufgebaut.⁸¹ In ihm formuliert V.6 in zwei Imperativen die Verpflichtung und begründet die in V.5 festgestellte Rechtswirklichkeit. Ich zitiere deshalb im folgenden den V.5aα* mit:

limmädti 'ætkæm huqqim ûmišpäfim ...

ûš^omartæm

wa^ošitæm

ki hû' / hi' hâkmatkæm ûbinatkæm l'ênê hâ'ammim

**šær yišm^o'ûn 'et kâl-hahuqqim hâ'ellæh*

w^oâm^orû

raq 'am hâkâm w^onâbôn haggôy haggâdôl hazzæh

»Hiermit lehre ich euch Gesetze und Rechtsvorschriften ...

Ihr sollt auf sie achten

und sollt sie halten.

Denn das ist eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker.

Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennenlernen,

müssen sie sagen:

in der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk.«

Wie in 1,13.15 sind auch in diesem Text sofort mehrere Weisheitstermini konzentriert; es werden sogar nur hier im Alten Testament die Adjektiva und Nomina der Wurzeln *hkm* und *bîn* einander zugeordnet. Dieser weisheitliche Schwerpunkt darf nicht verwundern: Die zwei wichtigsten »Weisheitstexte« des Deuteronomiums haben programmatischen Charakter. 4,5-8 setzt 1,9-18 nicht nur auf der eben skizzierten synchronen, sondern auch auf der diachronen Ebene bereits voraus. Wie bei 1,9-18 am Anfang der deuteronomistischen Geschichtserzählung, so handelt es sich auch bei 4,5-8 zu Beginn der ersten Paränese des Deuteronomiums um einen Schlüsseltext an strukturell entscheidender Stelle, hier allerdings nicht für die deuteronomistische Erzählung der Landeroberung⁸², sondern für das deuteronomische Gesetz, dessen Rechtscharakter es feststellt.

Der Text paßt zwar gut zur Szenerie des aus der Wüste kommenden Zwölfstämmevolkes, das nach der literarischen Fiktion an der Schwelle Kanaans lagert und sich eine Stellung unter den politisch, religiös und kulturell maßgeblichen Großmächten erringen muß. Er ist aber eigentlich auf die Situation der Verbannung in Babylon zugeschnitten. Damals war Israel wie nie zuvor in seiner Geschichte mit den Völkern konfrontiert. Deshalb muß sich sein Selbstbewußtsein vor diesem Forum bewähren. Wenn es dabei von »Weisheit« spricht, heißt das doch, daß man von der

80. *Braulik*, Literarkritik.

81. S. dazu *ders.*, Weisheit, 56-59.

82. Natürlich bezieht sich 1,9-18 auch auf das Gesetz, konkret die Kriegsgesetze Dtn 20, und ist nicht bloß eine historische Reminiszenz der Wüstenperiode.

hohen Bildung Babylons zutiefst beeindruckt war. Offenbar konnte man sich intellektuell und kulturell damit nicht vergleichen. Das einzige, das nach dem Untergang des Königtums und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels Identität geben konnte, war das Bewußtsein, eine überlegene Sozialordnung zu besitzen. So wurde »Weisheit« nun nicht mehr als individuelle intellektuelle Bildung verstanden, sondern bezeichnete den formulierten Gesellschaftsentwurf. Das ganze Volk konnte als »weise und gebildet« erscheinen, wenn es ihn verwirklichte. Ein solches Israel würden auch die Völker als ihnen ebenbürtig, als eine »große Nation« anerkennen.

b) Meine Auslegung bezieht den Doppelausdruck *ḥākmā ūbinā* auf das Gesetz. Das ist allerdings nicht die einzige Möglichkeit, den Text zu verstehen. Sie hängt wesentlich an der Funktion des Demonstrativpronomens *hw'*. Es kommt konsonantenmäßig aus einem Stadium, in dem man zwischen maskuliner und femininer Form nicht mehr unterschieden hat, und wurde erst später zu *hi'* vokalisiert. Entscheidend ist, ob das Demonstrativpronomen hier eine anaphorische, also Vorausgehendes aufnehmende,⁸³ oder eine kataphorische, also Folgendes vorwegnehmende, Funktion hat. Denn syntaktisch kann sich *hi'* gleichermaßen auf Israels »Beachten und Halten«, nämlich der »Gesetze und Rechtsvorschriften« (V.5), zurückbeziehen oder auf »dieses ganze Gesetzeswerk« vorverweisen. Beide Interpretationen werden vertreten, die erste allerdings eher selten⁸⁴; manchmal versucht man sogar, beide miteinander zu verbinden⁸⁵ oder läßt alles in Schwebe⁸⁶. Ich habe in meinem Artikel über »Weisheit, Gottesnähe und Gesetz« noch den Gesetzesgehorsam als die von den Völkern wahrnehmbare Weisheit angenommen, optiere aber heute für die Identifizierung der Weisheit Israels mit der deuteronomischen Tora.⁸⁷ Weinfeld hat seine Meinung in genau gegenteiliger Rich-

83. Vgl. dazu *Gesenius / Kautzsch*, Grammatik § 135p.

84. Zuletzt *Rose*, 5. Mose, 493. »Demjenigen, der konservativ an den überlieferten Gottes-Geboten festhält, wird eine ›Verständigkeit‹ (fast könnte man sagen. eine ›Aufgeklärtheit‹) attestiert, die die Anerkennung der Nicht-Israeliiten (der ›Völker‹, der sog. ›Heiden‹) finden muß.«

85. »Here it is stated that obedience to Yahweh's laws promulgated through Moses will be your *ḥokmā* ... It is clearly the intention of the author of these words to characterize the Deuteronomic Code as the highest *ḥokmā* whose possession is infinitely superior to any *ḥokmā* which other peoples may claim to possess. ... The statements in 1,13.15 that the practical administration of the Law was carried out, under Moses' direction, by men selected for their *ḥokmā* constitute a natural extension of the author's view of the Law itself (or obedience to it) as *ḥokmā* » (*Whybray*, a.a.O. 87f).

86. *Sheppard*, a.a.O. 64.

87. »Ein derartiges Tun, nicht bloß der Besitz des Gesetzes oder die nationale Größe erregt den staunenden Preis Israels – nicht des Gesetzes – als ›weise und einsichtig‹ durch Völkermund. Zwar ermöglicht nur die Qualität des dtn Gesetzes den zitierten Beifall; sie wird deshalb in V.8 noch näher präzisiert. Doch wird das Gesetz selbst nicht mit der ›Weisheit‹ identifiziert.« (*Braulik*, Weisheit, 65f). Die Beobachtung der *ḥuqqīm ūmišpāfīm* war nach 4,5 auf das Verheißungsland beschränkt; die Praxis Israels konnte also im Exil nicht der Auslöser internationaler Bewunderung sein.

tung geändert.⁸⁸ Doch liegt der Nachdruck vom Thema, der Promulgation der Tora, und vom stilistischen Akzent her nicht primär auf dem Gehorsam, sondern vor allem auf dem Gesetz bzw. seinen Bezeichnungen. Die kunstvoll strukturierte Sinn-einheit der V.5-8 beginnt mit den *ḥuqqīm ūmišpāṭīm* (V.5), faßt sie in *kāl-haḥuqqīm hā'ellāh* (V.6) zusammen und gipfelt in den im Alten Testament einmaligen *ḥuqqīm ūmišpāṭīm saddiqim*, die Mose in *kol hattôrâ hazzo't* (V.8) vorlegt. Das heißt aber, daß die »Weisheit und Bildung« Israels (*ḥākmatkæm ūbinatkæm*) in den Augen der Weltöffentlichkeit in der einzigartig sozial gerechten Tora besteht, also mit ihr gleichgesetzt werden. Wenn Israel sein Gesetz aufgrund der Lehre (*Imd Piel V.5*) im Verheißungsland hält – nicht bloß besitzt!⁸⁹ –, wird es auch selbst als »weises und gebildetes Volk« (*'am-ḥākām w^enābôn*) gelten.⁹⁰ Diese Qualifizierung ist im Alten Testament einmalig.⁹¹ Israel gleicht mit ihr sogar Salomo (1 Kön 3,12), dessen Weisheit international und von maßgeblicher Seite gepriesen wurde (1 Kön 5,21; 10,6-9).

c) Mit 4,7f ist der Höhepunkt des Abschnitts erreicht: Zwei als rhetorische Fragen gestaltete, parallele Unvergleichlichkeitsaussagen kommentieren das Bekenntnis der Völker. Die Nähe Jahwes und die Gerechtigkeit der Gebote sollen die Weisheit des deuteronomischen Gesetzeswerkes verdeutlichen⁹² und damit Israel von allen anderen Weltvölkern abheben. Dtn 4,7 lautet:

88. In Deuteronomic School, 255f, begründet *Weinfeld* das »Verschmelzen« der zuvor »getrennten und autonomen Disziplinen« des aus der sakralen Sphäre stammenden »Gesetzes« mit der mit der säkularen Welt beschäftigten »Weisheit« im 7. Jahrhundert: »...the Laws of the Torah were now identified with wisdom: >... for this is your wisdom and your understanding. (Deut 4:6).« Dagegen übersetzt er in Deuteronomy, 193, diesen Text: »for that will be proof of your wisdom and discernment to other peoples«, und kommentiert ihn (202): »Observance of such laws shows Israel's wisdom, which will be admired by the nations. ... In the Second Temple period, Torah was even identified with wisdom«. Ebenso *Geller*, *Wisdom*, 119.

89. Mißverständlich *Whybray*, a.a.O. 23 und 87f.

90. Nach *Sheppard*, a.a.O. 64 Anm. 109, leitet *šær in 4,6b wie in 4,40aß einen Finalsatz ein.

91. *ḥākām* und *nābôn* werden nur noch in Jer 4,22 mit *'am* zusammengestellt, allerdings in pluralischer und negativer Formulierung. Doch wird hier dem Volk die Einsicht abgesprochen, weil es nur zum Bösetun weise ist. Auch Dtn 32,6 und – mit anderem Wortmaterial – 32,28f sprechen dem Volk die Weisheit ab.

92. Darf man auch diese im Gesetz verobjektivierte Weisheit noch mit Salomo in Verbindung bringen? Innerhalb von Josua bis 2 Könige ist nämlich die Wurzel *hkm* – neben ihrer eher geringeren Rolle in der »Nachfolgeerzählung« – ausschließlich (abgesehen von Ri 5,29) in der Salomogeschichte konzentriert (*Whybray*, a.a.O. 89-93). So ist es nicht unwahrscheinlich, daß nicht nur hinter Israel als *'am ḥākām w^enābôn*, sondern auch hinter den beiden Prädikaten des Gesetzes eine königliche Amtsausrüstung steht. Für *ḥākām ūbinā* bezeugt das eindeutig Jes 11,2, wann immer man die Abfassung ansetzt. Diese Befähigung wird vom verheißenen Davididen dazu verwendet, »den Geringen mit Gerechtigkeit zum Recht zu verhelfen« (*špt b^ešædæq* V.4). Ferner bildet *'sh mišpāt ūs^edāqā*, was 1 Kön 10,9 (vgl. 3,11) die Königin von Saba von Salomo rühmt, ein königliches Programm, das zum Beispiel 2 Sam 8,15 (David); Jes 9,6; Jer 22,15 (Joschija); 23,5 usw. auch andere Könige kennzeichnet.

mī-gôy gādôl

**šær-lô *lohîm q^orobîm 'elâw*

*kYHWH *lohênû b^okâl-qâr'enû 'elâw*

»Welche große Nation

hätte einen Gott [Götter] ihr so nahe

wie Jahwe, unser Gott, uns nahe ist, wo immer wir ihn anrufen?«

Die »Nähe« Jahwes ist ein Ruf-Hör-Antwort-Kontakt, der an keinen Ort und keine Zeit gebunden ist. Im Zusammenhang von Dtn 4 (vgl. 1 Kön 8,52) ist dabei vor allem daran gedacht, daß Israel seinen Gott auch dann anrufen kann, wenn der salomonische Tempel zerstört ist und es sich selbst im Exil befindet. Dieses Spannungsverhältnis eines Rufens aus der Ferne und der Erfahrung einer nahen, das heißt hilfreichen Erhörung hat Parallelen in babylonischen Gebeten.⁹³ Das Besondere Israels liegt woanders. Wann ruft Israel zu Gott? Die Formulierung *q^o'æ/ YHWH* kehrt im Deuteronomium nur an zwei Stellen wieder: In 15,9 schreit der Arme zu Jahwe, weil ihm sein »Bruder« kein Darlehen geben will; und in 24,15 braucht der arme Tagelöhner nicht zu rufen, weil ihm sein »Bruder« seinen Lohn schon vor Sonnenuntergang ausgezahlt hat, er ihn deshalb segnet und dadurch Gerechtigkeit zuspricht, was sonst nur den Priestern zukommt. Beide Texte über den »Schrei des Armen« stehen für die wohl revolutionärste Gesetzgebung, die wir aus dem Alten Orient kennen. Sie zielt auf »die Entfernung der Armut aus dem selbstverständlichen ›Welt-Bestand«.«⁹⁴ Das Deuteronomium macht daraus das Distinktivum Israels gegenüber allen anderen Gesellschaftsentwürfen, »indem es die von ihm gezogene ›Welt-Grenze diesseits der möglichen Armut zum speziellen Ort Gottes deklariert.«⁹⁵

Worin Israel alle anderen Völker überragt, ist ferner nach 4,8 das *šaddîq*-Sein seiner »Gesetze und Rechtsvorschriften«:

ûmî gôy gādôl

**šær-lô huqqîm ûmišpâîm šaddîqîm*

k^okol hattôrâ hazzo't

**šær 'ânokî noten lipnêkæm hayyôm*

»Und welche große Nation

hätte Gesetze und Rechtsvorschriften, die so gerecht sind

wie alles in dieser Weisung,

die ich euch heute vorlege?«

Vielleicht darf man sogar die Aussage von Dtn 4,7 über die unvergleichliche Nähe (*q^orobîm 'elâw*) Jahwes im Gesetz mit der Weisheit Gottes in Salomo (*hâkmat *lohîm b^oqirbô*) in 1 Kön 3,28 vergleichen. Wahrscheinlich spielt Dtn 4,7 auf 1 Kön 8,52f und 59f im Tempelweihgebet und den Segen Salomos an (*Braulik*, Spuren, 39-52).

93. Mayer, Gebetsformel.

94. Lohfink, Gesetz, 38.

95. Ebd.

Weisheit und Gerechtigkeit werden auch in den Prologen und Epilogen mesopotamischer Gesetzeskodizes und in den ihnen nahestehenden Königshymnen miteinander verbunden.⁹⁶ Der Ausdruck *mišpātim šaddiqim* dürfte sogar auf den ihm entsprechenden Terminus *dīnāt mišarim* »gerechte Rechtssprüche« im Epilog des Kodex Hammurapi anspielen.⁹⁷ Gemeint ist eine Rechtsordnung, deren Gerechtigkeit auf den Schutz des sozial Schwachen zielt. Hammurapi selbst rühmt sich in Prolog und Epilog seiner Gerechtigkeit und Weisheit, seine Taten sind unvergleichlich.⁹⁸ Dieses großartige Zeugnis altbabylonischer Rechtskultur war zur Zeit des Deuteronomiums hochgeschätzt.⁹⁹ Die exegetische Literatur zieht seinen Prolog und Epilog gern zum Vergleich mit 4,5-8 heran, und in der Tat erfüllen diese Verse ja die Funktion eines »Prologs zum deuteronomischen Gesetz«.¹⁰⁰ In seinem Zentrum steht allerdings nicht der Preis des Gesetzgebers, sondern der Weisheit der sozial »gerechten Gesetze und Rechtsvorschriften« der deuteronomischen Tora. Sie überragen die Rechtssprüche des Kodex, weil sie nicht nur versuchen, die Notlage der wirtschaftlich Schwächeren zu mildern,¹⁰¹ sondern – wie schon V.7 angedeutet hat – eine Gesellschaft ohne marginale Gruppen zu konstruieren.

d) Dtn 4,6 wurzelt also nicht in biblischer oder außerbiblischer Sapientialliteratur. Vielmehr werden Motive der vordeuteronomistischen Überlieferung der Weisheit Salomos bzw. des weisen Königs mit solchen mesopotamischer Gesetzesideologie verknüpft.¹⁰² Die Identifizierung von Weisheit und Tora liegt – entgegen der Auffassung von Weinfeld¹⁰³ – Sprichwörtern 1-9 weit voraus, die

96. Belege bei *Braulik*, Weisheit, 84f.

97. *Weinfeld*, Deuteronomic School, 150f. Zu dieser Bestimmung des Kodex Hammurapi, die ihn keineswegs zu unverbindlicher Propagandaliteratur macht und seiner Geltung als Recht nicht widerspricht, s. *Ries*, Prolog, 52-54.

98. Belege bei *Braulik*, a.a.O. 83-86.

99. »Prolog und Epilog dieser Gesetzgebung werden sicherlich zu Recht als sprachliches Kunstwerk gepriesen, das nicht nur in der Gesetzesliteratur, sondern auch in der altorientalischen Literatur überhaupt zum Vollendetsten zu rechnen ist« (*Ries*, Prolog, 18). Zu ihrem Fortwirken gerade auch in neubabylonischer Zeit s. *ders.*, a.a.O. 67-71.

100. Die eben erwähnten Übereinstimmungen beweisen, daß es nicht nur Entsprechungen zwischen den Fluchreihen von Dtn 28 und keilschriftlichen Gesetzesepilogen, sondern auch zwischen Dtn 4,5-8 und ihren Prologen gibt – gegen *Ries*, a.a.O. 76-78.

101. Die soziale Zielsetzung der Gesetzgebung, die der Prolog betont, könnte bei den sozialrechtlichen Normen des Kodex Hammurapi »eine allgemeine Auslegungshilfe der Art sein, in Zweifelsfällen zugunsten des wirtschaftlich Schwächeren zu entscheiden« (*Ries*, a.a.O. 71).

102. Ähnlich *Houston*, a.a.O. 197f.

103. *Weinfeld*, Deuteronomic School, 299-306. Damit fallen die meisten der Belege, mit denen Weinfeld den starken didaktischen Zug des Deuteronomiums als Auswirkung vor allem der Weisheit (neben der Vertragstradition) beweisen will.

theologisch erst von ihr her plausibel werden.¹⁰⁴ Sir 24,23 hatte die Gleichsetzung bereits in Dtn 4,6 vorgegeben, verstand unter *tôrâ* aber den kanonischen Pentateuch.¹⁰⁵

3. »Bestechung macht Weise blind« (Dtn 16,19)

a) Der Richterspiegel von 16,19 und seine Bemerkung über die Weisen gehört – wenn auch auf untergeordnete und ganz andere Art als die Texte bisher – wieder zu einer Perikope, die an einer redaktionellen Nahtstelle einen Textblock, nämlich den »Verfassungsentwurf« (16,18-18,22), formulierungsmäßig vorbereitet und zugleich eröffnet.¹⁰⁶

b) Das Verbot der Annahme von Bestechung wird in 16,19b β mit der für unser Thema interessanten Sentenz begründet:

kî haššôhad y^a'awwer 'ênê h^akâmîm
»denn Bestechung macht Weise blind«

Sie stimmt fast völlig mit Ex 23,8 α überein:

kî haššôhad y^a'awwer piq^ahîm
»denn Bestechung macht Sehende blind«

Die Abhängigkeitsrichtung zwischen den beiden Stellen ist diskutiert. Zuletzt hat Jan Christian Gertz überzeugende Gründe für die literarhistorische Priorität von Ex 23,8 beigebracht und die Einführung der *h^akâmîm* aus Dtn 1 erklärt.¹⁰⁷ Der Verfas-

104. Die Abfassung bzw. Redigierung von Spr 1-9 erfolgte erst in persischer Zeit – s. dazu *Steiert*, *Weisheit*, 227-245, besonders 243; *Washington*, 219 (frühnachexilisch) und Anm. 7 (Auseinandersetzung mit jüngeren Studien); *Baumann*, *Studien*, 336 (um etwa 400 v. Chr.); *Maier*, *Frau*, 266f (in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts). Zur Intertextualität zwischen dem Deuteronomium und Spr 1-9 s. *Braulik*, *Kanonizität*.

105. *Gilbert*, *L'éloge*, 346. Daß Dtn 4 noch nicht wie Sir 24 oder Dtn 30 vom »Buch« der Tora spricht, hängt mit seinem redaktionellen Ort innerhalb des Deuteronomiums zusammen und ist kein Gegenargument – gegen *Sheppard*, a.a.O. 63. Zu kulturtheoretischen Folgerungen aus der Synthese von Tora und Weisheit, die in Dtn 4,5-8 ihren Anfang nimmt, s. *Prato*, *Culture*.

106. *Braulik*, *Gesetze*, 46-54; gegen *Perlitt*, *Staatsgedanke*, 186.

107. *Gertz*, a.a.O. 38-41; ähnlich schon zuvor *Steuernagel*, *Deuteronomium* 115; *Mittmann*, a.a.O. 33, und besonders Anm. 38; *Braulik*, *Gesetze*, 50f. Damit ist die These, die *Rüterswörden*, *Gemeinschaft*, 21f, und im Anschluß daran *Zobel*, a.a.O. 161f, vertreten haben, widerlegt, daß einerseits Dtn 16,19 unabhängig von Ex 23,6.8 sei und andererseits möglicherweise Dtn 1,13.15, sicher aber 1,17 auf 16,19 zurückgehen würden. Diese Auffassung scheint *Rüters-*

ser von Dtn 16,19 hat aus Ex 23,1-8 nur jene Verbote übernommen, die sich wirklich auf die in Dtn 16,18 angesprochene Tätigkeit der »Richter und Listenführer« beziehen läßt. Weil er bei seiner Forderung einer unparteiischen Rechtsprechung darauf verzichtet, bestimmte soziale Gruppen zu nennen – er übergeht Ex 23,6* *'æbyonkâ b^{er}ribô* »(das Recht) des Armen in seinem Rechtsstreit« –, erreicht er größtmögliche Allgemeingültigkeit. Diese Ausweitung des Anwendungsbereiches ist für die deuteronomische Novellierung von Bundesbuchbestimmungen typisch. Die geringfügige Änderung von *piq^{er}hîm* »Sehende« (Ex 23,8bα) in *'ênê ḥ^{er}kāmîm* »die Augen der Weisen« (Dtn 16,19bβ) verrät, nach welcher Vorlage die aus dem Bundesbuch ausgewählten Prohibitive Ex 23,6 und 8 in Dtn 16,19 umformuliert und miteinander verbunden worden sind. Das Adjektiv *piqqe^{er}h* ist im Alten Testament nur mehr in Ex 4,11 belegt, und zwar wie in Ex 23,8 im Zusammenhang mit *'awwer*. Der Verfasser von Dtn 16,19 hat es durch den einmaligen Ausdruck *'ênê ḥ^{er}kāmîm*¹⁰⁸ ersetzt. *ḥ^{er}kāmîm* stammt aus 1,13.15, wo leitende Persönlichkeiten als »weise« charakterisiert werden. Denn zu ihnen gehören auch die nach 16,18 bei der Rechtsprechung zuständigen *šo^{er}rîm*.¹⁰⁹ Ferner hat der Verfasser von 16,19 über diese Angleichung der Beamten der Ortsgerichte an die Anführer der Wüstengeneration hinaus nochmals auf die Perikope 1,9-18 zurückgegriffen: Er hat auch das Verbot des Ansehens der Person aus den Richterermahnungen von 1,17 in 16,19aβ in die Prinzipien einer gerechten Rechtsprechung aufgenommen.¹¹⁰

c) Dieses literargeschichtliche Verhältnis entscheidet allerdings noch nicht über den historischen Zeitpunkt, zu dem Berufsrichter in den Provinzstädten entsprechend 16,18 installiert worden sind. Zwar gehört 16,18-20 zum Verfassungsentwurf, und der dürfte erst in der Exilszeit entstanden sein.¹¹¹ Doch könnten die

worden, Verfassungsentwurf, 318, jetzt revidiert zu haben. Sachliche Entsprechungen zum Beispiel zur Prophetie, die *Zobel*, a.a.O. 165-191, ausführlich darstellt, genügen nicht, wenn literarische Abhängigkeit geklärt werden soll.

108. Die Konstruktusverbindung dürfte in Anlehnung an die mit Ex 23,8bβ identische Wendung von Dtn 16,19bγ *dibrê ṣaddîqîm* formuliert worden sein und ließ deshalb auch nur einen Weisheitsterminus zu.

109. *Gertz*, a.a.O. 35f, vermutet, daß sie von Dtn 16,18 nach 1,15 als Glosse übernommen worden sind. Die dafür angeführten Gründe beweisen nichts. Die *šo^{er}rîm* werden in 1,15b nicht »als letztes Glied einer sonst absteigenden Hierarchie« (35) genannt, sondern stehen gleichberechtigt den *sârîm* in ihren verschiedenen militärischen Rängen gegenüber. Daß sie in Ex 18,21 nicht angeführt werden, zeigt nur das besondere Anliegen, das Dtn 1,15 mit ihnen offenbar verbindet. Der Titel wird ja wahrscheinlich erst in der deuteronomisch / deuteronomistischen Literatur verwendet (83). Wenn die *šo^{er}rîm* danach in 1,16f fehlen, deutet das darauf hin, daß 16,18 nicht nur den Ausdruck *lišbâtâekâ* aus 1,15 (*ṣîbtîkæm*) übernommen hat, sondern auch das Amt der unmittelbar davor genannten *šo^{er}rîm*.

110. Über Ex 23,6.8 und Dtn 1,17 kann Dtn 16,19 dann indirekt auch von Formulierungen älterer Sprichwörter wie Spr 17,23; 18,5; 24,23; 28,21 beeinflusst sein, vgl. *Foresti*, *Storia*, 14-16.

111. *Lohfink*, *Sicherung*, 313.

Gesetze über die Gerichtsverfassung, deren Personen und Ämter jetzt in der Art einer umfangreichen »Digression« in den Ämtergesetzen weitergeführt werden,¹¹² in einer Vorform auch schon in vorexilischer Zeit existiert haben.¹¹³

d) Die literarischen Klammern verbinden die Neuorganisation zweier Institutionen – der Heeresleitung wie der Justizverwaltung. Geht es in 1,9-18 um die militärische Neuordnung der Stämme, die in der Heeresorganisation Israels im Verheißungsland wieder aufgenommen wird (Kapitel 20), so in 16,18-20 um eine Neuregelung des Gerichtswesens in allen Provinzstädten der Stammesgebiete. Vorbild für die eingeführte professionelle Richterrechtsprechung ist vor allem die Gerichtsorganisation in Jerusalem, wie sie bereits zur Zeit Jesajas (Jes 1,26; 3,2; vgl. Zef 3,3) bestanden hat.¹¹⁴ Das spiegelt sich auch in den weisheitlichen Prädikaten: Sie wurden vom König auf die vom Volk selbst vorgeschlagenen militärischen Anführer wie die von ihm in allen Städten eingesetzten Ortsrichter und Listenführer übertragen. Wiederum zeigt sich, daß die Deuteronomisten an königlicher Weisheit interessiert waren, an Eigenschaften, die in Salomo konzentriert waren (1 Kön 3,12), die er aber später verloren hat (Kapitel 9-11).¹¹⁵ Diese Weisheit wird aber vom König weg zu den Volksdeputierten geschoben, die jetzt mit seinen Hauptaufgaben, der Rechtsprechung und der Heeresleitung, betraut sind. Das zeigt der Verfassungsentwurf bei der Professionalisierung der Rechtsprechung in 16,19 und indirekt auch bei der nur offen gehaltenen, aber nicht propagierten Einsetzung eines Königs, der mit keinem weisheitlichen Attribut qualifiziert wird und dessen Funktionen vor allem im Kontrast zu Salomo (vgl. 17,16f mit 1 Kön 10,14-11,8) eingeschränkt werden. Eine Beziehung der Deuteronomisten zu einer »Weisheitsschule« oder einem Stand von »Weisen«¹¹⁶ ist also nicht gegeben.¹¹⁷

112. Zu dieser gesetzessystematischen Verknüpfung s. *Lohfink*, a.a.O. 312.

113. So ist nach *Gertz*, a.a.O. 228, die historische Einordnung der Richterrechtsprechung im deuteronomischen Gesetz »mit großen Unsicherheiten belastet«; doch ist »eine Datierung in josianische Zeit plausibler ... als die Annahme einer exilisch-nachexilischen Herkunft«.

114. *Gertz*, a.a.O. 89-92.

115. Diesen Gegensatz hat vor allem *Parker*, Salomon, 87f, herausgearbeitet und für die Kritik an einer Weisheit, die nicht mit der Tora übereinstimmt, ausgewertet: »With the contrast between these two portraits of Salomon, that of the ideal king and the apostate king respectively, the Deuteronomist makes a larger point about the wisdom and Torah. By depicting Salomon's wisdom in the second section as being concerned with wealth, prestige or glory, and not with justice and administration, as in the first section, the Deuteronomist emphasizes that wisdom not harnessed to Torah is not beneficial or efficacious. ... The Deuteronomist thus offers a criticism of wisdom, that is, of wisdom that is not in accord with Torah. It is significant that wisdom is never again to be associated with an Israelite king, nor is it, for that matter, ever mentioned again in the Deuteronomistic History.«

116. Nur unter dieser Voraussetzung gälte die Folgerung von *Zobel*, a.a.O. 161: »Wenn in 16,19 ›Weise‹ mit der Rechtssprechung beauftragt werden, dann geraten diese in Konflikt mit den ›Richtern‹ und ›Amtsleuten‹ aus v 18.«

117. *Hoppe*, a.a.O. 252, verweist darauf, das bei *ḥ**kāmim** in 16,19 der Artikel fehlt, somit – gegen

4. »Erfüllt vom Geist der Weisheit« (Dtn 34,9)

a) Am Ende des Deuteronomiums – oder besser des Pentateuchs –, nachdem Israel dreißig Tage um Mose getrauert hat, wird in 34,9 Josua als sein würdiger Nachfolger präsentiert:

wihōšua' bin-nūn male' rūḥ ḥākmā

kī-sāmak mošæh 'æt-yādāw 'ālāw

Josua, der Sohn Nuns, war vom Geist der Weisheit erfüllt,
denn Mose hatte ihm seine Hände aufgelegt.

Die Beschreibung Josuas wird einmütig der Priesterschrift zugeordnet.¹¹⁸ Perlitt hält das zwar für einen »Unsinn, der zur Tradition wurde«,¹¹⁹ und läßt zu einer »Lockerungsübung« ein: Der Vers gehöre zu »einem der (die Konturen der Quellen verwischenden) Nachträge ..., wie sie sich (von ganz anderer Hand) in Dtn 34,10 und 11f auch finden.«¹²⁰ Christa Schäfer-Lichtenberger¹²¹ und Ludwig Schmidt¹²² haben ihm aber zu Recht widersprochen.¹²³ Der Aussage liegt der priesterschriftliche Text Num 27,12-23 zugrunde, mit dessen »Tendenz« Dtn 34,8f übereinstimmt.¹²⁴ Dagegen hat Philipp Stoellger¹²⁵ mit Perlitt betont, daß 34,9 keinerlei priesterschriftliche Eigenarten aufweise, sondern auf einen deuteronomistischen Redaktor zurückgehe, der schon die Komposition des Pentateuchs voraussetze und vom Deuteronomium zum Josuabuch überleiten wollte. Weil die bisher genauesten Beobachtungen zur Josuanachfolge von Schäfer-Lichtenberger stammen, schließe ich mich ihrer Erklärung im folgenden weitgehend an.

Nach Num 27,18a ist Josua ein *'iš 'āsæ'r rūḥ bō*. Er erscheint damit für seine künftige Führungsaufgabe qualifiziert. Im Gegensatz zu Josef, den der Pharao Gen 41,38 einen *'iš 'āsæ'r rūḥ 'loḥîm bō* nennt, aber auch zu Salomo, von dem es 1 Kön 3,28 heißt, daß *ḥākmat 'loḥîm b'qirbō* war, kommt die Eignung Josuas offenbar nicht aus einer charismatischen Inspiration.¹²⁶ Deshalb wird Mose in Num

Weinfeld, Deuteronomic School, 245 – keine durch ihre intellektuellen Qualitäten bekannte Berufsklasse bezeichnet werde.

118. S. zum Beispiel die Übersicht bei *Perlitt*, Priesterschrift, 123f.

119. A.a.O. 136.

120. A.a.O. 138.

121. *Schäfer-Lichtenberger*, a.a.O. 187 Anm. 396.

122. *Schmidt*, Studien, 241-251. Auch wenn man ihm darin zustimmt, braucht man nicht seine Meinung, daß mit Dtn 34,9 die Priesterschrift endet, zu teilen.

123. Dabei ist aber *Lux*, Tod, 406, der 34,9 zu einer späteren priesterschriftlichen Redaktion (P^s) rechnet, unberücksichtigt geblieben.

124. *Schäfer-Lichtenberger*, a.a.O. 188.

125. *Stoellger*, Deuteronomium, 42-46.

126. Vgl. *Schäfer-Lichtenberger*, a.a.O. 154 und Anm. 238. *Schmidt*, a.a.O. 248, unterscheidet zwischen dem »Geist«, der eine Eigenschaft Josuas, seinen Mut, bezeichne, und dem »Geist der Weisheit«, mit dem er bei seiner Einsetzung zur Führung der Israeliten befähigt worden

27,18b beauftragt, »seine Hand« auf ihn zu stemmen (*smk yād^akā*). Perlit hat durchaus recht, wenn er bemerkt, diese Wendung beziehe sich »mehr auf Tiere als auf Menschen« und habe »nichts mit Amtsnachfolge, sondern mit den ... Opfer Ritualen zu tun«. ¹²⁷ Es geht um das Verfügungsrecht. Mose soll Josua feierlich ergreifen (27,18a) und durch Handaufstimmung als Nachfolger in Anspruch nehmen. Dtn 34,9a^β verwendet allerdings als Objekt zu *smk* den Plural *yādāw*. Das muß beachtet werden. ¹²⁸ Die Handauflegung mit zwei Händen gehört nicht in den Opferzusammenhang, sondern symbolisiert eine Übertragung von etwas auf einen anderen. Anknüpfungspunkt für Dtn 34,9a^β ist Num 27,23, wo Mose dem Josua beide Hände auflegt und dadurch seine Autorität übermittelt (27,20). In dieser Handlung hat also nach Dtn 34,9 die Ausstattung mit dem »Geist der Weisheit« ihren Ursprung. Josua, der bereits *rū^ah* hatte, verdankt die für seine Aufgabe nötige *rū^ah ḥākmā* ausschließlich der Handauflegung des Mose.

b) Bei der Ausrüstung Josuas mit der *rū^ah ḥākmā* verweist Carl Steuernagel ¹²⁹ auf Jes 11,2. Auch nach Perlit ¹³⁰ könnte Dtn 34,9 »diese königliche Linie ausgezogen haben auf den Mann, der Israel hinfort führen sollte«. Im Unterschied zu Josua ist der »Geist der Weisheit« beim Messias aber die *rū^ah YHWH*, die auf ihm »ruht«. Ferner wird die Autorität Josuas von jener Moses abgeleitet und ist an den von Mose gesetzten Auftrag gebunden, was »Josua nicht gerade als Charismatiker« ausweist. ¹³¹ Außerdem wird er in Dtn 34,9 als eine »nichtkönigliche Führungsfigur« dargestellt. ¹³² Eine motivgeschichtliche Einordnung ist deshalb so schwierig, weil die Wendung *māle' rū^ah ḥākmā* im Alten Testament überhaupt keine Parallele hat. Am nächsten steht noch Ez 28,12, wo der König von Tyrus als *māle' ḥākmā* beschrieben wird. Vielleicht gibt auch die priesterschriftliche Formulierung *ml' Piel rū^ah ḥākmā* in Ex 28,3; 35,35 (vgl. 1 Kön 7,14) einen Fingerzeig für die Interpretationsrichtung. Sie bezeichnet die Berufsbegebung bzw. Fertigkeiten, die Jahwe verleiht. ¹³³

sei. Darin unterscheide sich die Priesterschrift von der deuteronomistischen Darstellung, die Josua lediglich zu seiner Aufgabe ermutige und ihm den Beistand Jahwes zusage.

127. Perlit, a.a.O. 137.

128. Darauf hat zuletzt Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 155-157 und 160, aufmerksam gemacht und damit auch einen Ausweg aus der sonst unerklärlichen Reihenfolge der Handlungen in Num 27,18b und V.23 gezeigt; gegen Vogels, Spirit, 188 Anm. 401.

129. Steuernagel, a.a.O. 183.

130. Perlit, a.a.O. 137. Nach Schmidt, a.a.O. 247, widerspricht das nicht der Zugehörigkeit von Dtn 34,9 zur Priesterschrift. Denn schon Num 27,15ff habe königliche Vorstellungen auf Josua übertragen.

131. Schäfer-Lichtenberger, a.a.O. 189.

132. A.a.O. 187 Anm. 396. Das gilt, obwohl Mose nach Num 27,20 etwas von seiner *hōd* »Hoheit« auf Josua legen soll, wie sie Jahwe als König oder irdischen Herrschern zukommt, und Mose damit eine dem König vergleichbare Stellung zugeschrieben wird, an der Josua teilhaben soll (157).

133. Gegen Perlit, a.a.O. 137.

Josua Weisheit bestünde dann analog dazu in den praktischen Fähigkeiten zur Führung des Volkes.¹³⁴ Im Rahmen der Pentateuchredaktion rundet sich mit Dtn 34,9 ein Geschehen, das Gen 41,38 mit Josef als Vezier des Pharao in Ägypten begonnen hatte und bei Josua als dem Amtsnachfolger des Mose an der Schwelle des Verheißungslandes ein vorläufiges Ende findet. Streng genommen gehört also Dtn 34,9 gar nicht mehr in den Fragebereich von »Weisheit« und *Deuteronomium* hinein.

III. »Weisheit« als »hermeneutisches Konstrukt«

1. Der Durchgang durch die Texte, die Weisheitstermini im engsten Sinn verwenden, hat die These Moshe Weinfelds, die Verfasser des Deuteronomiums seien weise Schreiber, Tradenten von Weisheitstexten, gewesen, nicht bestätigt.

2. Die untersuchten »Weisheitstexte« sind offenbar zu verschiedenen Zeiten in das Deuteronomium – oder genauer: in seine deuteronomistischen (aber trotzdem möglicherweise zum Teil vorexilischen) Passagen – eingebracht worden.¹³⁵ Das gilt nicht nur für 34,9, sondern höchstwahrscheinlich auch für 4,6, einen Vers aus der Spätexilzeit. Diachron drückt sich darin eine ganz auf das Volk abgestimmte, eher königskritische und toraorientierte Gesellschaftskonzeption aus. Synchron gelesen nehmen 1,13.15 und 4,6, indirekt auch 16,19, innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerks Prädikate des weisen und gebildeten Salomo vorweg. Er vereint in sich die entscheidenden Eigenschaften der militärischen Anführer und Richter, also der Heeresleitung und Rechtsprechung, als der wichtigsten Funktionen eines Königs; vor allem aber bekommt er von Gott geschenkt, was dem Volk Israel aufgrund seiner Tora eignet, das ihr zufolge die Listenführer (und über sie die Militärkommandanten) wie die Richter einsetzt und nicht zuletzt auch den König designiert. Ob oder wie weit Josua in 34,9 auf dieser königlichen Linie gesehen werden darf, mag offen bleiben. Im Rahmen der Pentateuchredaktion steht ihm der ägyptische Josef näher.

3. »Weisheit« ist deshalb mit Bildungswissen und Berufseignung verbunden, vor allem aber mit der deuteronomischen Tora, mit der sie identifiziert wird, und deren Beobachtung auch in den Augen der Weltöffentlichkeit »weise und gebildet« macht.

134. Vgl. schon die alten Kommentare *Keil*, Deuteronomium, 597; *Driver*, Deuteronomy, 424 (mit Hinweis auf Ex 28,3P).

135. Dagegen rechnet jetzt *Rose*, 5. Mose, 473f, 491, 586, Dtn 1,13.15; 4,6; 34,9 zu einer Schicht IV, der jüngsten Schicht im Deuteronomium, deren Redaktoren »keine systematisch-kohärente theologische Dogmatik entwickeln, sondern primär die *Tradition* unter dem Blickpunkt einer neuen Zeit zur Geltung bringen wollen« (471).

4. Gerald T. Sheppard hat für Sirach und Baruch nachgewiesen, »that wisdom has functioned in this material as a hermeneutical construct for a type of theological interpretation of non-wisdom texts«. ¹³⁶ Das gilt bereits für das Deuteronomium selbst, und zwar im Vorblick auf das Deuteronomistische Geschichtswerk und den Verfassungsentwurf des Deuteronomiums wie im Rückblick auf den Pentateuch. Zur streng theologischen Kategorie wird die »Weisheit« nur in 4,6-8. Die untersuchten Weisheitstermini dienen einer Hermeneutik der Leitungsämter des Volkes, ferner der Tora und des Gehorsams ihr gegenüber. Sie sind alle strukturell gezielt eingesetzt:

- in 1,13.15 zu Beginn des deuteronomistischen Erzählwerks;
- in 4,6 zu Beginn der Paränese des Deuteronomiums bzw. im juristischen »Prolog« zum deuteronomischen Gesetz;
- in 16,19 zu Beginn der Ämtergesetzgebung des deuteronomischen Gesetzes bzw. in der Überleitung von der Kultgesetzgebung zum Verfassungsentwurf;
- in 34,9 am Ende des Deuteronomiums bzw. des Pentateuchs.

Bezieht man die Übereinstimmungen der Weisheitstermini von 4,6 und Kapitel 32 mit ein, bilden diese Texte eine Art »Rahmen« um die »Tora« (5-28), den Bundeschluß in Moab (29-30) und die Einsetzung Josuas zum Nachfolger des Mose (31). Sirach und schließlich Baruch konnten somit auf ein »hermeneutisches Konstrukt« von Weisheitstexten bereits innerhalb der nicht-weisheitlichen deuteronomischen Tora selbst zurückgreifen. ¹³⁷

Bibliographie

- Auld, A. G.*, Salomo und die Deuteronomisten – eine Zukunftsvision?, ThZ 48 (1992) 345-355
- Baumann, G.*, »Wer mich findet, hat Leben gefunden«. Traditions-geschichtliche und theologische Studien zur Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9 (FAT 16), Tübingen 1996
- Becker, J.*, Gottesfurcht im Alten Testament (AnBib 25), Rom 1965
- Boston, J. R.*, The Wisdom Influence upon the Song of Moses, JBL 87 (1968) 198-202
- Braulik, G.*, Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerks in 1 Kön 8,52-53.59-60, Bib. 52 (1971) 20-33 (= Studien, 39-52)
- Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5-8, in: *ders.* (Hg.), Studien zum Pentateuch (FS W. Kornfeld), Wien 1977, 165-195 (= Studien, 53-93)
 - Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: *J. A. Emerton* (ed.), Congress Volume Salamanca 1983 (VTS 36), Leiden 1985, 29-39 (= Studien, 219-230)
 - Deuteronomium 1-16,17 (NEB 15), Würzburg 1986
 - Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988
 - Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1-6,3 und 29,1-30,10 durch D. Knapp, RB 96 (1989) 266-286
 - Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26 (SBS 145), Stuttgart 1991
 - Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel: War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?, in: *M.-Th. Wacker / E. Zenger* (Hg.), Der eine Gott und die

136. *Sheppard*, a.a.O. 18 (mit dieser Formulierung als Programm des Buches).

137. Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.

- Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, Freiburg 1991, 106-136
- Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von לָמַד, in: G. Braulik / W. Groß / S. McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink SJ), Freiburg 1993, 9-31
 - Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: E. Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Judentum und Christentum (HBS 10), Freiburg i.B. 1996, 1-78
- Brekelmans, C.*, Wisdom Influence in Deuteronomy, in: M. Gilbert (ed.), La sagesse de l'Ancien Testament (BETHL LI), Gembloux 1979 (= Leuven ²1990) 28-38
- Bultmann, Chr.*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992
- Carmichael, C. M.*, Deuteronomic Laws, Wisdom and Historical Traditions, JJS 12 (1967) 198-206
- Carr, D. M.*, From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretations of Salomon's Dream at Gibeon (SBL.MS 44), Atlanta / GA 1991
- Crenshaw, J. L.*, Method in Determining Wisdom Influence upon »Historical« Literature, JBL 88 (1969) 129-142
- Davies, G. I.*, Were there schools in ancient Israel?, in: J. Day / R.P. Gordon / H.G.M. Williamson (Ed.), Wisdom in Ancient Israel (FS J.A. Emerton), Cambridge 1995, 199-211
- Deck, Sch.*, Die Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung (FzB 67), Würzburg 1991
- Driver, S. R.*, Deuteronomy (ICC), Edinburgh ³1902
- Foresti, F.*, Il Deuteronomio: nascita della Torah come proposta di sapienza, in: Sapienza e Torah: Atti della XXIX settimana biblica. Associazione biblica Italiana, Bologna 1987, 17-30
- Storia della redazione di Dtn. 16, 18-18,22 e le sue connessioni con l'opera storica deuteronomistica, Ter. 39 (1988) 5-199
- Geller, St.A.*, Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4, Prooftexts 14 (1994) 103-139
- Gertz, J. Chr.*, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen 1994
- Gesenius, W. / Kautzsch, E.*, Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909
- Gilbert, M.*, L'eloge de la Sagesse (Siracide 24), RTL 5 (1974) 326-348
- Hoppe, L. J.*, The Origins of Deuteronomy (Ph.D. Northwestern University), Evanston / ILL 1978 (Mikrofilm)
- Houston, M. V.*, The Identification of Torah as Wisdom. A Traditio-critical Analysis of Dt. 4:1-8 and 30:11-20 (Ph.D. University of Iowa), Iowa City / IO 1988 (Mikrofilm)
- Husser, J.-M.*, Le songe et la parole: Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israel (BZAW 210), Berlin / New York 1994
- Jensen, J.*, The Use of *tôrâ* by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition (CBQ.MS 3), Washington / DC 1973
- Kalugila, L.*, The Wise King. Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment (CB.OT 15), Lund 1980
- Keil, C. F.*, Leviticus, Numeri und Deuteronomium, Leipzig ²1870 (= Gießen ³1987)
- Kenik, H. A.*, Design for Kingship. The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15 (SBL.DS 69), Chico / CA 1983
- Kilian, R.*, Jesaja 1-12 (NEB 17), Würzburg 1986
- Lemaire, A.*, Wisdom in Salomonic historiography, in: J. Day / R.P. Gordon / H.G.M. Williamson (ed.), Wisdom in Ancient Israel (FS J.A. Emerton), Cambridge 1995, 106-188
- Lohfink, N.*, 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), in: H. Wolter (Hg.), Testimonium Veritatis (FS W. Kempf) (FThSt 7), Frankfurt a.M. 1971, 143-155 (= Studien I, 305-323)

- Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *J. Jeremias / L. Perliitt* (Hg.), *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 87-100 (= Studien II, 125-142)
- Art. חָרָם *hāram*, חֵרֶם *heraem*, ThWAT III (1982) 192-213
- Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8), Stuttgart 1990
- Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, BN 51 (1990) 25-40
- Studien zum Deuteronomium und zum Deuteronomistischen Geschichtswerk II (SBAB 12), Stuttgart 1991
- Geschichtsbewältigung am Todestag. Moses historische Rückblicke im Deuteronomium (Vorlesungsmanuskript St. Georgen), Frankfurt a.M. 1992 (Maschinenschrift)
- Die Stimmen in Deuteronomium 2, BZ 37 (1993) 209-235
- Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: *W. Groß* (Hg.), *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (BBB 98), Weinheim 1995, 313-382
- Lux, R.*, Der Tod des Mose als »besprochene und erzählte Welt«. Überlegungen zu einer literaturwissenschaftlichen und theologischen Interpretation von Deuteronomium 32,48-52 und 34, ZThK 84 (1987) 395-425
- Maier, Chr.*, Die »fremde Frau« in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Fribourg / Göttingen 1995
- Malfroy, J.*, Sagesse et loi dans le Deutéronome. Etudes, VT 15 (1965) 49-65
- Mayer, W. R.*, »Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe!« Zu einer babylonischen Gebetsformel, in *R. Albertz / H.-P. Müller / H. W. Wolff / W. Zimmerli* (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments* (FS C. Westermann), Göttingen / Neukirchen-Vluyn 1980, 302-317
- McKane, W.*, *Prophets and Wise Men* (SBT 44), London 1965
- Jeremiah and the wise, in: *J. Day / R.P. Gordon / H.G.M. Williamson* (Ed.), *Wisdom in Ancient Israel* (FS J.A. Emerton), Cambridge 1995, 142-151
- Mittmann, S.*, Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 139), Berlin / New York 1975
- Moenikes, A.*, Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks, ZAW 104 (1992) 333-348
- Moore, B. R.*, The Scribal Contribution to Dt 4,1-40 (Ph.D. Notre Dame University), Indiana 1976 (Mikrofilm)
- Parker, K. I.*, Salomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11, JSOT 53 (1992) 75-91
- Wisdom and Law in the Reign of Salomo, Lewiston / NY 1992
- Perliitt, L.*, »Ein einzig Volk von Brüdern«. Zur deuteronomistischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: *D. Lührmann / G. Strecker* (Hg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 27-52 (= Deuteronomium-Studien, 50-73)
- Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW 100 (1988) Supplement 65-88 (= Deuteronomium-Studien, 123-143)
- Deuteronomium (BKAT V/1), Neukirchen-Vluyn 1990
- Deuteronomium-Studien (FAT 8), Tübingen 1994
- Der Staatsgedanke im Deuteronomium, in: *S. E. Balentine / J. Barton* (Ed.), *Language, Theology, and the Bible* (FS J. Barr), Oxford 1994, 182-198
- Prato, G. L.*, Antico Testamento e culture coeve: dal rifiuto illusorio all'assimilazione vitale, Gr. 73 (1992) 697-717
- Pruß, H. D.*, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982
- Ries, G.*, Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums (MBPR 76), München 1983
- Rose, M.*, Deuteronomist and Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (ATHANT 67), Zürich 1981
- 5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK.AT 5.2), Zürich 1994

- Rüterswörden, U.*, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *sr* und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1985
- Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22 (BBB 65), Frankfurt a.M. 1987
 - Der Verfassungsentwurf des Deuteronomiums in der neueren Diskussion. Ein Überblick, in: *P. Mommer / W. Thiel* (Hg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung (FS H. Graf Reventlow), Frankfurt a.M. 1994, 313-328
- Särkiö, P.*, Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11 (SFEG 60), Helsinki / Göttingen 1994
- Schäfer-Lichtenberger, Chr.*, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58), Leiden 1995
- Schmidt, L.*, Studien zur Priesterschrift (BZAW 214), Berlin / New York 1993
- Schweizer, H.*, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentationen; Teil II: Textband (THL I 4), Tübingen 1991
- Sheppard, G. T.*, Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151), Berlin / New York 1980
- Steiert, F.-J.*, Die Weisheit Israels – ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren (FrThSt 143), Freiburg 1990
- Steymans, H. U.*, Deuteronomium 28 und die *adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg / Göttingen 1995
- Steuernagel, C.*, Das Deuteronomium (HAT I 3,1), Göttingen ²1923
- Stoellger, Ph.*, Deuteronomium 34 ohne Priesterschrift, ZAW 105 (1993) 26-51
- Vogels, W.*, The Spirit of Joshua and the Laying on of the Hands of Moses: Num 27:18-23 – Dtn 34:9, LTP 38 (1982) 3-7
- Washington, H. C.*, The Strange Woman (אִשָּׁה זָרָה/נִכְרִייה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society, in: *T. C. Eskenazi / K. H. Richards* (Ed.), Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period (JSOT.S 175), Sheffield 1994, 217-242
- Weinfeld M.*, The Dependence of Deuteronomy upon Wisdom Literature, in: *M. Haran* (Ed.), Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, 89-105
- The Origin of Humanism in Deuteronomy, JBL 80 (1961) 241-247
 - Deuteronomy – the Present State of Inquiry, JBL 86 (1967) 249-262
 - Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972 (= ²1990)
 - Judge and Officer in Ancient Israel and in the Ancient Near East, IOS 7 (1977) 65-88
 - Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 5), New York 1991
- Whybray, R. N.*, The Intellectual Tradition in the Old Testament (BZAW 135), Berlin / New York 1974
- Wildberger, H.*, Jesaja. 1. Teilband Jesaja 1-12 (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn 1972
- Zobel, K.*, Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium (BZAW 199), Berlin / New York 1992