

Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut

Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums

Georg Braulik OSB

1. Einleitende Überlegungen

1.1 Das Deuteronomium im »kanonischen Prozeß«

Dem Deuteronomium wird heute noch mehr als früher eine Schlüsselrolle in der Entstehungsgeschichte des alttestamentlichen Kanons zugewiesen.

Herbert Donner nennt eine beachtliche Zahl von Merkmalen, die »Heilige Schriften« als solche qualifizieren und die innerhalb des Deuteronomiums bzw. bei seiner »Entdeckung« und Promulgation zu finden seien.¹

»Das Urdeuteronomium – welchen Umfang es immer gehabt haben mag – ist mit dem Geburtsadel einer heiligen Schrift in die Welt getreten, und die späteren Bearbeitungen und Ergänzungen haben diesen Charakter bewahrt und verstärkt.«²

Auch Frank Crüsemann sieht das »Phänomen eines Schriftkanons ... im eigentlichen Sinn ... genau durch dieses Buch und seine Inkraftsetzung begründet«.³ In seiner großangelegten Zusammenschau der sozialgeschichtlichen Perspektiven und theologischen Grundfragen des Pentateuchs behandelt er das Deuteronomium unter dem Titel »Politische Freiheit und kanonische Bindung«⁴ und versucht nachzuweisen, daß die vom Deuteronomium

1 *H. Donner*, Abrogationsfall (1994) 169-171. Natürlich sind es noch nicht die Charakteristika des späteren jüdischen und christlichen Kanonbegriffs. Dennoch lassen Anspruch und Begleitumstände seines Auftretens das Deuteronomium als Frühform von Heiliger Schrift erkennen. Die Verbindung mit der Sinaioffenbarung und die Stilisierung als Abschiedsrede Moses sind Hinweise auf die hinter dem Buch stehende und verpflichtende Autorität Gottes und Moses. Als eindeutige Kennzeichen »Heiliger Schrift« (nach *J. Leipold / S. Morenz*, Heilige Schriften [1953]) nennt Donner: 1. den Ursprung in grauer Vorzeit und die Zurückführung auf eine große Gestalt der Vergangenheit; 2. die geheimnisvollen Umstände bei der Auffindung 2 Kön 22; 3. die Schriftlichkeit, die trotz der Fiktion der Rede von Anfang an gegeben ist, in Dtn 6,7 u.ö.; 4. die kanonische Formel Dtn 4,2; 13,1 zur Sicherung der Textintegrität; 5. die öffentliche Bekanntmachung 2 Kön 23,2; 6. das Lesepodest als ihr Ort 2 Kön 23,3; 7. die Aufbewahrung im Tempel; 8. die Neuinterpretation der Prophetie als Schriftstellerei und die Institution einer prophetischen Sukzession während des kanonischen Offenbarungszeitraumes Dtn 18,9-22 (86f.).

2 *H. Donner*, Abrogationsfall (1994) 169.

3 *F. Crüsemann*, Tora (1992) 315.

4 *F. Crüsemann*, Tora (1992) 310-322.

geleistete religions- und sozialpolitische »Gründung der Freiheit« das Buch theologisch zum »Ursprung des Kanons« macht.⁵ Der »Schritt zur ›Schrift‹« ergebe sich vor allem aus der Dauergeltung des deuteronomischen Gesetzes, die von zwei Texten unter ganz unterschiedlichen Perspektiven beansprucht werde. Es sei die im wesentlichen historische Erzählung in 2 Kön 22-23 von der eidlichen Verpflichtung König Joschijas und seines Volkes auf das im Jerusalemer Tempel gefundene Tora-Dokument, eine literarische Vorform des Deuteronomiums; und ferner die »feierliche Verpflichtungsformel«, die das Gesetz in Dtn 26,17-19 beschließe und sich wahrscheinlich auf die Verpflichtungsszene unter Joschija zurückbeziehe.⁶ In diesem »Bundesschluß« Joschijas sei »genau der Übergang vom vorkanonischen Zustand zum Beginn des eigentlichen Kanonisierungsprozesses bezeichnet«, auch wenn der Vorgang eine Episode geblieben sei.⁷ Die deuteronomische Tora sei somit der »Kern des Kanons«.⁸ Den »Kern im Kern« dieses Kanons bilde der Begriff »Tora«, weil er nach dem Sprachgebrauch des Deuteronomiums alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und des Gotteswillens zu einem neuen theologischen Gesamtentwurf zusammenfasse.⁹ Hier seien nicht nur ältere Traditionen, das heißt »Kanon-Formen« in einem weiteren Sinn, systematisiert, sondern trotz der kanonischen Mosezeit zugleich Organe der Rechtsfortschreibung und prophetischen Innovation institutionalisiert. »Damit sind im Deuteronomium alle Grundzüge des gesamten Kanons angelegt. Was folgt, ist Ausbau und Durchsetzung«.¹⁰

Wie Donner erwähnt auch Crüsemann die sogenannte »Kanonformel« – »dem Wortlaut nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen« –, die sich in dieser Form nur im Deuteronomium findet.¹¹ Ihre Funktion bei der Entstehung des Kanons hat aber erst Manfred Oeming breiter beschrieben.¹² Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich in dieser Kanonformel, mit der Dtn 4,2 das Gesetz eröffnet, das »Selbstverständnis« des Deuteronomiums als »eines in sich abgeschlossenen, das ganze Leben umgreifenden ›Lehr-

5 F.Crüsemann, Tora (1992) 314.322. Zur Kritik an Crüsemanns Syntheseversuch s. E.Otto, Tora (1993).

6 F.Crüsemann, Tora (1992) 316-322. Genau genommen geht es in Dtn 26,17-19 um eine »juristische Kommentierung« eines Bundesschlusses – N.Lohfink, Die Ältesten Israels (1993) 33. Der Artikel zeigt auch (40 Anm. 43) gegen F.Crüsemann, Tora (1992) 321, daß 2 Kön 23,1-3 und Dtn 26,17-19 zu einem umgreifenden Zusammenhang gehören und daß ihre »Grundstruktur« nicht »in Spannung sowohl zum Deuteronomium und seinem historischen Gewand wie erst recht zu deuteronomistischen Vorstellungen« steht.

7 F.Crüsemann, Das »portative Vaterland« (1987) 67.

8 F.Crüsemann, Das »portative Vaterland« (1987) 67-70.

9 F.Crüsemann, Das »portative Vaterland« (1987) 65-67.

10 F.Crüsemann, Das »portative Vaterland« (1987) 70.

11 F.Crüsemann, Das »portative Vaterland« (1987) 67.

12 M.Oeming, Kanonformel (1992).

ganzen« spiegle.¹³ Sie beweiße, »daß die Endredaktoren schon das Bewußtsein von der Kanonizität (im strengen Sinne!) ihres Werkes besaßen«. ¹⁴ Wenn 5,22 am Ende des Dekalogs auf die Kanonformel anspielt – »(diese Worte) und sonst nichts« –, erscheine der Dekalog dadurch »gleichsam als ›Kanon im Kanon‹«. ¹⁵

Für die Kanonwerdung ist auch *Dtn 34* von Interesse, weil dieses Kapitel nach Christoph Dohmen nicht nur textmäßig, sondern auch redaktionsgeschichtlich eine lebendige Fortschreibung beende und »markant den Schlußpunkt unter den Pentateuch setzt«. ¹⁶ Die idealisierte Darstellung vom Tod des Offenbarungsmittlers Mose in 34,1-9 hebe nämlich den Pentateuch als eine Gründungsurkunde hervor und trenne sie vom Nachfolgenden ab. Doch ereigne sich in diesen Versen

»nicht nur die Geburt des Pentateuchs, sondern auch die *Geburt der Kanonidee* im engeren Sinne, das heißt, an dieser Stelle ist der Übergang vom *kanonischen Prozeß* zur *Kanonisierung* greifbar, weil unter offenbarungstheologischen Gesichtspunkten die *Mose-Tora* literarisch ausgegrenzt wird«. ¹⁷

Die späteren Kanonteile »Propheten« (*Nebiim*) und »Schriften« (*Ketubim*) seien dann über die Leitidee der Tora zu ihrem jeweiligen Abschluß gelangt. ¹⁸

1.2 Die Rezeption des »kanonisierten« Deuteronomiums

Überblickt man den kurzen Literaturbericht, dann zeigt sich, daß Donner und Crüsemann von einer »Kanonizität« des Deuteronomiums *seit Joschija* handeln. Oeming spricht von den *Endredaktoren*, die dem Buch durch die Kanonformel kanonische Geltung geben wollten. Sicher ist *Dtn 4,2* erst in spätdeuteronomistischer Zeit verfaßt worden. Ich bezweifle aber, daß es sich dabei um die zur Pentateuchherstellung gehörende »Endredaktion« handelte. ¹⁹ Dohmen schließlich redet vom Kanonwillen der *Pentateuchredaktion*.

13 M.Oeming, Kanonformel (1992) 84.

14 M.Oeming, Kanonformel (1992) 84.

15 M.Oeming, Kanonformel (1992) 84f.

16 M.Oeming, Geburt des Pentateuch (1992) 57. Eine kompliziertere literarkritische Schichtung von priesterschriftlicher Grundschrift und späterer Redaktion sowie deuteronomistischer Verknüpfung mit Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk vertritt z.B. R.Lux, Tod des Mose (1987) 399-409. Gegen die von Dohmen vorausgesetzte, vor allem an L.Perlitt, Priesterschrift (1988), anschließende Literar- und Redaktionskritik s. z.B. L.Schmidt, Studien (1993) 241-251, und F.García López, Deut 34 (1994) 60.

17 M.Oeming, Geburt des Pentateuch (1992) 67.

18 M.Oeming, Geburt des Pentateuch (1992) 68.

19 Gegen E.Otto, Deuteronomium 4 (1996) 216-222.

Die Rezeption des Deuteronomiums als »heiliger Schrift« läßt sich zunächst vielleicht aus der Formel »wie ... geschrieben steht« (ככתוב oder ככל־הכתוב) ableiten, sofern sie innerhalb des Alten Testaments auf das Deuteronomium verweist.²⁰ Herbert Donner hat sie »kanonische Hinweisformel« genannt und als »eine Art kanongeschichtlicher Detektor« bezeichnet.²¹ »Sie verweist den Leser auf heilige Texte, und zwar so, daß für diese Texte Autorität, Normativität, Unverbrüchlichkeit und absolute Geltung beansprucht werden. Der Hinweis auf heilige Texte beendet menschlichen Widerspruch, Uneinigkeit der Meinungen, Dissens und Streit – er tut es wenigstens in der Theorie. Es ist wie bei der Anrufung der letzten Instanz im Rechtsleben.« Statistisch beziehen sich 11 von insgesamt 19 Belegen der »kanonischen Hinweisformel« auf das Deuteronomium, 5 auf verschiedene Pentateuchtexte und 3 auf den Gesamtpentateuch, so daß die Präponderanz des Deuteronomiums unverkennbar ist.²² Nach Donner läßt dieses deutliche Überwiegen des Deuteronomiums als Bezugsgröße speziell der deuteronomistischen und nachdeuteronomistischen Formelhinweise erkennen, »daß das Zeitalter der heiligen Schriften mit dem Deuteronomium begann« und daß dieses Buch den ihm wahrscheinlich von Anfang an oder mindestens seit seinen ersten exilisch-frühnachexilischen Fortschreibungen eigenen »Charakter der Heiligkeit dem Pentateuch mitgeteilt hat.«²³ Wie weit die genannten kanonischen Qualifizierungen tatsächlich auf das Deuteronomium als einen »Text von göttlicher Autorität«²⁴ zutreffen, läßt sich jedoch meines Erachtens aus der »kanonischen Hinweisformel« allein nicht ableiten. Sie könnte ja auch als bloße Quellenangabe funktionieren. Außerdem darf der Kanon-Begriff nicht als definiert vorausgesetzt werden. Er hat im Lauf der Antike einen mehrfachen und entscheidenden Bedeutungswandel durchgemacht.²⁵ Was innerhalb der Bibel als »kanonisch« gilt und was dabei »kanonisch« heißt, muß deshalb in unserem Fall aus dem konkreten Umgang der biblischen Schriften mit dem Deuteronomium erhoben werden. Das soll im folgenden geschehen.

Insgesamt besteht durchaus der Verdacht, daß das Deuteronomium schon vor der Herstellung des Pentateuchs »kanonische« Würde besaß – dann natürlich in einer Vorform des jetzt vorliegenden Textes. Das wäre Stufe I der »Kanonizität« des Deuteronomiums.

20 So spricht die Formel z.B. innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerks vom ספר התורה הזה (Jos 1,8), בספר תורת משה (Jos 8,31; 2 Kön 14,6), בספר התורה (Jos 8,34), בתורת משה (1 Kön 2,3), על ספר הברית הזה (2 Kön 23,21).

21 H.Donner, »Wie geschrieben steht« (1994) 234 und 235.

22 H.Donner, »Wie geschrieben steht« (1994) 232.

23 H.Donner, »Wie geschrieben steht« (1994) 235.

24 Vgl. H.Donner, »Wie geschrieben steht« (1994) 234f.

25 S. dazu z.B. J.Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (1992) 103-129.

Die verschiedenen Typen von *vorpentateuchischer »Kanonisierung«* lassen sich vielleicht folgendermaßen systematisieren:

- a. die Geltung des Deuteronomiums als »Bundesdokument« König Joschijas;²⁶
- b. seine Benutzung als Maßstab innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks;²⁷
- c. seine Autorität als nachexilisches Gesetzbuch für Schriften, die sich jetzt an verschiedenen Stellen des Kanons befinden;
- d. seine Verwendung als Vorgabe bei der Produktion des Pentateuchs selbst.

Von dieser Stufe I der »Kanonizität« des Deuteronomiums ist eine Stufe II abzuheben. Denn es ist zu überprüfen, wo nach der Herstellung des Pentateuchs und dessen »kanonischer« Einführung sich in anderen Teilen der Bibel spezielle Einflüsse des 5. Teiles des Pentateuchs nachweisen lassen, sei es sprachlich, sei es inhaltlich. In diesem Fall handelt es sich um eine *partizipierte Pentateuchkanonizität* des Deuteronomiums.

Die *Art der »Kanonizität«* des Deuteronomiums für die zu diskutierenden Texte kann nach folgenden *Kriterien* bestimmt werden:

- (A) Im Pentateuch selbst ist klar, daß Stufe I vorliegt.
- (B) Für die Vorderen Propheten gilt gewöhnlich Stufe I.
- (C) Für die Hinteren Propheten und die Schriften trifft
 1. Stufe II wahrscheinlich zu, wo im Kontext auch ein entsprechender Rückbezug auf andere Teile des Pentateuchs vorliegt;
 2. ist Stufe II dort sicher, wo der Rückbezug auf Texte geht, die im Deuteronomium selbst erst von der Pentateuchredaktion stammen;
 3. ist Stufe II absolut eindeutig, wo Rückbezüge auf verschiedene Pentateuchteile vorliegen *und* von der Tora die Rede ist.
 4. Dagegen muß mit der Möglichkeit von Stufe I gerechnet werden, wo all das nicht gegeben ist und sich dennoch ein Zusammenhang mit deuteronomischen Texten feststellen läßt.

Im folgenden beschränke ich mich bei dieser »Nachgeschichte« des Deuteronomiums innerhalb des Alten Testaments auf den besonders interessanten Bereich der *Ketubim* und hier auf die aus persischer Zeit stammenden Bücher Ijob, Sprichwörter und Rut. Ihre – aus späterer Sicht – innerbiblische Schriftauslegung spiegelt ein vielgestaltiges Kanonbewußtsein. Ich behandle die Bücher entsprechend ihrer Reihung im masoretischen Text. Bei Ijob und Sprichwörterbuch geht es allerdings nur um besonders illustrative

26 Dieses joschijanische Deuteronomium setzt seinerseits bereits eine Fassung des vorstaatlichen »Privilegrechts Jahwes« (Ex *34,10-26) und das »Bundesbuch« bzw. eine damit verwandte Gesetzessammlung, zum Beispiel in den Zentralisations- und Festgesetzen, als gleichsam »kanonische« Größe voraus und deutet sie um (G.Braulik, Das Buch Deuteronomium [1995] 81). Das Deuteronomium will seinen neuen Inhalt bewußt in alten Gefäßen transportieren. Offenbar kann es nur so seine eigene Autorität sichern. Der »Kanonisierungs«-Prozeß ließe sich also noch weiter zurück verfolgen.

27 S. dazu z.B. die »kanonische Hinweisformel« in Jos 1,8; 8,31.34; 1 Kön 2,3; 2 Kön 14,6; 23,21 und ihre Interpretation durch H.Donner, »Wie geschrieben steht« (1994) 225-227.

Beispiele, neben denen es noch andere, vor allem punktuelle Bezugnahmen auf das Deuteronomium gibt.

2. Einzelanalysen

2.1 Ijob 24,1-17, die deuteronomische Sozialgesetzgebung und der Dekalog

Im Diskurs um Ijobs Schuld bzw. Unschuld ist Kapitel 24 ein fast isolierter Text.²⁸ Nur mit den Vorwürfen Elifas in 22,6-9 und mit der bedingten

²⁸ Ijob 24 gilt als eines der schwierigsten Kapitel des Buches (z.B. *R.Gordis*, Job [1978] 531) und hat zu unterschiedlichen Eingriffen in den Text und zu Umorganisationen desselben geführt. Eine Synopse zur Forschungsgeschichte der literar- und redaktionskritischen Rekonstruktionsvorschläge der Kapitel 22-27 hat zuletzt *M.Witte*, Vom Leiden (1994) 239-247, vorgelegt. Seine eigene literarische Analyse (116-130, Synopse 191f.) weist 24,1[...]2-4.10-12 dem ursprünglichen Ijobdichter zu, während 24,5-8.13-25 zu einer »Gerechtigkeitsredaktion« gehörten und 24,9 eine nicht zuzuordnende Glosse darstelle. Dagegen hat *D.Wolfers*, *Speech-Cycles* (1993) 386-394, Kapitel 24 »without distortion, as entirely suitable as a speech of Job throughout« interpretiert. Ohne diesen Artikel zu kennen, konnte jetzt *M.Grenzer*, *Exegetische Untersuchungen* (1994), die ursprüngliche Einheitlichkeit umfassend nachweisen und die sprachlich-literarischen Techniken wie die rhetorische Grundlogik des Kapitels verständlich machen. Meine eigenen, zusätzlichen Strukturbeobachtungen bestätigen dieses Ergebnis. Grenzers These von der Einheitlichkeit des Kapitels verliert allerdings beim 4. Abschnitt (18-24) ihre Beweiskraft, weil er ihn wie die meisten Exegeten als Darstellung des vorzeitigen und gewaltsamen Todes der Frevler auslegt. Bei dieser Thematik könnte er nicht mehr zur Rede Ijobs gehören, weil eine Bestrafung der Frevler durch einen vorzeitigen und gewaltsamen Tod der Logik der vorausgehenden Abschnitte widerspricht – daß nämlich Gott schweigt, wenn mit den Armen geschieht, was sein Gesetz verbietet, und wenn die Frevler sogar den Dekalog übertreten. V. 18-24 stünden auch im Widerspruch zu der Grundthese, die Ijob zum Beispiel in Kapitel 21 vorträgt (*D.Wolfers*, *Deep Things* [1995] 226f.). Ihr Platz in der Ijobrede von Kapitel 24 wäre also nur literarkritisch oder redaktionsgeschichtlich erklärbar. Der 4. Abschnitt bringt aber rhetorisch den Höhepunkt der Vorwürfe Ijobs. Der kann eigentlich nur im ungerechtfertigten Leiden der Armen liegen, denen Gott auch noch jenen frühzeitigen Tod schickt, der eigentlich die Frevler treffen sollte. *D.Wolfers*, *Speech-Cycles* (1993) 388-393, und *ders.*, *Deep Things* (1995) 229-240, konnte aufgrund einer grammatikalisch und philologisch exakten Übersetzung des Masoretentextes plausibel machen, daß V. 18-24 in der Tat nicht das Schicksal der Frevler, sondern das ihrer Opfer und das Verhalten Gottes ihnen gegenüber beschreiben. Das Aussageziel von Ijob 24 ist daher »to demonstrate that God has missed His aim, and is visiting the punishment supposedly reserved for ›the wicked‹ on harmless men who have simply not had the opportunities which are required for piety and ritual observance – to know the ways of the Light« (*D. Wolfers*, *Deep Things* [1995] 228).

Grenzers approbierte, aber für die Veröffentlichung noch in Überarbeitung befindliche Dissertation bietet den bisher umfangreichsten Kommentar zu Ijob 24. Sie wurde

Selbstverfluchung Ijobs in 31 (besonders in V. 16-21.31-32), in der Ijob sein ethisch und sozial vorbildliches Verhalten rechtfertigt, verbinden ihn relativ zahlreiche gemeinsame Stichwörter und Motive.²⁹ Innerhalb dieses Argumentationsbogens³⁰ entfaltet Kapitel 24 breit das dem Ijob zur Last gelegte Sündenregister von 22,6-9. Dabei werden die Frevel in 24,2-12 durch Anspielungen³¹ vor allem auf die deuteronomische Gesetzgebung und in

parallel zu meinem Referat gefertigt und stand mir nach ihrer Approbation in der noch nicht überarbeiteten Gestalt zur Verfügung. Dabei konnte ich feststellen, daß wir unabhängig voneinander öfters dieselben Beobachtungen gemacht haben. Obwohl bei Grenzer ein starker Rückbezug von Ijob 24 auf das Deuteronomium sichtbar wird, werden die Anspielungen auf das Deuteronomium aber gegenüber den anderen alttestamentlichen Querbezügen in ihrer Intensität zu wenig profiliert und gewichtet. Deshalb kommt das Spezifische dieser Intertextualität nicht richtig in den Blick. Ähnliches gilt trotz hoher Sensibilität speziell für die »Textparallelen« mit dem Deuteronomium auch für *D. Wolfers*, *Deep Things* (1995).

- 29 Die Beschreibung der Armen in 24,5-8 hat noch eine Parallele in 30,1b-8; eine 31,16-21 vergleichbare Liste von Wohltaten für die Armen findet sich in 29,12-17. – Zu Ijob 31 s. vor allem *E. Obwald*, *Hiob 31* (1970); *M. Oeming*, *Ethik* (1994), und *ders.*, *Hiob 31* (1994).
- 30 Kapitel 24 und 31 unterscheiden sich in ihren Anliegen und in ihren Perspektiven. In 24 beklagt Ijob das Unrecht gegenüber den sozial schwachen Bevölkerungsschichten, für das letztlich Gott verantwortlich ist. In 31 rechtfertigt er seine Verhaltensweise als ehemals reicher und angesehener Aristokrat, nicht wie die gottlosen Frevler der Oberschicht die Solidarität mit gesellschaftlichen Randgruppen aufgegeben und die sozialen Verpflichtungen des Eigentums unerfüllt gelassen zu haben. 24 dient deshalb als Negativfolie für das davor umso leuchtendere Unschuldsbekenntnis von 31. Ijobs Beteuerung seines religiös begründeten Einsatzes für die wirtschaftlich und sozial Schwachen ist die logische Voraussetzung für seine Vorwürfe an einen gewalttätigen Gott, der das Elend der Armen und das skrupellose Treiben ihrer Ausbeuter ignoriert. Wessen Elifas in 22 Ijob erstmals offen und klar beschuldigt – zahlungsunfähig gewordene »Brüder« in die Verarmung zu treiben, sie bis auf die Haut zu pfänden, den wirtschaftlich Ruinierten noch Wasser und Brot zu verweigern und die bettelnden Witwen und Waisen mit leeren Händen fortzujagen –, all das geschieht nach 24 tatsächlich in der Welt. Aber das Unrecht stammt von Frevlern und letztlich von dem dafür verantwortlichen Gott selbst. In 31 kann Ijob Punkt für Punkt nachweisen, daß er sich einem solchen Verhalten einst als wohlhabender Angehöriger der gleichen Oberschicht bewußt entgegengestellt hat. Diese dramatische Steigerung innerhalb der Kapitel 22, 24 und 31, die durch relativ zahlreiche gemeinsame Formulierungen in der Armenthematik aufeinander bezogen sind, spiegelt sich – wie ich zeigen werde – auch in der vorausgesetzten Autorität und im »kanonischen« Rang des Rechts, auf das Elifas und Ijob anspielen. Analoges ließe sich auch für das göttliche Gericht sagen, das Ijob Kapitel 22 zufolge an seinem Unglück ablesen sollte, dessen verbrecherisches Aussetzen er aber in 24 attackiert und das er in 31 auf umfassenden Horizont der ganzen menschlichen Existenz beschwört.
- 31 Anspielungen werden von der modernen Literaturwissenschaft gern als Kategorie der Intertextualität behandelt. *U.J. Hebel*, *Allusion* (1991) 135, definiert »*allusion* as evocative manifestation of intertextual relationships« und entwickelt aus der gegenwärtigen Diskussion eine Theorie zur Formalisierung und Systematisierung ihrer Interpretation. Die folgenden Bemerkungen basieren auf dieser ausgezeichneten Zusammenfassung. Sie

24,13-17 auf den Dekalog als Verstöße gegen die (deuteronomische) Tora gebrandmarkt. Die Vorwürfe Ijobs gegen Gott wiegen darum doppelt schwer. Gott begeht angesichts der Gesetze des Deuteronomiums ein qualifiziertes Unrecht: Er duldet Verbrechen an gesellschaftlichen Randgruppen

begnügt sich nicht mehr damit, die Offenheit oder die versteckten, impliziten Bezüge der Anspielung, womöglich noch atomistisch vereinzelt, aufzulisten. Sie setzt vielmehr ihre Erkennbarkeit voraus und betrachtet sie als ein gerichtetes Zeichen, das den Leser auf einen anderen Text verweist. Die »Anspielung« gilt deshalb als Oberbegriff verschiedener intertextueller Techniken. Auch das Zitat, gleichgültig, ob es als solches angezeigt wird oder nicht, ist nur eine spezifische, besonders direkte Form von Anspielung. Um das evokative Potential einer Anspielung zu erfassen, genügt es nicht, den Text, auf den sie sich bezieht, bloß festzustellen. Eine Anspielung reichert diesen Text auch semantisch an, erweckt theoretisch unbegrenzte und unvorhersagbare Assoziationen und Konnotationen, und reinterpretiert unter Umständen sogar ihren Bezugstext. Sie unterbricht gewissermaßen den Lesefluß und läßt den Leser in ein dazu vertikal verlaufendes Textsystem einsteigen. So entsteht ein Dialog zwischen dem aktuellen Text, dem »Phänotext«, und dem fremden Text, dem »Referenztext«, den die Anspielung durch Referenzsignale evoziert bzw. in seinen Elementen repräsentiert und über den sie gleichzeitig auch eine Aussage macht. Diese dynamische Auffassung von Anspielung, die den Leser aktiv am Aktualisierungsprozeß des Sinnpotentials der Anspielung teilnehmen läßt, setzt auf seiner Seite ein gewisses Vorwissen und eine Anspielungskompetenz voraus. Sie rechnet also mit einem »informierten Leser«, der Anspielungen nicht nur erkennen und ihr evokatives Sinnpotential möglichst tief ausschöpfen, sondern auch von pseudointertextuellen Reminiszenzen und seinen eigenen spontanen Assoziationen unterscheiden kann.

Für die Formen von Kanonizität des Deuteronomiums, wie sie die Anspielungen anderer Schriften auf dieses Buch erschließen lassen, genügt es hier, von den sieben Kategorien, die *U.J.Hebel*, *Allusion* (1991) 142-158, zur Beschreibung der Anspielung anbietet, nur einige für die folgende Studie interessante Grundsätze und Kriterien anzuführen.

(1) Die Anspielung muß ihrer Form und Funktion nach im Kontext sowohl des Intertextes als auch des Prätextes erfaßt werden.

(2) Eine Anspielung erfolgt auf verschiedenen Ebenen. Dabei ist vor allem zu unterscheiden zwischen

a) dem erzählenden Diskurs als der äußeren Kommunikation zwischen dem Erzähler (der nicht zur erfundenen Welt gehören und auch nicht mit dem Autor selbst identisch sein muß) und dem Leser bzw. Hörer; und

b) der erzählten fiktiven Welt als dem internen Kommunikationssystem, als deren Element die Anspielung erscheint.

So sind die Anspielungen auf das deuteronomische Gesetz bei Ijob 24 innerhalb des internen, fast blasphemischen Argumentationssystems Ijobs ein Teil seiner fiktiven Welt, nicht aber Feststellungen im Diskurs des Autors. Dagegen bleiben die Anspielungen des Rutbuches auf der Ebene des Erzählers und sind den Personen seiner Erzählung verschlossen.

(3) Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß zwischen der Formulierung der Anspielung und der ihres Bezugstextes Unterschiede bestehen können. Modifizierungsmöglichkeiten des Prätextes durch die Anspielung ergeben sich durch Zusatz, Tilgung, Ersatz oder Abänderung des Textes. Sie schaffen – besonders beim Zitat – für Polyse-

und reagiert nicht einmal auf den Hilfeschrei der Armen – nach Ijobs Meinung deshalb, weil er sie für lichtscheues Gesindel hält. Darüber hinaus suspendiert er, wenn er nicht einschreitet, auch die Sanktionen, die er selbst für Gesetzesverletzung angedroht hat. Mehr noch: Er unterwirft die Armen gerade den Flüchen von Dtn 28, die eigentlich ihre Ausbeuter als Rechtsbrecher treffen müßten.

Ich behandle im folgenden nur die Intertextualität³² zwischen Ijob 24 und dem Deuteronomium. Sie findet sich in Ijob 24,2-17. Auf die zweifellos untergeordneten Querbezüge vor allem zur prophetischen Sozialkritik und

mie- und Ironie-Phänomene Spielraum. Das Zitatsegment wird durch Formulierungsunterschiede in einen Bestandteil des Prätextes und einen des Textes aufgespalten.

(4) Die lexikalische und strukturelle Kotextualisierung von Anspielungen (hier in Abhebung von ihrer Kontextualisierung durch den soziohistorischen Kontext verstanden) hat intratextuelle Auswirkungen. So sind zum Beispiel die Deuteronomiumsanspielungen von Ijob 24 im Blick auf Kapitel 31 vor allem strukturell kotextualisiert, jene in Spr 1-9 und Rut dagegen lexikalisch.

(5) Anspielungen haben intratextuelle, metatextuelle und intertextuelle Funktionen. So beweisen zum Beispiel die Anspielungen von Ijob 24 und 31 auf den Dekalog metatextuell dessen hohe und dem deuteronomischen Gesetz überlegene Autorität.

- 32 Unter diesem Titel wird in der modernen Literaturwissenschaft das Beziehungspotential zwischen Texten systematisiert. Nach *M. Pfister*, *Konzepte* (1985) 15, dominiert in der gegenwärtigen Diskussion ein Konzept von »Intertextualität« als »Oberbegriff für jene Verfahren eines mehr oder weniger bewußten und im Text selbst auch in irgendeiner Weise konkret greifbaren Bezugs auf einzelne Prätexte, Gruppen von Prätexten oder diesen zugrundeliegende Codes und Sinnsysteme, wie sie die Literaturwissenschaft unter Begriffen wie Quellen und Einfluß, Zitat und Anspielung, Parodie und Travestie, Imitation, Übersetzung und Adaption bisher schon behandelt hat und wie sie nun innerhalb des neuen systematischen Rahmens prägnanter und stringenter definiert und kategorisiert werden sollen«. Produktionsästhetisch wird unterschieden »zwischen zufälligen und oft unbewußten Reminiszenzen des Autors«, die dem Text keine zusätzliche Bedeutung verleihen, und »der eigentlich intertextuellen Anspielung, die vom Autor intendiert ist und vom Leser erkannt werden muß, soll das Sinnpotential eines Textes ausgeschöpft werden« (23). Bei kanonischen Prätexten oder solchen mit hoher Autorität, die deshalb einem breiten Publikum bekannt sind – zum Beispiel beim Dekalog – kann sich die Markierung der Intertextualität auf Wiederholung von Elementen oder Strukturen des Prätextes im neuen Text beschränken; unter Umständen können Intertextualitätssignale sogar ganz unterbleiben. Gewöhnlich wird sich ein Text auf mehr als einen einzigen Fremdtex beziehen. Dann wird man fragen, ob der Bezug zu einem bestimmten Prätext dominant ist – wie in Ijob 24 etwa der Bezug auf das Deuteronomium. Ferner, ob sich der Prätext nicht seinerseits wieder auf einen Prätext bezieht – wie zum Beispiel die deuteronomischen Sozialgesetze auf den Dekalog, den sie auslegen. Es kann sich also eine gestaffelte Kette von intertextuellen Beziehungen ergeben, die – wie in Ijob 24 – implizit präsent ist, die aber grundsätzlich auch thematisiert werden könnte. Spielen bei der Intertextualität mehrere Texte zusammen, muß die Intensität der Einzeltextreferenzen graduell unterschieden und abgestuft werden. Pfister (26-29) hat die Abstufungen in sechs Kriterien zusammengefaßt, die am Ende meiner Untersuchung als Raster für die Intertextualität zwischen dem Deuteronomium und den analysierten Texten aus Ijob, Sprichwörter und Rut dienen sollen.

zum Ethos der Sprichwörter verweise ich nur in besonderen Einzelfällen. Sie können jetzt bei Markus Witte³³ und insbesondere bei Matthias Grenzer³⁴, der die Sprachwelt des Kapitels in vollem Umfang zugänglich gemacht hat, nachgelesen werden.³⁵

2.1.1 Übersicht über die wörtlichen Übereinstimmungen und gemeinsamen Motive

Deuteronomium

Ijob 24,1-17

	מדוע משדי לא־נצפנו עתים וידעו לא־חזו ימיו	1a b
	גבלות ישיגו עדר גזלו וירעו	2a b
	חמור יתומים ינהגו יחבלו שור אלמנה	3a b
	יפו אכיונים מדרך יחד חבאו עניי־ארץ	4a b
	הן פראים כמדבר יצאו כפעלם משחרי לטרף	5a b
	ערבה לו לחם לנערים בשדה כלילו יקצירו	b 6a
	וכרם רשע ילקשו ערום ילינו מבלי לכוש	b 7a
	ואין כסות בקרה מזרם הרים ירטבו	b 8a
	ומבלי מחסה חבוק־צור יגזלו משד יתום	b 9a
	ועל־עני יחבלו ערום הלכו בלי לכוש	b 10a
	ורעבים נשאו עמד בין־שורתם יצהירו	b 11a
	יקבים דרכו ויצמאו	b c
	מעיר מתים ינאקו ונפש־חללים תשוע	12a b
	ואלוה לא־ישיש תפלה	c
Dtn 19,14; 27,17	לא תסיג גבול רעך	
Dtn 28,31	... חמרך גזול מלפניך	
Dtn	יתום + אלמנה	
Dtn 24,17b.6	ולא תחבל כנר אלמנה	
Dtn 24,17a; 27,19	תטה משפט גר יתום (ואלמנה)	
Dtn 24,19	כי תקצר קצירך בשדך	
Dtn 24,21	כי תכצר כרמך	
Dtn 24,13		
Dtn 32	(צור)	
vgl. Ijob 24,2-4; Dtn 24,7 (und 6)		
Dtn 28,48	ועברת את־אי־ביך ... כרעב ובצמא ובעירם	
Dtn 24,19	ושכחת עמר בשדה	
Dtn 24,20-21		
zu Ijob 24,10-11 vgl. auch Dtn 23,25-26 und 28,38-40		
Dtn 26,5	ויגר שם במתי מעט)	
Dtn 21,1-9	חלל ... בשדה + עיר	

33 M. Witte, Leiden (1994) 122-129; 128f. verzeichnet die parallelen Themen.

34 M. Grenzer, Exegetische Untersuchungen (1994).

35 Trotzdem bleibt die Einschätzung von D. Wolfers, Deep Things (1995) 93, wohl realistisch, wenn er meint: »No two scholars will agree on how many quotations, near quotations and straitforward allusions there are in the Book of Job to prior Biblical texts, but none will contest that there are very many«.

	המה היו במרדי־אור	13a
	לא־הכירו דרכיו	b
	ולא ישבו בנתיבותיו	c
	לאור יקום רוצח	14a
	יקטל־עני ואביון	b
	ובלילה יהי כגנב	c
	ועין נאף שמרה נשף	15a
	לאמר לא־תשורני עין	b
	וסתר פנים ישים	c
	חתר כחשך כתים	16a
	יומם חתמו־למו	b
	לא־ירעו אור	c
	כי יחרו בקר למו צלמות	17a
	כ־יִיכִיר בלהות צלמות	b
	לא תרצח	Ex 20,13 // Dtn 5,17
	כאשר יקום ... ורצחו נפש	Dtn 22,26
	(1) לא תגנב	Ex 20,15 // Dtn 5,19
	(1) לא תנאף	Ex 20,14 // Dtn 5,18
	כ־יִמְצֵא אִישׁ שֶׁכֵּב (...)	Dtn 22,22

2.1.2 Kommentierung

(A) Ijob 24 entfaltet einen Verarmungs- und Ausbeutungsprozeß und läßt die Liste der Verbrechen gegen die Armen bis ins menschlich und theologisch Ungeheuerliche eskalieren: Die gesellschaftlichen Randschichten werden ihres kärglichen Besitzes beraubt (2-4) und müssen deshalb als Arme hart arbeiten, ohne daß ihnen ihre Armenrechte gewährt werden (5-12); auch ihr persönliches Leben und ihre Intimsphäre werden angegriffen (13-17), und schließlich trifft sie der Fluch eines vorzeitigen Todes (18-24). Diese fortschreitende Dynamik wird stilistisch dadurch ausbalanciert, daß in den vier Abschnitten³⁶, die in V. 1 und 25 von Doppelfragen gerahmt sind, die *Ausagensubjekte* in einer gewissen Regelmäßigkeit wechseln:³⁷

36 Neben verschiedenen anderen Struktursignalen werden die Abschnittsgrenzen wahrscheinlich auch durch die Tristicha angezeigt. Sie rahmen in V. 5 und 12 bzw. 18 und 24 den 2. und 4. Abschnitt. Besteht der 1. Abschnitt nur aus Disticha, so der 3. Abschnitt in V. 13-16 ausschließlich aus Tristicha, wird aber in V. 17 durch ein Distichon abgeschlossen. Eine ähnliche Kontrastwirkung auf der metrischen Ebene erfüllt V. 5 für den 1. Abschnitt, obwohl der Vers durch seine Subjekte in den 2. Abschnitt eingebunden ist; s. aber Seite 73 zu seiner relativen Eigenständigkeit als einer Art Überschrift zu den stilistisch und strukturell in sich abgerundeten V. 6-12b. Das Tristichon in V. 20 ist aufgrund der diskutierten Punktierung in V. 19-20 unsicher. Bleibt es, könnte es innerhalb des thematisch einheitlichen 4. Abschnitts die Unterteilung in V. 18-20 und 21-24 markieren und damit den endgültigen Subjektwechsel zu Gott besonders unterstreichen. Stilistisch stellt Ijob in V. 21-24 dadurch Gott als unbenanntes Subjekt offen den Freveln als dem zuvor ebenfalls unbenannten Subjekt gleich.

37 Im 2. Abschnitt ändert sich nur in V. 9 die Perspektive. Im 4. Abschnitt wechseln die Subjekte trotz des gemeinsamen Themas mehrfach, erst in V. 21-24 ist Gott das dominierende Subjekt (*D. Wolfers*, *Deep Things* [1995] 240).

- | | |
|--|------|
| 1. Abschnitt (2-4): Handeln der <i>Frevler</i> an den Armen | A |
| 2. Abschnitt (5-12): Das Geschick der Armen | B |
| 3. Abschnitt (13-17): Ungehinderte Verbrechertätigkeit der <i>Frevler</i> | A |
| 4. Abschnitt (18-24): Das Todesgeschick der Armen und die Gewalttätigkeit Gottes | B/A' |

Die Frevler, vermutlich politisch wie wirtschaftlich Mächtige, bleiben unbestimmt.³⁸ Vermutlich werden sie auch deshalb nicht genannt, um auf verdeckt-blasphemische Weise Gott mit den Bedrückern zu identifizieren.³⁹ Jedenfalls ist Gott am Ende der ebenfalls anonyme, aber eigentliche Gewalttäter.⁴⁰ Dagegen werden die Armen eigens angeführt, wo »Waise« und »Witwe« enteignet (3) und das Recht der »Armen« und »Elenden des Landes« gebeugt werden (4), sie ihrer Kinder beraubt (9), der »Elende und Arme« getötet (14) und schließlich die »Unfruchtbare« und »Witwe«, also kinder- und gattenlose Frauen, von Gott »verschlungen« werden (21). Die Kette der Verbrechen schreitet somit von der Vergewaltigung der sozial Schwächsten und dem Rechtsverlust aller Armen fort zur Entführung von Kindern bis zur Ermordung der Männer und Frauen.

(B) Die Vorgänge des 1. und 2. Abschnitts (24,2-12) hängen am *Raum*, dem Kulturland. V. 2-4 beginnen und schließen programmatisch mit גבלות (2a) und עניי ארץ (4b). V. 3 als Mittelvers des 1. Abschnitts ist – wie die zentralen Verse des folgenden 2. und 3. Abschnitts – palindromisch strukturiert. Dabei werden die Außenglieder von zwei Merismen aus gesellschaftlichen Standesbezeichnungen und landwirtschaftlichen Nutztieren gebildet:

38 *D. Wolfers*, *Speech-Cycles* (1993) 387, und *ders.*, *Deep Things* (1995) 228.256 Anm. 10, verweist auf *W. Gesenius / E. Kautzsch*, *Hebräische Grammatik* (2⁸1909) § 144f.g, und übersetzt die subjektlosen Verben der dritten Person Plural passivisch, wodurch die Opfer eher als Subjekte denn als Objekte erscheinen. Die verschiedenen textkritischen Ergänzungsversuche, die *M. Witte*, *Philologische Notizen* (1995) 82f., für 24,2 zusammengestellt hat, sind unnötig.

39 Den Hinweis auf diese mögliche Funktion der unbestimmten Aussagensubjekte verdanke ich Norbert Lohfink. Vgl. auch *W. Gesenius / E. Kautzsch*, *Hebräische Grammatik* (2⁸1909) § 144g.

40 Gott wird nur zu Beginn des 1. und am Ende des 2. Abschnitts – als ערץ in V. 1 und אלוה in V. 12 – genannt. *D. Wolfers*, *Speech-Cycles* (1993) 387f., und *ders.*, *Deep Things* (1995) 228f., sieht in 24,5 und 12 die Gleichgültigkeit Gottes ausgedrückt. Er übersetzt V. 5c »To Him (ל) the desert is food for young men!« V. 12c bilde die Einleitung der in 13a zitierten Gedanken Gottes. Ihnen gelten die Armen, auf die sich המה היי als das vorausgehende Subjekt beziehen müssen, als »Rebellen gegen das Licht«. Ijob versuche, die Armen mit Unkenntnis der Wege Gottes zu entschuldigen (V. 13b.c). In V. 14-16 aber korrigiere er Gott und zeige, wer sich wirklich gegen das Licht auflehne: nicht die Armen, sondern ihre Mörder und all jene, die fundamentale Gebote brechen. Auch in V. 15c und 17b, ebenso in 18a und 18c sei Gott das Subjekt (230f.233f.234-236). Am Gipfel der Rhetorik Ijobs wäre der Täter der letzten Gewalttaten gegen die Armen (V. 21-24), speziell gegen die Frauen (V. 21), sogar Gott selbst (240).

A		חמור יתומים
B		ינהגו
B'		יחבלו
A'		שור אלמנה

Mit Ackerbesitz und Viehzucht kontrastieren in V. 5a* und b⁴¹ מדבר und ערבה als der Lebensraum der Wildesel, denen die Armen jetzt gleichen. Auch hier stehen die einander zugeordneten Ausdrücke in einer palindromischen Abfolge:

A		פראים
B		מדבר
B'		ערבה
A'		לנערים

V. 5 bildet zu V. 6-12b eine Art Überschrift, V. 12c bildet durch die Gottesbezeichnung mit V. 1 eine Klammer. Der Block V. 6-12b⁴² wird von Ortsangaben gerahmt, die palindromisch gereiht sind:

6a	A		בשרה
6b	B		כרם
11a.b	B'	שורתם ... יקבים	
12a ⁴³	A'		מעיר

V. 6-12b umfaßt 14 Stichen. Der 7. und 8. Sticho, also V. 9, nehmen die Mittelposition ein. V. 9 ist auch durch einen Subjektwechsel stilistisch hervorgehoben. Er verweist auf V. 2b-4 zurück, an die er syntaktisch anschließt und deren Wortmaterial er gewissermaßen zusammenfaßt. גזל und חבל als synonym gedachte Prädikate sowie die zugehörigen Präpositionalausdrücke יתום משך יתום und על-עני mit den paradigmatisch genannten Armen, dem ersten und letzten der vier Armentermini in V. 3-4, werden palindromisch gereiht:

41 Syntaktisch ist V. 5b ein Nominalsatz. Nominalsätze dienen in Kapitel 24 als eine Art Struktursignal an Abschnittsgrenzen (V. 5b.17a.18a) und konturieren den 4. Abschnitt (V. 18a.21a.23b.24b), in dem ihr Subjekt immer Gott ist (s. *D. Wolfers*, *Deep Things* [1995] 234.240), während das Subjekt der Verbsätze wechselt.

42 *M. Grenzer*, Exegetische Untersuchungen (1994) 71-81, hat als erster in V. 6-12b eine »konzentrische« bzw. »chiastische« Struktur entdeckt. In ihr stehen die beraubten und gepfändeten Armen (V.9a und b) als die innersten Elemente, das Motiv ihrer Nacktheit als erster (V. 7-8 und 10a), die Motive ihres Hungers und Durstes als zweiter Rahmen (V. 6 und 10b-12b). Dabei erscheint mir allerdings kein Bezug zwischen בשרה ... וכרם (V. 6a.b) und ויצמאו ... ורעבים (V. 10b.11b), also zwischen den Produktionsstätten von Brot und Wein, und den »Hungrigen und Dürstenden«, vorhanden zu sein. Doch bestehen Abfolgeparallelen zwischen den Erntetätigkeiten bei der Nahrungssuche (6) und der Zwangsarbeit (11): A יקצירו (6a) – B ילקשו (6b) – A' נשאו עמר (10b) – B' יצהירו (11a) und יקבים ררכו (11b).

43 12a ist »fern von der Stadt« zu übersetzen – *D. Wolfers*, *Deep Things* (1995) 424.

A		יגולו
B	(משד) יתום	
B'	(על-)עני	
A'		יחבלו

Der 3. Abschnitt (V. 13-17) orientiert sich bei seiner Schilderung der Verbrechen an der *Zeit*. Dieser Aspekt durchzieht den ganzen Text mit einer palindromischen Struktur, die sich aus teilweise konträren, vom Textzusammenhang her aber einander entsprechenden Ausdrücken für Licht bzw. Finsternis⁴⁴ aufbaut:⁴⁵

13a	A		אור
14a	B		לאור
14c	C	כלילה	
15a	D	נשף	
16a	D'	בחשך	
16b.c	C'	יומם ... אור	
17a	B'	בקך ... צלמות	
17b	A'		צלמות

Der äußere Rahmen von Licht und Finsternis wird durch das Verb **נכר** hi. (V. 13b.17b) verstärkt. V. 13-17 enthalten – wie V. 6-12b – 14 Stichen. Analog zu V. 3 und 9 sind auch hier die beiden Mittelstichen in V. 15a.b durch eine palindromische Struktur ausgezeichnet: Die Subjekte – das der Licht-Finsternis-Motivik anthropologisch entsprechende Lexem עין – und die Prädikate – die bis in Assonanzen aufeinander abgestimmten Wurzeln שמר und שור I – sind chiasmisch angeordnet:

44 Die Bedeutung von לאור in V. 14a ist schon in den alten Übersetzungen umstritten: Peshitta und Vulgata sehen darin die morgendliche, der Targum die abendliche Tageszeit; inhaltliche Erwägungen führen auch in der modernen Exegese zu unterschiedlicher Interpretation – s. *M. Witte*, *Philologische Notizen* (1995) 99. *D. Wolfers*, *Deep Things* (1995) 230, versteht V. 14a als Zurückweisung der Meinung Gottes in 13a und übersetzt: »It is the murder who revolts *against* the Light«. נשף in V. 15a kann sowohl die Morgen- wie die Abenddämmerung bezeichnen, wird aber von den alten Übersetzungen als abendliche Dunkelheit aufgefaßt. יומם in V. 16b korrespondiert mit אור in 16c und unterstreicht, daß es um nächtliche Verbrechen geht. Nach *M. Witte*, *Philologische Notizen* (1995) 103, ist in V. 17a צלמות für die Verbrecher בקך. Für *D. Wolfers*, *Deep Things* (1995) 233, sind בקך und צלמות ununterscheidbar יחרו »alike, as one« – »To them the morning is as deep darkness«. יומם und אור in V. 16b und c sind aussagemäßig, בקך und צלמות in V. 17a syntaktisch aufeinander bezogen und müssen deshalb auch in der palindromischen Struktur als ein Element zusammengenommen werden.

45 Diese Struktur spricht gegen eine Abgrenzung von V. 2-11 und 12-16, wie sie zuletzt *D. Wolfers*, *Deep Things* (1995) 228-231, vorgenommen hat. Gute Beobachtungen zu Abgrenzung und Form von V. 13-17 finden sich bei *M. Grenzer*, *Exegetische Untersuchungen* (1994) 142-145.

A		עין
B	שמרה	
B'	תשורני	
A		עין

(C) Im agrarischen Milieu von *Ijob* 24,2-12 geht es um Rechtsordnung und Existenz der bäuerlichen Bevölkerung. Die Leitwörter sind גזל, ein widerrechtlich gewaltsames Wegreißen⁴⁶, und חבל, ein Pfänden im Sinn eines Konfiszierens (und praktischer Enteignung) wegen nicht erfolgter Rückzahlung eines Darlehens.⁴⁷ Sie beschreiben den Acker- und Herdenraub, schließlich sogar, daß Kinder weggenommen werden (גזל in V. 2b und 9a)⁴⁸, wobei alles durch den Kontext als ein juristisch qualifiziertes und -rechtfertigbares Pfänden erscheint (חבל in V. 3b und 9b). Es betrifft die Waisen und Witwen, die durch kriminelle Machenschaften um Boden und Vieh, also die Voraussetzungen ihres Wirtschaftserwerbs, und damit in eine Notsituation gebracht werden, in der sie nur durch ein Darlehen gegen Pfand überleben können (V. 2-3). In konsequenter Folge wird diesen Armen und »Elenden des Landes« dann Recht und Gerichtsverfahren verweigert, so daß sie aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verschwinden (V. 4). Nahrungs-, Kleidungs- und Wohnungsnot sind die Folge. Wie Wildesel ernähren sie sich und ihre Kinder kärglich und mühselig. Sie sammeln auf fremden Feldern und raffen Spätgereiftes im Weinberg des Reichen zusammen (V. 5-6). Ohne Gewand und Obdach sind sie der Kälte und dem Regen preisgegeben (V. 7-8). Jetzt wird der Witwe auch noch ihr Säugling geraubt und das Kleinkind des Armen gepfändet (V. 9). Völlig entblößt sind sie nun gezwungen, die Getreidegarben zu schleppen und die Oliven- und Weinernte zu verarbeiten, müssen dabei aber hungern und dürsten (V. 10-11). Fern der bevölkerten Stadt stöhnen sie und schreien in ihrer Todesnot vergeblich um Hilfe (V. 12).

Im folgenden nun zu den Beziehungen der einzelnen Verse zum Deuteronomium.

(1) Acker Grenzen durch das Verrücken von Grenzsteinen zu ändern, widerspricht dem Gesetz Dtn 19,14, auf das *Ijob* 24,2a anspielt, das aber durch den mit סוג I hi.⁴⁹ nur hier belegten Plural גבולות noch radikalisiert wird.⁵⁰ Das Vergehen, das sich leicht der öffentlichen Kontrolle entzieht

46 J.Schüpphaus, גזל (1973).

47 J.Milgrom, Cult (1976) 95-98.

48 Vgl. וַיִּגְזַל in zweiten Teil in 24,14; außerdem wird in V. 16 die Heimlichkeit des Diebstahls vorausgesetzt. Den Unterschied zwischen גזל und גנב diskutiert J.Milgrom, Cult (1976) 89-99.

49 Zur Erklärung von ישׁיגו als Hifil von סוג I s. M.Witte, Philologische Notizen (1995) 83.

50 סוג I hi. wird nur mit גבולות als Objekt verbunden. Die Wendung ist in Dtn 27,17 als Verrücken der Acker Grenzen in die Fluchreihe des sichemithischen Dodekalogs aufgenommen. Hos 5,10 hat das Verbot als Verstoß im syro-ephraimitischen Krieg politisch gefärbt. Innerhalb des weisheitlichen Ethos betont Spr 22,28 das hohe Alter der Acker-

und einer rücksichtslosen Bereicherung dient, wird nur knapp angesprochen; der theologische Rahmen von Dtn 19,14, wonach Jahwe der Geber des Landes ist und auch die Grenzen des Familienerbes festgesetzt hat⁵¹, wird nicht erwähnt. Die Empörung Ijobs über das Ausbleiben des göttlichen Gerichts (Ijob 24,1) ist allerdings erst dann richtig verständlich, wenn beim Rechtsbruch die theologische Dimension mitgehört wird: daß Gott den Übertreter seines Gesetzes nicht zur Verantwortung zieht. Er vergilt das Unrecht nicht, obwohl – wie der nächste Halbvers den Vorwurf verschärfend andeutet – er sich verpflichtet hat, Verletzungen des deuteronomischen Gesetzes zu ahnden.

(2) Den Raub einer »Herde« beklagt im Alten Testament nur *Ijob 24,2b*. Doch wird Dtn 28,31 unter den Flüchen, die den Ungehorsam gegenüber dem deuteronomischen Gesetz sanktionieren, angedroht, daß das Rind vor den Augen seines ohnmächtigen Besitzers geschlachtet, sein Esel geraubt und seine Schafe und Ziegen den Feinden ausgeliefert werden. In ähnlicher Weise wird das entwendete Vieh in *Ijob 24,2b* in aller Öffentlichkeit vor den Augen der Armen »verzehrt, verschlungen« (vgl. 24,21).⁵² Das *Ijob 24,2b-3* und Dtn 28,31 gemeinsame Wortmaterial וְזָרַח, שׁוֹר, חֲמוֹר, ferner der Gebrauch von חֲמוֹר nur an dieser Stelle des Ijobbuches, lassen den Text als eine Anspielung auf Dtn 28,31 erscheinen. Ijob demonstriert damit die Umkehrung der Rechtsordnung. Denn der Fluch, den das deuteronomische Gesetz seinen Übertretern androht, trifft jetzt Unschuldige, ja die Opfer der Rechtsbrecher.

(3) Der Besitz von חֲמוֹר und שׁוֹר wird wegen ihrer hohen Bedeutung für die Landwirtschaft vom Dekalog (Dtn 5,21) und vom deuteronomischen Kodex, hier für den Fall des Verlustes (22,1-3) oder Zusammenbrechens (22,4) von Esel und Ochs, eigens geschützt. Die Pfändung (חֲבֹל) der Tiere widerspricht zwar formaljuristisch keinem Gesetz.⁵³ Daß damit Wehrlose – in *Ijob 24,3* wie in 22,9 und allgemein im Deuteronomium von יְתוּמִים und אֵלְמָנָה repräsentiert⁵⁴ – in Wirklichkeit ihrer wirtschaftlichen Lebens-

grenze (גְּבוּל עוֹלָם), so daß durch eine Grenzverschiebung das Recht der Väter mißachtet wird; Spr 23,10-11 spitzt die Ermahnung außerdem auf die »Felder der Waisen« zu und begründet sie mit dem Schutz Gottes als ihres mächtigen Anwalts.

51 S. dazu *G. Braulik*, Deuteronomium II (1992) 142.

52 *D. Wolfers*, Deep Things (1995) 422.

53 Zur Pfändung s. z.B. den Überblick von *R. Kessler*, Das hebräische Schuldwesen (1989).

54 Ihre Abfolge ist für ihre Reihung im Deuteronomium typisch. Sie könnte – nicht zuletzt angesichts der zahlreichen anderen Bezüge von *Ijob 24* zum Deuteronomium – in 24,3 stilistisch bewußt aufgegriffen sein – gegen *N. Lohfink*, Bearbeitung (1995) 47. Im ganzen Ijobbuch verwenden nur 22,9 und 24,3 den Plural יְתוּמִים und folgen nur an diesen beiden Stellen die beiden Armentermini innerhalb desselben Verses aufeinander. Sonst werden Waisen und Witwen noch in 29,12-13 und 31,16-17, verteilt auf zwei Verse, gemeinsam genannt. Die einmalige Kombination von יְתוּמִים (Plural) und אֵלְמָנָה (Singular) könnte die zahlreiche Kinderschar, die an einer Witwe allein hängt, andeuten.

grundlage beraubt werden, ergibt sich erst, wenn die eigentliche Intention des Pfandrechts beachtet wird. חבל und אלמנה in Ijob 24,3b erinnern an Dtn 24,6 und vor allem an 24,17b.⁵⁵ In diesen Gesetzen wird das Pfänden der Mühle bzw. des Kleides (בגד) einer Witwe verboten, weil lebenswichtige Produktionsmittel und Gebrauchsgüter nicht zur Kompensation einer Schuld mißbraucht werden dürfen: »Denn dann nimmt man das Leben selbst als Pfand« (24,6). Für eine Anspielung auf Dtn 24 spricht auch, daß die Vorwürfe von Ijob 22,6, auf die Kapitel 24 antwortet, wie Dtn 24,17 die Ausdrücke חבל und בגד gebrauchen. Angesichts dieser Gesetze erscheinen in Ijob 24,3 Esel und Rind, beide bewußt im Singular, als das Existenzminimum der Waisen und Witwe, das nicht gepfändet werden darf. Außerdem wird das חבל אחיך von 22,6 in 24,3 auf die klassischen *personae miserae* zugespitzt.

(4) Die Wendung מדרך (hi.) נטה »vom Weg drängen« findet sich im Alten Testament nur in *Ijob 24,4a*. Doch verweist נטה hi. im Kontext von Rechtsbeugung auf einen forensischen Hintergrund⁵⁶, so daß ררך hier gleichbedeutend für משפט stehen dürfte. Dafür spricht auch das in Kapitel 23 vergebliche Bemühen Ijobs, vor seinen Richter zu kommen, der ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen müßte, weil er von sich sagen kann: דרכו שמרתי ולא-אט (23,11). Rechtsbeugung meint also in 24,4a: Die Armen werden vom »Weg« zum Gericht oder vom Weg des Rechts verdrängt; ein Rechtsverfahren bei Gericht wird ihnen unmöglich gemacht. Weil das deuteronomische Gesetz bisher den Horizont für Ijob 24 gebildet hat und sich der vorausgehende Halbvers 3b auf Dtn 24,17b beziehen dürfte, spielt Ijob 24,4a wahrscheinlich auf Dtn 24,17a an: לא תטה משפט גר יתום »du

55 חבל bzw. הבל(ה) und גול werden nur noch in Ez 18,7.12.16 bzw. 33,15 miteinander verbunden. Ez 18 dürfte formulierungsmäßig der kleinen Sozialtora in Dtn 24 vorgegeben gewesen sein – s. *G.Braulik*, Die deuteronomischen Gesetze (1991) 104f. Nach Ez 18,16 verlangt der Gerechte, der die Sünden seiner Väter und offenbar auch deren Auswirkungen sieht (14), nicht einmal mehr ein Pfand, verzichtet also auf sein Recht zur Pfandnahme. Die übrigen Belege von חבל sind sachlich weiter entfernt. Ex 22,25 regelt die Pfändung (des Gewandes) des רע. Spr 13,13 erläutert die Verachtung eines Wortes mit dem Sich-Verpfänden: Es kann vieles oder sogar alles verloren gehen. Spr 20,16 und damit fast identisch 27,13 raten, einem, der sich Fremden verbürgt hat, zur Sicherheit das Gewand abzunehmen. Ein Zusammenhang von Ijob 24,3 könnte allerdings über die Deuteronomium-Stellen mit der Kleiderpfändung in Am 2,8 bestehen, weil Ijob 24,4 eventuell auch auf Am 2,7 anspielt.

56 *G.Fleischer*, Von Menschenverkäufern (1989) 58f., unterscheidet unter den Belegen für Rechtsbeugung zwei Konstruktionsmöglichkeiten:

a1) משפט (hi.) נטה einer Person / Personengruppe: Ex 23,6; Dtn 24,17; 27,19; Klg 3,35.

a2) משפט (hi.) נטה: Dtn 16,19; 1 Sam 8,3; vgl. Spr 17,23.

b) נטה (hi.) + eine Person / Personengruppe: Jes 29,21; Am 5,12; Mal 3,5; Spr 18,5.

sollst das Recht eines Fremden, der Waise ist, nicht beugen.«⁵⁷ Außerdem werden die ins gesellschaftliche Abseits Gedrängten in Ijob 24,4 mit den beiden für das Deuteronomium typischen Armentermini⁵⁸ als אֲבוֹנִים (4a) und עֲנוּיִם (4b) bezeichnet.

(5) Die wirtschaftlich und sozial deklassierten עֲנוּיִ־אָרֶץ können nur wie Wildesel überleben, die Steppe sorgt für ihre Nahrung (vgl. Ijob 39,5-8).⁵⁹ Die nicht geprägte, kreative Metapher steht als Leitbild über dem im folgenden differenziert beschriebenen entbehrungsreichen Leben der Armen im Kulturland. *Ijob 24,6* ist mit dem deuteronomischen Nachleserecht der Armen zusammenzusehen. Die Wendung קִצֵּר בַשָּׂדֶה »auf dem Feld ernten« verweist auf Dtn 24,19⁶⁰, כֶּרֶם »Weingarten« als zweiter Bereich der Agrarprodukte steht in Dtn 24,21. Diesen Gesetzen zufolge hätten die »Fremden, Waisen und Witwen« ein Anrecht auf die Nachlese (לִקְשׁ) »auf dem Feld, das ihnen nicht« – oder vielleicht sogar: »nicht mehr« wie ehemals – »gehört«⁶¹, und im »Weingarten des Reichen«⁶² (Ijob 24,6).

(6) Daß die Armen »nackt« (עֲרוּם), ohne die normalen Kleider, und frierend nächtigen müssen, drückt *Ijob 24,7* drastisch durch drei Synonyme aus: אֵין כְּסוּת – מְבַלִּי לְבוּשׁ – עֲרוּם. Diese Not ist offenbar das Ergebnis einer widerrechtlichen Pfändung. Das beweist der Zusammenhang dieser Stelle mit dem verwandten Text 22,6, der auch durch den Rückbezug von 24,9b-10 auf 22,6-7 gesichert ist. Der Vorwurf des Elifas in 22,6 parallelisiert die Pfändung (חֲבַל) mit dem Ausziehen der Kleider der Nackten (בְּגָדֵי עֲרוּמִים). Das schreiende Unrecht ergibt sich aus der Verpflichtung

57 Als weiterer Text kommt nur Am 2,7a יִטּוּ עֲנוּיִם יִטּוּ in Frage, zumal V. 8a wie Ijob 24,3b die Wurzel חָבַל gebraucht – ועל־בְּגָדֵים חֲבָלִים יִטּוּ. Außerdem wird Am 2,7a von 8,4 aufgegriffen, wo – wie in Ijob 24,4 – אֲבוֹנִים (allerdings Singular) und עֲנוּיִ־אָרֶץ parallelisiert werden. Nach *G.Fleischer*, Von Menschenverkäufern (1989) 61, »zielt Am 2,7a in seiner Gesamtheit auf die Habgier und die daraus erwachsenden Mächenschaften der Unterdrücker, die die Armen an den Rand ihrer Existenz bringen, sowie die gleichzeitige Verhinderung eines Einspruchs seitens der Opfer vor Gericht durch vorzeitiges Abfangen auf dem Weg dorthin«. Das entspricht weitgehend auch Ijob 24,4a. Doch ist damit der juristische Hintergrund des Deuteronomiums nicht ausgeschlossen.

58 *N.Lohfink*, Armut (1993) 249-254.

59 Nach *D.Wolfers*, Speech-Cycles (1993) 387, impliziert 24,5 die bittere Ironie, daß die Armen, die von ihren Unterdrückern in die Wüste getrieben wurden, von Gott nur als räuberisches Vieh angesehen werden, das, wenn es in der dünnen Umgebung keine Nahrung findet, zur »Nachlese« in das fruchtbare Land eindringt.

60 Lev 19,9 und 23,22 sprechen im gleichen Zusammenhang von קִצֵּר פֶּאֶת שְׂדֵה; vgl. ferner Rut 2,9.

61 Zu diesem Verständnis der Kompositform בְּלִיָּלוּ als asyndetischem Relativsatz zu בַּשָּׂדֶה s. *M.Witte*, Philologische Notizen (1995) 87f. Die Ableitung als Derivat von כָּלַל im Sinn von »Futter« setzt in 24,6 ein Ernten voraus, das aber erst in V. 10 als Einbringen von Garben beschrieben wird, und ist deshalb abzulehnen – gegen *M.Witte*, Philologische Notizen (1995) 87.

62 Zu dieser Wiedergabe von רִשַׁע s. *M.Witte*, Philologische Notizen (1995) 88f.

von Dtn 24,13, den zum Pfand genommenen Mantel für die Nacht zurückzugeben.⁶³ Dieser Mantel wurde – im Unterschied zu der in Dtn 24,6 und 17 verbotenen Pfändung von Mühle und Gewand – nicht als Druckmittel bei Zahlungssäumnis, sondern bereits bei der Aufnahme eines Darlehens als Pfand übergeben. Weil nur die Übergabe, nicht aber der Besitz des Mantels erforderlich war, verlangt Dtn 24,12-13, daß er, wie jedes Pfand eines Armen, nicht über Nacht behalten wird, damit der Arme in seinem Mantel schlafen kann.⁶⁴ Obwohl in Ijob 24,7 die deuteronomische Terminologie völlig fehlt, wird also das Pfandrecht des Deuteronomiums sachlich vorausgesetzt.

(7) Die durch Blöße der Kälte Ausgelieferten (24,7) sind auch, wie *Ijob* 24,8 weiter ausführt, dem Unwetter schutzlos preisgegeben, vor dem sie sich in Felsspalten drücken (vgl. 30,6). Vielleicht hat das Umarmen des Felsens noch eine metaphorische Dimension. In ihr wäre V. 8b eine ironische Anspielung auf Jahwe als den besungenen »Felsen«, zu dem die in Not Geratenen sich flüchten.⁶⁵ Für diese Gottesbezeichnung stünde dann wahrscheinlich Dtn 32 im Hintergrund, weil gerade das Moselied Jahwe programmatisch als הַצֹּרֵר, einen »Gott der Treue und ohne Unrecht« (32,4) bekanntmachen möchte. Dieses Jahweprädikat tritt siebenmal in streng systematisierter Form auf und durchzieht als Leitmotiv das ganze Moselied.⁶⁶

(8) Die Beschreibung von *Ijob* 24,9 knüpft thematisch und formulierungsmäßig an V. 2b-4 an und schildert die fortschreitende Pfändung: Sie betrifft den letzten und wertvollsten Besitz und verletzt nicht nur die Eigentumsrechte der Armen, sondern auch die Freiheitsrechte der völlig Wehrlosen. Bei passivischer Übersetzung der Verben ist die Annahme, daß die Armen selbst zu Gewalttätern werden, unnötig.⁶⁷ Die Waise wird von der Mutterbrust⁶⁸ weggerissen, so daß die Witwe nach Feld- und Viehbesitz auch noch ihren Säugling verliert (V. 9a); das Kleinkind des Armen oder der Arme selbst wird gepfändet.⁶⁹ Dem Sinn nach verstößt dieses Delikt gegen Dtn 24,7, wo Menschenraub – übrigens als einziges Eigentumsdelikt – unter Todesstrafe gestellt ist. Im deuteronomischen Gesetz geht dieser Bestim-

63 Im folgenden s. zu Pfandeinbringung und Pfandbehandlung in Dtn 24,10-13 *G.Braulik*, Deuteronomium II (1992) 181f.

64 Dtn 24,12-13 verstärkt damit noch das sozial-humanitäre Anliegen von Ex 22,25-26. Der Mantel des Schuldners wird zwar in Ijob 24,7 wie in Ex 22,26 als כְּסוּת bezeichnet, doch ist die Formulierung in Ijob 24,7 vermutlich auf die Rechtfertigung Ijobs in 31,19 abgestimmt, wo die Not ebenfalls mit כְּסוּת וְאֵין לְבוּשׁ וְאֵין כְּסוּת geschildert wird.

65 So *N.C.Habel*, *Job* (1985) 359, u.a. mit Verweis auf Dtn 32,15.

66 *G.Braulik*, *Monotheismus* (1988) 296f. Zu weiteren Anspielungen von Ijob auf Dtn 32 s. *D.Wolfers*, *Deep Things* (1995) z.B. 437 (Dtn 32,9 – Ijob 31,2), 465f. (Dtn 32,16. 21.22 – Ijob 5,2), 468ff. (Dtn 32,23-25 – Ijob 5,7).

67 S.o. Anm. 38.

68 *M.Witte*, *Philologische Notizen* (1995) 91.

69 *M.Witte*, *Philologische Notizen* (1995) 91f.

mung unmittelbar das Verbot von 24,6 voraus, die Handmühle oder den oberen Mühlstein als Pfand zu nehmen – כִּי־נַפֵּשׁ הוּא חֶבֶל. Mühlenpfändung und Menschenraub werden gesetzessystematisch durch נַפֵּשׁ, den Aspekt des Lebens, miteinander verklammert.⁷⁰ Ijob 24,9 bleibt bei der Reihenfolge der Verben גִּזַּל und חֶבֶל, in der sie V. 2-3 verwenden. Die harte Pfandpolitik der Kreditgeber führt im folgenden zur Zwangsarbeit unter unmenschlichen Bedingungen.⁷¹

(9) Wenn der Schuldner nach Ablauf der Rückgabefrist nicht in der Lage war, das Darlehen zurückzuerstatten, konnte der Gläubiger ihn zwingen, seine Schuld abzarbeiten. Dazu übergab ihm der Schuldner bei Vertragsabschluß als Symbol ein Kleidungsstück. Dieser von Dtn 24,12-13 vorausgesetzte Rechtsbrauch erklärt, warum die Arbeit nach Ijob 24,10-11 »nackt« und »ohne Gewand« geschieht. Bei der Getreideernte dürfte das Stichwort עֲמַר in V. 10 die »auf dem Feld vergessene Garbe« andeuten, die nach Dtn 24,19 den »Fremden, Waisen und Witwen« gehört.⁷² Aber diejenigen, die sie einbringen, müssen hungern – was Dtn 25,4 sogar für den dreschenden Ochsen verbietet. Dazu kommt das Pressen von Oliven⁷³ und das Kelttern von Trauben. Trotz des Mostes müssen jene, die ihn austreten, dürsten. Die Trias »Korn, Oliven, Wein« erinnert auch in Ijob 24,11 an die Nachlesebestimmungen, hier an die von Dtn 24,20-21 über das Abklopfen des Ölbaums bzw. das Ernten von hängengebliebenen Trauben. Vielleicht liegt bei Hunger und Durst angesichts von Korn und Most die Erlaubnis zum »Mundraub« von Dtn 23,25-26 sachlich näher. Wichtiger ist, daß im Hintergrund der Dreierreihe von צָמָא – רָעַב – עֵרֶם von Ijob 24,10-11 wahrscheinlich Dtn 28,48 steht, wo Israel wegen der Verweigerung des Jahwedienstes unter den von Gott gesandten Feinden Hunger, Durst und Nacktheit (עֵרֶם) erleiden wird. Diese Unheilstrias trifft jetzt rechtlos gemachte Arme. Wie sie ohne Nutzen für sich schufteten, so bleibt auch nach Dtn 28,38-40 die viele Arbeit in Acker, Weinberg und Olivenbäumen für diejenigen, die sie investiert haben, vergeblich.⁷⁴

70 G. Braulik, Das deuteronomische Gesetz (1991) 99.

71 Zur Verpfändung von Personen im Kodex Hammurapi und im Mittelassyrischen Kodex s. G.C. Chirichigno, Debt-Slavery (1993) 61-85.

72 Außer an diesen beiden Stellen spricht das Alte Testament nur mehr in Lev 23,10.11. 12.15 beim Darbringen der Erstlingsgarbe der Ernte und in Rut 2,7.15 bei der Nachlese von Ähren zwischen den Garben von עֲמַר. Der Zusammenhang von Ijob 24,10 mit Dtn 24,19 liegt also nicht so fern, zumal sich schon Ijob 24,6 auf diesen Text beziehen dürfte.

73 S. dazu M. Witte, Philologische Notizen (1995) 93f.

74 Auf diese Vergleichlichkeitsflüche als »Textparallele« verweist D. Wolfers, Deep Things (1995) 113f.

(10) Die vielleicht markanteste Parallele zu den Verben נאק⁷⁵ und שוע⁷⁵, die *Ijob* 24,12a.b im synonymen Parallelismus gebraucht, steht in Ex 2,23-24, einem gewöhnlich der Priesterschrift zugeordneten Text.⁷⁶ Hier gibt es eine innere Beziehung zwischen den Nomina שועה (2,23) und נאקה (2,24; vgl. 6,5): Stöhnen und Schreien dringen aus der Sklavenarbeit Israels in Ägypten zu Jahwe. Die Verben נאק und חלל sind nur noch in Ez 30,24 (נאק נאקות)⁷⁷ miteinander verbunden: Hier wird der Pharao wie ein durch Jahwes Schwert tödlich Verletzter stöhnen. Die Exodus- wie die Ezechielpassage verweisen somit auf Ägypten. Gerade die Assoziation »Ägypten« als Ort der Unterdrückung und Ausbeutung könnte für die Wahl von מתיים und eine subtile Anspielung auf Dtn 26,5 maßgeblich gewesen sein. Der im Alten Testament relativ seltene Ausdruck מתיים findet sich nämlich am häufigsten, jeweils sechsmal, in *Ijob* und im Deuteronomium.⁷⁸ Als Argumente dafür, daß es sich in *Ijob* 24,12 beim Motiv des stöhnenden Erntearbeiters nicht nur um eine Reminiszenz, sondern um eine Anspielung auf Dtn 26,5 handelt⁷⁹, wo das kleine historische Credo vom Aufenthalt des »Vaters« mit einer »kleinen Zahl von Leuten« spricht, lassen sich anführen: Dieses Bekenntnis hängt mit der Ernte, konkret der Darbringung ihrer ersten bzw. besten Früchte, zusammen; ferner schreien (צעק Dtn 26,7) die in Ägypten rechtlos Gemachten und Vergewaltigten zu Jahwe. Vermutlich genügte bei dem auswendig zu rezitierenden Glaubensbekenntnis schon ein einziges Stichwort, um eine solche Gedankenbrücke herzustellen, zumal *Ijob* 24 auch sonst häufig auf das deuteronomische Gesetz zurückgreift. Mit den חלליים »fern der Stadt« (מעיר) dürfte Dtn 21,1-9, die Regelung eines Entsündigungsritus für einen von unbekannter Hand außerhalb der Stadt begangenen Mord, anvisiert sein.⁸⁰ Er paßt gut zur Anonymität derer, die Arme durch Pfändung und Zwangsarbeit umbringen. Die Wendung נפש חלל (ים) ist ein alttestamentliches Hapaxlegomenon; doch werden nur im deuteronomischen Gesetz עיר (Dtn 21,2.3a.b.4.6) und חלל (21,1.2.3.6) so häufig verwendet und intensiv miteinander verbunden.

(11) Im Gegensatz zu dem von *Ijob* 24,2-12 geschilderten sozialen Unrecht lassen sich die Verbrechen in *Ijob* 24,13-17 nicht mehr juristisch ka-

75 Auf sie hat als erster *M.Grenzer*, *Exegetische Untersuchungen* (1994) 132, aufmerksam gemacht.

76 *J.G.Janzen*, *Place* (1987) 529, erwähnt Ex 2,23-25 zwar, aber als Horizont für den ganzen, vor ihm transformierten Text *Ijob* 24,1-12.

77 נאק ist überhaupt nur in *Ijob* 24,12 und Ez 30,24 belegt; חלל wird bei weitem am häufigsten im Ezechielbuch verwendet.

78 *Ijob* 11,3.11; 19,19; 22,15; 24,12; 31,31; Dtn 2,34; 3,6; 4,27; 26,5; 28,62; 33,6.

79 *M.Grenzer*, *Exegetische Untersuchungen* (1994) 134-136, hat sie erstmals erkannt. Ich gebe im folgenden seine Begründungen wieder.

80 Auch diese Beobachtung stammt von *M.Grenzer*, *Exegetische Untersuchungen* (1994) 136f. Er nimmt allerdings ein Stöhnen innerhalb der Stadt und Schreien der tödlich Verwundeten auf freiem Feld an. Zur Übersetzung von מעיר s. Anm. 43.

schieren und scheuen deshalb von vornherein das Licht. Sie gehen den Menschen durch Mord unmittelbar oder durch Diebstahl und Ehebruch mittelbar ans Leben. Sachlich zeigt sich die Steigerung gegenüber der vorausgehenden Beschreibung darin, daß jetzt nicht nur auf deuteronomische Gesetze, also einen »Kommentar« zu den Dekaloggeboten, sondern auf die Dekaloggebote selbst angespielt und dabei auch die Terminologie des 5. bis 7. Dekalogverbots verwendet wird. Das Distichon über den Mord (V. 14a.b) knüpft an V. 12 an. Das namenlose Sterbenlassen wird jetzt zu gezieltem Töten. Gegenüber den zwei synonymen Parallelismen, die dem 5. Gebot gewidmet sind, spielt der einzelne Stichos über den Dieb (V. 14c) vom Umfang der Aussage her eine untergeordnete Rolle. Das Distichon des Ehebruchs (V. 15a.b) steht im Zentrum des 3. Abschnitts und ist durch die Inklusion mit ע״ן besonders hervorgehoben. Wenn V. 15c nicht von Gott⁸¹, sondern vom Ehebrecher spricht, würde das Tristichon den Ehebruch stilistisch als Schwerpunkt der Verbrechen gewichten.⁸² Möglicherweise vergleicht כגגג⁸³ in Ijob 24,14b bloß das heimliche, nämlich nächtliche, Einbrechen des Mörders mit dem Vorgehen eines Diebes, meint aber keine zusätzliche Schädigung durch Diebstahl. Andernfalls entspricht die Reihenfolge פצק (14a) – גגג (14c) – נאן (15a) weder Ex 20,13-15 noch Dtn 5,17-19, sei es in der Fassung des Masoretentextes oder der Septuaginta, sondern Hos 4,2. In beiden Fällen gibt es aber wegen der vorausgehenden zahlreichen Bezüge zum deuteronomischen Kodex kaum einen Zweifel daran, daß hier nicht eine Prophetenstelle, sondern der Dekalog anvisiert ist. Auf eine bestimmte Fassung des Dekalogs ist Ijob 24 aber nicht festzulegen.⁸⁴

Vielleicht steht außerdem noch die Gesetzesanalogie von heimlichem Ehebruch und Mord in Dtn 22,26 im Hintergrund von Ijob 24,14-15. Ihr

81 *D. Wolfers*, *Deep Things* (1994) 230, übersetzt: »and He puts a veil over His face«.

82 Eine ähnliche Aufwertung hat, allerdings durch eine Vorreihung des Ehebruchverbots, auch die Septuaginta des Exodus- und Deuteronomiumdekaloges bzw. der Papyrus Nash angedeutet und damit auf die hellenistische Sexualmoral reagiert (*R.A. Freund*, *Murder* [1989] 78f.).

83 Zu den verschiedenen Deutungen des *kaf* in כגגג als pleonastisch bzw. emphatisch, als Vergleichspartikel oder Überrest einer dann zu emendierenden Wurzel s. *M. Witte*, *Philologische Notizen* (1995) 100.

84 Die verschiedene Abfolge der Dekaloggebote betreffs Mord, Ehebruch und Diebstahl in den hebräischen und griechischen Versionen des Exodus- und Deuteronomiumdekaloges, aber auch ihrer anderen alt- und neutestamentlichen Belege sowie ihrer Erwähnungen bei Philo, Josephus und den Kirchenvätern zeigt nach *R.A. Freund*, *Murder* (1989) 80: »In summation, one finds that the Decalogue's existence, transmission and importance in Biblical tradition is subject to changing influences and ethical trends inherent in Biblical and post-Biblical society. The Decalogue apparently served as an indicator of universal standards both by its ordering sequence and its overall contents ... It appears that the Decalogue, instead of being seen as the last word in ethical behavior was seen as the continuing vehicle for interpretation and apprehension of ethical standards both in Biblical and post-Biblical tradition.«

zufolge soll, wer ein Mädchen auf freiem Feld vergewaltigt, wie ein Mörder behandelt werden. Die Formulierung des Deuteronomiums verbindet wie Ijob 24,14a וְיָדוּם mit וְיָצַר . Außerdem möchte der Täter unentdeckt bleiben (vgl. Dtn 22,22).⁸⁵

2.1.3 Der Umgang mit dem Deuteronomium

Ich reflektiere dabei über (A) die Textauswahl und die Technik der Bezugnahme auf das Deuteronomium, (B) den Inhalt und die Transformation des Rezipierten, (C) die Hermeneutik der Intertextualität.⁸⁶

(A) Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung gibt es neben 24,1-17 im Ijobbuch keinen anderen Text, der in gleichem Umfang auf das Deuteronomium anspielt. Nur die Aufnahme und Abwandlung des Dekalogs (vermutlich in seiner deuteronomischen Fassung) in Kapitel 31 läßt sich damit vergleichen. Der Rückbezug von 24 geschieht innerhalb des Buches an der Stelle, wo Ijob zum ersten Mal die Armenthematik breit entfaltet. Das läßt sich zunächst so verstehen, daß es neben dem Dekalog vor allem die Sozialbestimmungen des deuteronomischen Rechts sind, die für den Autor des Ijobbuches und sein Publikum in der gesellschaftlichen und religiösen Krise seiner Zeit⁸⁷ als »kanonisch« gelten. Diese Sicht des Deuteronomiums als Inbegriff sozial gerechter Gesellschaftsordnung entspricht durchaus seinem, aus einer redaktionellen Spätphase stammenden, Selbstverständnis (4,8).⁸⁸

Allerdings kann die *Textselektion und -wertung*, die sich in den Deuteronomianspielungen von Ijob 24 spiegelt, nur dann einigermaßen richtig beurteilt werden, wenn damit die Anspielungen auf die deuteronomische Sozialordnung bzw. den Dekalog innerhalb der Vorwürfe des Elifas in 22,6-9 und in der Rechtfertigung Ijobs von 31 verglichen werden, also in Texten, mit denen 24,1-17 relativ viele Stichwörter und Motive gemeinsam hat. 22,6-9 bildet einen standardisierten Katalog von Vergehen, die für das Verhalten eines gesetz- und gottlosen Frevlers typisch sind.⁸⁹ Er enthält

85 Den Bezug von Ijob 24,14 zu Dtn 22,26 hat *M.Grenzer*, *Exegetische Untersuchungen* (1994) 160, beobachtet, ohne allerdings die Stelle als weiteren Beleg für die Intertextualität mit dem deuteronomischen Gesetz auszuwerten.

86 Analog zu diesem Dreischritt, aber mit textbedingten Unterschieden, systematisiere ich später auch den Umgang des Sprichwörter- und Rutbuches mit dem Deuteronomium.

87 S. dazu *R.Albertz*, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund* (1981).

88 Zur Hermeneutik des deuteronomischen Gesetzes in 4,5-8, deren Gleichsetzung von Weisheit und Tora später Sir 24,23 auf den kanonischen Pentateuch bezieht, s. *G.Braulik*, *Weisheit* (1996) 56f. Dieses Verständnis des Pentateuchs könnte aber auch schon vor Sirach vorhanden und erst von ihm auch literarisch fixiert worden sein.

89 *N.C.Habel*, *Job* (1985) 338.

zwar einige Anspielungen auf den deuteronomischen Kodex⁹⁰, aber keine auf den Dekalog. 24,1-17 rekurriert zunächst breit auf die deuteronomische Sozialgesetzgebung und hebt anschließend auf drei sozial-ethische Dekaloggebote ab. Nach Manfred Oeming⁹¹ orientiert sich Kapitel 31 weitgehend am (deuteronomischen)⁹² Dekalog, wahrscheinlich sogar an allen Geboten mit Ausnahme des Sabbatgebots, und konkretisiert sie mit zahlreichen, von ihnen nicht ausdrücklich geforderten Verhaltensweisen – einer weitreichenden materiell-karitativen Fürsorge für Vieh, Knecht, Magd und Fremdling bis hin zur Achtung des Feindes. Diese Art, den Dekalog ergänzend auszulegen, entspricht ganz seiner Kommentierung durch die dekalogische Redaktion des Deuteronomiums⁹³, obwohl Ijob 31 dabei nicht die Reihenfolge der Dekaloggebote entlanggeht. Über Bezüge von Ijob 31 zur deuteronomischen Sozialgesetzgebung müßte noch diskutiert werden.⁹⁴ Ziemlich sicher aber ist, daß V. 26-28 bei der Beschreibung der Verehrung von Sonne und Mond als einer Verleugnung Gottes und als ein vom Richter zu strafendes Verbrechen an Dtn 17,2-5⁹⁵ anknüpfen. Damit wird auffallenderweise auf ein theologisches, ja kultisches, nicht aber ein soziales Thema angespielt. Ergebnis der Beobachtungen: Die rhetorisch sich steigernde Rehabilitierung Ijobs argumentiert von Stelle zu Stelle bei dem ins Spiel gebrachten Recht mit Texten, die ihrer Autorität nach immer gewichtiger sind. Das zeigt sich am Umfang der Anspielungen und ihrem Ort innerhalb des Redeaufbaus. Der Bogen reicht vom Humanitätsideal eines Armenethos in Ijob 22 über die deuteronomische Sozialgesetzgebung als Dekalogkommentar in Kapitel 24 bis zum Dekalog als Grundgerüst von Kapitel 31, wobei die zwei Kapitel mit dem Dekalog immer noch andere Verhaltensweisen verbinden.

Der Rückgriff von Ijob 24 auf das Deuteronomium geschieht weithin *ohne ausdrückliche Markierung*: Weder wird der Bezugstext benannt noch wird – von der Sachterminologie abgesehen – dessen typische Redeweise in den Anspielungen übernommen. So ist zum Beispiel Dtn 19,14 gleich zu

90 Die Wendung חבל ל אה (22,6a) findet sich zwar nirgends mehr, paßt motivlich aber eigentlich nur in den Zusammenhang der Bruderethik des Deuteronomiums und ihrer Pfandgesetze. Das hartherzige Pfänden der בנרי ערומים (6b) läßt vielleicht an Dtn 24,12-13 und 17b denken, obwohl Mi 3,3 formulierungsmäßig nähersteht. Ijob 22,9a dürfte sich mit אלמנות שלחת ריקם auf das Verbot von Dtn 15,13, Schuldklaven mit leeren Händen zu entlassen, zurückbeziehen. Denn die Wendung שלח ריקם findet sich nur hier in einem inhaltlich verwandten Kontext, während sie an den übrigen Stellen, Gen 31,42 und 1 Sam 6,3, in keinem erkennbaren Zusammenhang mit Ijob 22,9 steht.

91 M.Oeming, Hiob 31 (1994).

92 M.Oeming, Hiob 31 (1994) 363 Anm. 8.

93 S. dazu G.Braulik, Die deuteronomischen Gesetze (1991). Vorbild dafür dürfte die Dekalogkatechese von Lev 19 gewesen sein – s. G.Braulik, Die dekalogische Redaktion (1995) 22-25.

94 S. dazu z.B. M.B.Dick, Job 31 (1983) 52.

95 Darauf verweisen mehrere Kommentare, zuletzt D.Wolfers, Deep Things (1995) 91.

Beginn entgegen dem gesamten alttestamentlichen Gebrauch der Wendung **וְהָיָה** I hi. mit dem Singular **וְהָיָה** durch den Femininplural **וְהָיָה** in der Aussage nuanciert und verfremdet. Es gibt also einen Sacheinfluß des Deuteronomiums, ohne daß seine eigentliche Sprache verwendet wird. Darüber hinaus sind exakte Zuordnungen zu bestimmten Texten teilweise auch dadurch erschwert, daß die Formulierungen aus dem Deuteronomium bei der Umsetzung in die Poesie Ijobs auf parallele Stichen und verschiedene Themen verteilt werden.⁹⁶ Die Analyse von Ijob 24 bestätigt in vielen Fällen, was in Kapitel 31 analog dazu ein »wortstatistischer Vergleich mit dem Dekalog ergibt, daß weder enge terminologische Berührungen vorliegen noch in der Reihenfolge der behandelten Sünden bzw. Tugenden eine engere Verwandtschaft konstaterbar ist«, obwohl es für beides auch Ausnahmen gibt.⁹⁷ Trotz der Unterschiede in der Form – hier knappe oder auch paränetisch durchsetzte Rechtssätze, dort poetisch breit ausholende Schuldzuweisungen (24) oder Unschuldsbeteuerungen (31) – haben wir es in beiden Fällen mit einer »subtilen intertextuellen Vernetzung«⁹⁸ zu tun.

Nur einige Anspielungen auf Dtn 28 verdeutlichen, daß Ijob 24 mit den Einzelbestimmungen und dem Dekalog implizit auch die *theologische Grundstruktur* der deuteronomischen Tora für seine Vergeltungstheorie vom Tun-Ergehen-Zusammenhang voraussetzt: daß Gehorsam wie Ungehorsam gegenüber dem Gesetz mit dem Segen bzw. Fluch Gottes sanktioniert sind.

(B) Die Texte des Deuteronomiums, auf die Ijob 24 anspielt, stehen innerhalb der Sozialgesetze der Kapitel 19-25, ferner im Block der ethischen Kurzverbote des Dekalogs (Dtn 5,17-21) und im Fluchabschnitt des Sanktionskapitels 28. Ihr Anliegen wird aufgenommen und weitergeführt bzw. umgeformt.

(1) Das *Schulden- und Pfandwesen*, um das es in Ijob 24,2-12 vor allem geht, wird durch die Anspielung auf Dtn 19,14, das Verrücken der Grenze, und auf 21,1-9, die Regelungen angesichts eines außerhalb der Stadt von unbekannter Hand Getöteten, vom Anfang bis zum Ende als mörderische Wirtschaftskriminalität gebrandmarkt. Die beiden Gesetze sind Teil der Einzelbestimmungen, die im deuteronomischen Kodex das 5. Dekaloggebot, das Tötungsverbot, im Sinn von »Leben bewahren« konkretisieren. Die weiteren

96 So wird der Raub der Herde Ijob 24,2 in 3a auf kein Gesetz bezogen und mit **וְהָיָה הַמָּוֹר** beschrieben, in 3b aber als **וְהָיָה הַמָּוֹר** und damit als ein präziser Rechtsfall angesprochen. Dennoch werden beide Bereiche durch die geprägten Wendungen »Esel und Ochs« und »Waise und Witwen« zusammengehalten. Das Pfänden von Witwen ist im anvisierten Verbot Dtn 24,17 mit dem Beugen des Rechts von Waisen verbunden. Der dabei verwendete juristische *terminus technicus* **נִטָּה** (vgl. Dtn 24,17) wird von Ijob 24,4 allerdings schon in den nächsten Zusammenhang geholt und leitet in der Wendung **נִטָּה מִדֶּרֶךְ** von der rechtlichen in die räumliche Sphäre der Wüste und Steppe, den literarischen und sachlichen Rahmen von Ijob 24,5, über.

97 M.Oeming, Hiob 31 (1994) 363.

98 So M.Oeming, Hiob 31 (1994) 363 Anm. 8, für Kapitel 31 und den Dekalog.

Anspielungen beziehen sich auf die Sozialbestimmungen von Dtn 23,25-26; 24,6.7 und 24,10-18.19-22. Diese Gesetze kommentieren das 7. Dekaloggebot, das Diebstahlverbot, nach dem Grundsatz »menschliche Bedürfnisse und Beziehungen über das Eigentumsrecht stellen«, und das 8. Dekaloggebot »Wahrheit vor Gericht« unter dem Gesichtspunkt »den sozial Schwachen ihr Recht und damit ihr materielles Existenzminimum nicht verweigern«. ⁹⁹ Nur wer diesen, vom deuteronomischen Kodex angezielten *sensus legis* mitbedenkt, versteht die doppelt bittere Ironie des Geschehens.

Das Pfandrecht ist also der wichtigste Bereich der deuteronomischen Rechtskultur, den schon Ijob 22,6 an erster Stelle anspricht und den 24,2-11 im Anschluß daran entfaltet. Obwohl das Pfänden ein rechtmäßiger Vorgang ist, läuft er praktisch auf »Raub« (גזל 24,2.9), ja »Mord« (חלל V. 12) hinaus. Ijob 24 attackiert durch die Anspielungen auf den deuteronomischen Kodex die unmenschlichen Auswirkungen des Pfand»rechts« und erinnert an die eigentliche Intention, die sich bereits in der Begründung seines ersten Gesetzes im Deuteronomium spiegelt – כִּי־נַפֵּשׁ הוּא חֵבֶל – »denn dann nimmt man das Leben selbst als Pfand« (Dtn 24,6b) – und die auch das folgende Verbot bei der Entführung eines Menschen durch גַּנֵּב נַפֶּשׁ (24,7) ausdrückt. Es geht also um soziale Hilfe, bei der die Person und ihre Freiheit unangetastet bleiben müssen und die gerade dem Armen nicht das Recht auf das Lebensnotwendige wie Nahrung und Kleidung (24,6a.17b) bzw. auf dessen Gebrauch (vgl. 24,12-13) vorenthält. Die Anspielungen setzen ein am deuteronomischen Gesetz geschultes Rechtsempfinden voraus, das sich nicht darauf beschränkt, Regelungen formaljuristisch anzuwenden, sondern Leerstellen einer Rechtskasuistik durch ein der Gesamtsystematik entsprechendes Armenethos eigenverantwortlich zu ergänzen. Gerade die Rechtssystematik der deuteronomischen Sozialgesetze aber zielt auf eine »Gesellschaft ohne marginale Gruppen«. ¹⁰⁰

Sind die wirtschaftlich und gesellschaftlich Schwächsten einmal durch das Pfandrecht praktisch enteignet, führt das, wie Ijob 24,4 im Anschluß an 22,6.8.(9) und in Anspielung auf Dtn 24,17a zeigt, konsequent dazu, daß ihnen ihr Rechts- und Gerichtsanspruch verweigert wird: ¹⁰¹ Die Armen werden »vom Weg« (Ijob 24,4a מִדֶּרֶךְ) ins soziale Abseits (24,4b; vgl. 5) abgedrängt. In ähnlicher Weise steigert 24,10b-11, was Ijob 22,7 als Un-

99 S. dazu G.Braulik, Die deuteronomischen Gesetze (1991) 64f. (zu Dtn 19,14), 70-72 (zu Dtn 21,1-9), 94-101 (zu Dtn 23,25-26 und 24,6.7) und 102-107 (zu Dtn 24,10-18.19-22). Diese Texte gehören zur wahrscheinlich jüngsten Redaktion des deuteronomischen Gesetzes aus frühnachexilischer Zeit und dürften auch sprachlich weitgehend erst von dieser »dekalogischen Redaktion« geformt worden sein (115-117). Wenn Ijob 24 auf sie anspielt, widerlegen diese Bezüge eine Komposition des Ijobbuches zwischen 701 und dem babylonischen Exil, – die D.Wolfers, Deep Things (1995) 54, behauptet.

100 N.Lohfink, Das deuteronomische Gesetz (1995).

101 Vgl. zu dieser Abfolge schon Ex 22,20-21 und 25-26.

menschlichkeit angeprangert hat – Durst und Hunger nicht zu stillen –, durch den Kontext zu einem Rechtsbruch. Dabei werden aus dem deuteronomischen Gesetz Analogieschlüsse für Pfändungsfolgen gezogen. Erntearbeiter hungern und dürsten zu lassen, ist angesichts des von Dtn 23,25-26 jedem erlaubten »Mundraubes« nicht nur inhuman, sondern auch gesetzwidrig (vgl. 24,5) und widerspricht sinngemäß auch dem Nachleserecht von Dtn 24,19-21.

Somit ergibt sich: Obwohl sich Ijob 24,2-12, um sein sozial-ethisches Anliegen zu verdeutlichen, durch Anspielungen vorwiegend auf das deuteronomische Recht bezieht, überschreitet die Anklage den juristischen Rahmen und radikalisiert die Rechtsabsicht. Ijob 24 rezipiert damit genau die Tendenz, mit der auch Dtn 19-25 das 5. bis 10. Dekaloggebot auslegen. Sie entspricht mit ihrer Anklage eines Fehlverhaltens vor dem Gericht des selbst gewalttätigen Gottes negativ dem im Sozialbereich positiv Überschießenden, mit dem Ijob 31 den Dekalog verlängert, ja auffüllt, und womit beide Kapitel im literarischen Kontext die Vorwürfe des Elifas zurückweisen. Denn in Ijob 24 geht es wie in 31

»... um *gesinnungsethische Vertiefung und Verinnerlichung*, um einen Zug ins *Grundsätzliche* weg von der Kasuistik, um eine *Ausweitung und Radikalisierung der Gebote*, um ein *Hervorheben des Gerichtshorizontes* im Wissen um die Verantwortung des Einzelnen vor dem allwissenden Gott ...«. ¹⁰²

(2) Am rhetorischen Höhepunkt seiner Rechtsargumentation spielt 24,13-17 mit der entsprechenden Terminologie auf das 5., 6. und 7. Dekaloggebot (Dtn 5,17.18.19) an. Auch wenn Armen ihr Boden- und Viehbesitz gestohlen und sie durch ein pervertiertes Pfandrecht bis auf den nackten Leib ausgeplündert werden (Ijob 24,9-11) und am Ende sogar sterben müssen (V. 12) – Mörder, Diebe und Ehebrecher sind die eigentlichen »Rebellen gegen das Licht« (V. 13). Doch sind es nicht nur die rhetorische Logik und die Schwere der Verbrechen, die eine Sonderstellung des Dekalogs ausmachen, so daß seine Normen die Einzelgesetze an moralischer Autorität übertreffen. Entscheidender ist, daß die Mißachtung der Dekaloggebote durch die Bemerkung überschrieben ist: לֹא־הִכִּירוּ דְרָכָיו (V. 13). Sie werden somit als »seine Wege« auf Gott selbst zurückgeführt. Diese Prerogative besitzen die Dekaloggebote auch im Deuteronomium, obwohl sie dort nie als דְרָכָיו bezeichnet werden. ¹⁰³ Doch gelten nur sie als Jahwegesetz, während die Einzelgesetze dessen mosaisch vermittelte Durchführungsbestimmungen bilden. ¹⁰⁴

(3) Die Anspielungen auf Dtn 28,31.38-40.48 drehen die Funktion der *Fluchsanktionen* um. Die Frevler werden durch sie weder vom Rechtsbruch

¹⁰² M.Oeming, Hiob 31 (1994) 366.

¹⁰³ G.Braulik, Ausdrücke (1988) 22f.

¹⁰⁴ G.Braulik, Die deuteronomischen Gesetze (1991) 11-13.

abgeschreckt noch von ihnen getroffen; die Flüche erreichen vielmehr ihre wehrlosen Opfer. Die Transpositionen von Dtn 28 in Ijob 24 machen allerdings nur explizit, was auch ohne sie mit jeder Anspielung auf ein Gesetz des Deuteronomiums schon implizit gegeben ist: daß Gott sich verpflichtet hat, über seine Befolgung zu wachen.

(C) Intertextualität lädt zum Vergleich von Prätext und Text ein, möchte seine Gültigkeit bekräftigen oder einen Gegensatz zu ihm erzeugen. Die Anspielungen auf Einzelbestimmungen des Deuteronomiums als eines Bundesdokumentes bzw. Gesetzes, auf den Dekalog als das von Gott selbst gegebene Gesetz und auf das Segen-Fluch-Kapitel Dtn 28 evozieren eine Denkstruktur: ein Bundesverhältnis, eine Rechtsordnung und einen Tun-Ergehen-Zusammenhang, für die Gott selbst sich verantwortlich erklärt hat. Mit dieser Verantwortung argumentiert Ijob zwar, aber nur, um sie zugleich zutiefst in Frage zu stellen. David Wolfers, der »many close resemblances, amounting again and again to direct quotations, between the Book of Job and Chap. 28 of Deuteronomy« feststellt, meint:

»It is scarcely going too far to describe the Book of Job as an elaborate *midrash* on Deut 28, on the whole idea of a covenant enforced by threats and promises from on high«. ¹⁰⁵

Doch zwingt diese Intertextualität nicht zu einer *Hermeneutik* des ganzen Ijobbuches als

»heretical interpretation of the downfall of the Israelite polity as the unilateral rupture by the Lord of the Covenants between God and His people, rather than as their fulfillment ... It seems to harbour as an ultimate purpose the liberation of the human sense of justice and right behaviour from all dependence on supernatural reward and sanction«. ¹⁰⁶

Dem widerspricht schon Ijob 31 mit seiner »massive[n] Entfaltung des Gerichtsgedankens« sowie dem »Bewußtsein der großen Verantwortung des Individuums unmittelbar vor Gott«. ¹⁰⁷

Sicher aber »benutzt« Ijob 24 das Faktum eines Textes von hoher Autorität zu einer Beweisführung, die die Voraussetzung dieses Textes – den Rechtswillen Gottes, über den er mit Sanktionen wacht – gerade in Frage bzw. Abrede stellt. Hier wird ein »kanonischer« Text auf eine gerade *nicht kanongemäße Weise*, ja als fast frivoles Mittel verwendet und ironisiert: Das deuteronomische Gesetz und mit ihm der Dekalog sind nicht eine Autorität, der sich das Denken unterordnet und auf die man sich fraglos beruft. ¹⁰⁸

¹⁰⁵ D. Wolfers, *Deep Things* (1995) 53. Er behandelt das Thema ausführlich in einem eigenen Kapitel über »Job and the Deuteronomic Covenant« (111-118).

¹⁰⁶ Gegen D. Wolfers, *Deep Things* (1995) 17. Er faßt damit seine Exegese zusammen, die in Ijob »primarily an allegorical figure representing the people of Judah and their King Hezekiah in the time of the Assyrian conquests« (14f.) sieht.

¹⁰⁷ M. Oeming, *Hiob 31* (1994) 365.

¹⁰⁸ Ähnliches gilt auch für den Gebrauch des Dekalogs als Prätext von Ijob 31, wenn das Kapitel so zu interpretieren ist, wie L.G. Perdue, *Wisdom* (1991) 195, seinen »metaphorischen Prozeß« versteht: »Since God has abused divine privilege in the misrule of

Sie decken zwar die Übertretungen auf, schaffen aber weder eine gerechte Gesellschaft noch garantieren sie eine Vergeltung Gottes. Trotzdem widerspricht selbst der blasphemische Gebrauch der deuteronomischen Tora im Buchzusammenhang einer Rezeption der (Grund-)Gebote »von der allgemein menschlichen, international-ethischen Seite her«.¹⁰⁹

Es gibt erst relativ wenige Untersuchungen zur Intertextualität des Ijobbuches.¹¹⁰ Ihnen zufolge setzt Ijob bereits Texte aus Genesis bis Numeri voraus und spielt auch außerhalb von Kapitel 24 noch auf das Deuteronomium an.¹¹¹ Innerhalb von Ijob 24 erwies sich die Unterscheidung zwischen der Exodus- und der Deuteronomiumfassung des Dekalogs als weder möglich noch wichtig; 24,14-16 spielt wahrscheinlich einfach auf den Dekalog an. Das wäre ein weiteres Argument dafür, daß das Deuteronomium schon als ein Teil des Pentateuchs »kanonisch« gewesen sein könnte.¹¹² Es wür-

heaven and earth, it is time for humanity, incorporated within the metaphor of the primal king, to assault the divine throne, remove the divine ruler, and take charge of the cosmos. In the emerging vision of Job, the world is to be ruled by human kings, guided by wisdom and expressing their own humaneness in their policies and actions. The assault of divine rule has now reached its climax«.

¹⁰⁹ Gegen die Tendenz von *M.Oeming*, *Hiob* 31 (1994) 366, Ijob aufgrund von Kapitel 31 »allgemein-menschlich paradigmatisch« zu interpretieren. Er berücksichtigt dabei aber zum Beispiel nicht, daß die abgewehrte Sünde der »Anbetung von Sonne und Mond« (31,26-27) sich – abgesehen vom Dekalog – auch auf Dtn 17,2-5 bezieht, wovon *D.Wolfers*, *Deep Things* (1995) 91, schreibt: »Such a law is unthinkable in the ancient world in any but a Jewish context«. Zu Andeutungen von Priestertum, Tempel und Speisegesetzen im Ijobbuch s. 91f. Doch wird man auch Wolfers von der Autorität des Deuteronomiums (bzw. des Pentateuchs – s.u.) für das Ijobbuch her nicht zustimmen können, wenn er den Zweck des Ijobbuches folgendermaßen bestimmt: »... to point the way to a different form of relationship between man and god, one no longer dependent on reward and punishment, reciprocal rights and duties, but relying on an internalised god, a devotion to righteousness of necessity in the teeth of the ›living God who denied me (Job) justice, the Almighty Who embittered my soul«. In doing so, he also freed the Lord to move from His exclusive partnership with His chosen people toward that universality which has left Him in the Western world as the One Sole God, with no rival in the heavens or on the earth« (17).

¹¹⁰ Z.B. *M.Fishbane*, *Creation Pattern* (1971); *T.N.D.Mettinger*, *Intertextuality* (1993); *M.Oeming*, *Hiob* 31 (1994); am ausführlichsten jetzt *D.Wolfers*, *Deep Things* (1995). Wortstatistik und Motivgeschichte haben zwar wertvolle Vorarbeiten geleistet, aber die Intertextualität methodisch zu sehr fragmentarisiert, so daß der Text noch nicht als ein konturierter Dialogbeitrag innerhalb vielfältig vernetzter Textreihen gelesen werden konnte.

¹¹¹ Was das Deuteronomium angeht, so betrachtet *D.Wolfers*, *Deep Things* (1995) 14, es als »the disguised but unmistakable model for the description of the prosperity and downfall of Job in the Prologue«. Als uneingeleitete Zitate führt er Dtn 28,35 in Ijob 2,7; Dtn 28,31.32 in Ijob 1,14-19; Dtn 15,6 in Ijob 17,6 an (32).

¹¹² Dafür könnte auch Ex 2,23-25 wichtig, allerdings nicht letztlich entscheidend werden, sofern Ijob 24,12 tatsächlich auf diese priesterschriftliche Passage anspielt.

de sich dann bei seiner Autorität um eine *partizipierte Pentateuchkanonizität* handeln.

2.2 Sprichwörter 1-9, die deuteronomische Lernparänese Dtn 11,18-21 (6,6-9) und der Dekalog

Die literarischen Zusammenhänge zwischen der ersten Sammlung des Sprichwörterbuches und dem Deuteronomium sind in der *Forschungsgeschichte* der vergangenen 60 Jahre immer deutlicher erkannt und präziser beschrieben worden. In diesem Zusammenhang wurden auch die Phänomene von »Anthologie«, »Midrasch« und – weiter gefaßt – »innerbiblischer Interpretation«¹¹³ bzw. »innerbiblischer Schriftauslegung« diskutiert und zuletzt auch bereits unter dem allgemein literaturwissenschaftlichen Begriff Intertextualität behandelt.¹¹⁴

Der erste große Impuls kam von André Robert.¹¹⁵ Er vertrat die These, Spr 1-9 stammten aus der Werkstatt eines Schriftgelehrten in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts¹¹⁶, der bei der Abfassung vor allem das Deuteronomium, Jeremia und Jesaja »anthologisch« benützt habe.¹¹⁷ Das Deuteronomium habe allerdings einen eher »atmosphärischen« Einfluß ausgeübt, und zwar durch seinen pädagogischen Charakter und die verinnerlichte Ethik.¹¹⁸ Die Methode des »procédé anthologique«¹¹⁹ von Spr 1-9 beschreibt Robert folgendermaßen:

»Il [der Autor von Spr 1-9] ne transcrit pas ses sources, il ne les juxtapose pas, comme tant de fois les auteurs historiques; il ne les cite pas, à proprement parler, mais il procède par allusions. Encore n'est-ce pas pour les gloser, ni essayer de les prolonger dans leur ligne, mais pour les transposer sur un plan nouveau. En somme, pour parler le langage de l'Herméneutique, l'auteur de *Prov. I-IX* prend systématiquement ses sources au sens accommodative, quelquefois peut-être extensif, mais pour l'ordinaire simplement allusif.«¹²⁰

113 So in den Werken von Michael Fishbane. Zur Kritik s. *L.Eslinger*, *Inner-biblical Exegesis* (1992) 48-57. Sie plädiert für »inner-biblical allusion« »as allusions and as biblical intertextuality« (56) und gibt einer synchronen Interpretation den Vorrang gegenüber der die Forschung heute dominierenden diachronen Fragestellung. Gegen falsche Alternativen von Synchronie und Diachronie s. aber z.B. *J.Barr*, *Relationship* (1995), und die anderen Artikel im Sammelband von *J.C.de Moor*, *A Debate* (1995).

114 Einen informativen Forschungsüberblick gibt *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 72-79.

115 *A.Robert*, *Les attaches* (1934) und (1935).

116 *A.Robert*, *Les attaches* (1935) 503.508f.511.

117 *A.Robert*, *Les attaches* (1935) 345.

118 *A.Robert*, *Les attaches* (1935) 350.

119 *A.Robert*, *Littéraires (Genres)* (1957) 411.

120 *A.Robert*, *Les attaches* (1935) 347.

Die »attaches littéraires«¹²¹ dieses »style anthologique«¹²² hat einige Jahrzehnte später George Wesley Buchanan¹²³ im Blick auf Dtn 11,18-22 (sic) bzw. die Parallele 6,4(sic)-9 erneut studiert und 2,20-7,3, wo die Wortanklänge konzentriert seien, als »un exposé midrashique« der Deuteronomiumtexte dargestellt. Diese Bezeichnung ist für unsere Fragestellung wichtig. Denn nach Isaak Ludwig Seeligmann ist für den ältesten »Midrasch« und seinen Denkstil unter anderem das »Aufkommen eines Kanonbewußtseins« konstitutiv¹²⁴; der Midrasch selbst erweise sich als ein spannungsreiches Phänomen:

»... einerseits will er einen abgeschlossenen Text erklären, der eben in dieser Gestalt die höchste Autorität besitzt, andererseits ist er bestrebt, denselben ... offenzuhalten, vor Versteinerung zu behüten und mit immer neuem Leben zu erfüllen.«¹²⁵

Michael Fishbane setzt diese »inner-biblical interpretation« von Seeligmann (aber auch jene von R.Bloch) in seinem Artikel über »Tora and Tradition« voraus¹²⁶ und beschreibt das »phenomenon of pre-canonical ›canonical‹ texts« anhand der »midrashic exposition of the Decalogue«.¹²⁷ Spr 6,20-35 dient dabei als Beispiel einer kreativen Umformulierung nicht nur von Dtn 6,4-9, sondern auch des deuteronomischen Dekalogs. Die Neuinterpretation des Dekalogs, die Fishbane allerdings nicht weiter erläutert, betrifft die Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbots (5,9-10), das Gebot der

121 Zur methodischen Kritik s. z.B. *M.Fishbane*, *Biblical Interpretation* (1988) 286-288, speziell 288: »Thus, in consideration of Robert's own proposition that Prov. 1-9 reflects reutilizations of material in the Book of Deuteronomy, it may be contended that ›wisdom‹ terms are simultaneously used, altogether independently, by the sage-aphorists who produced the Book of Proverbs, the sage-scribes who, at one point, helped produce the Book of Deuteronomy, and sundry prophets, like Isaiah of Jerusalem. This theoretical possibility does not, of course, invalidate any specific instance of aggadic exegesis in principle, though it does serve as a strict methodological hedge against uncritical assumptions of literary *exegetical* interdependence«. Für Spr 6,20-35 stimmt Fishbane aber einer Abhängigkeit von Dtn 5,6-6,9 zu (*M.Fishbane*, *Biblical Interpretation* [1988] 288 Anm. 20; *ders.*, *Tora* [1977] 284).

122 *A.Robert*, *Littéraires (Genres)* (1957) 412.

123 *G.W.Buchanan*, *Midrashim* (1965) 238.

124 *I.L.Seeligmann*, *Midraschexegese* (1953) 152.

125 *I.L.Seeligmann*, *Midraschexegese* (1957) 181. *R.Bloch*, *Midrash* (1957), versteht Midrasch in einem sehr weiten Sinn als eine Auslegungsweise in Analogie zu der rabbinischen Midraschim und vermutet die historischen Ursprünge der Midraschexegese in persischer Zeit, in der die Tora zum Kanon geworden sei (1268). Erst der abgeschlossene Text bewirke eine aktualisierende und zeitgenössische Fragestellungen reflektierende Interpretation. Der von Robert beschriebene anthologische Stil in Spr 1-9 sei ein Beispiel dieser frühen Form des Midrasch (1273).

126 *M.Fishbane*, *Tora* (1977) 275 Anm. 2.

127 *M.Fishbane*, *Tora* (1977) 275 und 276.

Elternerhebung (5,16) sowie das Ehebruchs-, Diebstahls- und Begehrensverbot (5,18.19 und 21a).¹²⁸

Im Anschluß vor allem an diese Untersuchungen hat jetzt Christl Maier im Rahmen ihrer exegetisch-sozialgeschichtlichen Studie über »Die ›fremde Frau‹ in Proverbien 1-9« ein Kapitel über »Prov 6,20-35 als Auslegung von Dekalog und Schma Jisrael« vorgelegt.¹²⁹ In ihm analysiert sie die literarischen Bezugnahmen, seien sie nun punktuell auf Leitwörter und geprägte Wendungen oder auf einen ganzen Textzusammenhang gerichtet, samt ihrem Kontext und einigen kanongeschichtlichen Implikationen.¹³⁰ Allerdings kehrt die zitierte Kapitelüberschrift die Reihenfolge der Anspielungen in Spr 6,20-35 um und gibt die Anordnung ihrer Vorlagen im Deuteronomium wieder. Ferner räumt sie mit der Bezeichnung »Schma Israel« von vornherein Dtn 6,4-9 den Vorrang vor der davon literarisch abhängigen »Parallele« 11,18-21 ein und definiert als Prätext Dtn 6,4-9, nicht die Lernparänese 6,6-9. Im Gegensatz zum Dekalog, der schon für das Deuteronomium eine festumrissene Textgröße darstellte, müßte aber Analoges für das »Schma Israel« zur Entstehungszeit von Spr 1-9 (oder 6,20-35) erst nachgewiesen werden, so daß also, wer auf einen Teil des »Schma Israel«, etwa Dtn 6,6-9, anspielte, immer auch Grundbekenntnis und Grundnorm des Jahweglaubens in 6,4-5 mitgemeint hätte.

Wenn zwischen dem Deuteronomium und Spr 1-9 literarische Bezugnahmen bestehen – in welche Richtung geht dann die Abhängigkeit? Eine vor-exilische *Abfassungszeit* der ersten Sprichwörtersammlung ist nach dem neueren Forschungskonsens auszuschließen; die Abfassung bzw. Redigierung erfolgte erst in persischer Zeit.¹³¹ Die Kapitel haben dann nicht, was vor allem Moshe Weinfeld ausführlich zu belegen versuchte, im Deuteronomium »a strong didactic temper« und »the concept of reward« (mit)verursacht.¹³² Vielmehr sind, wie Ijob 24 für den späteren Umgang mit dem »humanism«, so Spr 1-9 für den späteren Umgang mit dem »didacticism« des »kanonischen« Deuteronomiums heranzuziehen.

128 *M.Fishbane*, Tora (1977) 284.

129 *C.Maier*, Die »fremde Frau« (1995) 153-177.

130 Zu diesem methodischen Programm s. *C.Maier*, Die »fremde Frau« (1995) 78f.

131 S. z.B. *H.C.Washington*, The Strange Woman (1994) 219 (Spr 1-9 wurden in frühnach-exilischer Periode als Einleitung ins Sprichwörterbuch gestaltet) und Anm. 7 (Auseinandersetzung mit den jüngsten Studien); *C.Maier*, Die »fremde Frau« (1995) 19-23 (Entstehung in fortgeschrittener persischer Zeit) und 266f. (in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr.); *G.Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 329-336 (336: um etwa 400 v. Chr.). Vgl. auch *F.-J.Steiert*, Die Weisheit Israels (1990) 243.

132 *M.Weinfeld*, Deuteronomy (1990) 298-306.307-319 passim. Zur Kritik der Hauptthese Weinfelds s. *G.Braulik*, »Weisheit« (1996).

2.2.1 Übersicht über die wörtlichen Übereinstimmungen
und gemeinsamen Motive

Deuteronomium 11,18-21 (6,6-9)

Spruchwörter 6,20-23.24-34*

- 18a ושמתם את־דברי אלה
על־לבבכם ועל־נפשכם
b וקשרתם אתם לאות על־ידיכם
c והיו למוטפת בין עיניכם
19a ולמדתם אתם את־בניכם
b לדבר בם
c בשכתך כביתך
d ובלכתך כדרך
e ובשכבך
f ובקומך
- 20 וכתבתם על־מזוזות
ביתך ובשעריך
21a למען ירבו ימיכם
וימי בניכם על האדמה
b אשר נשבע יהוה לאבותיכם
c לתת להם
a כימי השמים על־הארץ

- 20a נצר בני מצות אביך
b ואל־תמש תורת אמך
21a קשרם על־לבך תמיד
b ענדם על־גרגרתך
- 22a בהתהלכך תנחה אתך
b בשכבך תשמר עליך
c והקיצות
d היא תשיחך
23a כי נר מצוה
b ותורה אור
c ודרך חיים תוכחות מוסר
- 24a לשמרך מאשת רע
b מחלקת לשון נכריה

Dtn 5,21 ולא תחמד אשת רעך

Begehren der Frau des Nächsten 25-29

- 25a אל־תחמד יפיה בלבבך
29a כן הבא אל־אשת רעהו

Dtn 5,19 ולא תגנב

Vergleich mit dem Dieb 30-31

- 30a לא־יבוזו
b לגנב כי יגנוב

Dtn 5,18 ולא תנאף

Ehebruch 32-35

- 32a נאף אשה חסר־לב

Spruchwörter 7,1-5

Spruchwörter 3,1-4

- 1a בני שמר אמרי
b ומצותי תצפן אתך
2a שמר מצותי
b וחיה
c ותורת־י אלו עיניך
3a קשרם על־אזבעתיך
b כתבם על־לוח לבך
4a אמר לחכמה

- 1a בני תורת־י אלו תשמר
b ומצותי יצר לבך
2 כי ארך ימים ושנות חיים
ושלום יוסיפו לך
3a חסד ואמת אל־יעזבך
b קשרם על־גרגרותיך
c כתבם על־לוח לבך
4 ומצאתיך ושכל־שׁוב

אחתי את	b	בעיני אלהים ואדם
ומדע	c	
לבינה תקרא	d	
לשמרך מאשה זרה	5	
מנכריה		
אמריה החליקה		

2.2.2 Kommentierung

(A) Spr 3,1-4; 6,20-24 und 7,1-5 leiten drei Lehrreden (3,1-12; 6,20-35; 7,1-27) ein.¹³³ Sie empfehlen, auf die תורה und מצוה des Sprechers / der Sprecherin (3,1; 7,1-2) bzw. מצוה und תורה von Vater und Mutter (6,20) zu achten und sie zu »innern« (3,3; 6,21; 7,3), um »Leben« (חיה 3,2; 6,23; 7,2) zu gewinnen. Der intentionale Anschluß der Einleitungen an Dtn 6,6-9 bzw. 11,18-21 ergibt sich vor allem aus dem gemeinsamen Wort- bzw. Formel- und Motivmaterial: קשר und כתב werden im Alten Testament nur in Dtn 6,8; 11,18 und Spr 3,3; 7,3 kombiniert.¹³⁴ קשר, bezogen auf דברים bzw. תורה / מצוה als Objekt, verbunden mit der Verb- bzw. Motivfolge הלך q./hitp. + שכב + קיץ / קום hi. ist nur in Dtn 6,7; 11,18 und Spr 6,22 belegt. Der Zusammenhang wird über die Formulierungen hinaus noch durch die Gattung der Sprichwörtertexte als Einleitungen einer Lehrrede verstärkt. Sie entsprechen damit weitgehend Dtn 6,6-9 und 11,18-21, der programmatischen Aufforderung zum Lernen (und Lehren) zu Beginn und am Ende des

¹³³ A.Meinhold, Die Sprüche (1991) 46. Die Gattung »Lehrrede« findet sich vor allem in Spr 1-9 und besteht aus einer »kurzen Einleitung (mit Anrede, Höraufforderung, Mahnung / Warnung und Begründung)«, einem langen Hauptteil (mit der eigentlichen Lehre) und einem kurzen Schluß (mit Hinweisen auf die Folgen des Verhaltens) (20). R.N.Whybray, Composition (1994) 13, grenzt die Einleitungen teilweise unterschiedlich ab (3,1-4; 6,20-22 und 7,1-3) und faßt ihre Gemeinsamkeiten zusammen. 6,23 sei zwar auch als Teil der Einleitung gedacht, aber erst später hinzugefügt worden (24). 7,4 enthält den einzigen Hinweis auf die Weisheit in diesem Kapitel und sei ebenfalls erst sekundär zwischen die Einleitung und das Korpus der Instruktion gesetzt worden (25). Auch wenn diese literarhistorischen Beobachtungen zutreffen sollten, berühren sie unsere Problemstellung, die vom Endtext her fragt, nicht.

¹³⁴ Im Deuteronomium kommt קשר sonst überhaupt nicht mehr vor; כתב mit Israel(iten) als Subjekt wird nur beim Ausstellen der Scheideurkunde in 24,13 und bei der einmaligen Niederschrift der Tora auf den am Garizim zu errichtenden Steinmalen in 27,3 verwendet. Die Sprichwörter gebrauchen קשר in 3,3; 6,21; 7,3 und 22,15; drei der vier Belege stehen also in der ersten Sammlung. כתב findet sich in 3,3; 7,3 und 22,20. Man würde כתב zwar wegen der Anspielung auf Dtn 11,20 auch in Spr 6,21b erwarten. Es kann hier aber offenbar deshalb nicht gebraucht werden, weil der Präpositionalausdruck על-לכ, auf den כתב in 3,3 und 7,3 bezogen ist und der wegen der Anspielung auf Dtn 11,18 verwendet werden sollte, in 21a bereits mit קשר verbunden ist. Sonst stehen קשר und כתב nur noch in Jer 51,60 und 63 bei der Buchrolle mit den Unheilsworten Jeremias über Babel, haben allerdings an beiden Stellen keinen sachlichen Zusammenhang.

paränetischen Teils der zweiten Moserede.¹³⁵ Die Sprichwörtertexte sind jedenfalls »ohne die aus Dtn 6,6-9; 11,18-21 bekannte Rede von den als Denkzeichen auf Stirn, Hand und Tür geschriebenen Worten unverständlich«. ¹³⁶ Ihre Übereinstimmungen mit dem Deuteronomium bilden daher echte Anspielungen und bestehen nicht aus den Texten unabhängig voneinander vorgegebenen »Topoi, die in der Literatur immer wiederkehren«. ¹³⁷

(B) Weil *Spr 6,20-24* als einziger der genannten Sprichwörtertexte auf die ständige Vergegenwärtigung der Tora anspielt (vgl. Dtn 11,19 mit *Spr 6,22*)¹³⁸, steht diese Perikope als Intertext der Paränese Dtn 6,6-9 bzw. 11,18-21 am nächsten. Streng genommen läßt sich nur *Spr 6,20-23* mit Dtn 11,18-21 vergleichen, weil die »didaktische« Terminologie auf *Spr 6,20-23* beschränkt ist.¹³⁹ Ich untersuche zwar im folgenden nur das Verhältnis von *Spr 6* zum Deuteronomium genauer, möchte damit aber die intertextuellen Bezüge von *Spr 3* und *7* zu ihm keineswegs in Abrede stellen.¹⁴⁰

Als *Prätex*t für *Spr 6,20-24* liegt *Dtn 11,18-21* näher als Dtn 6,6-9. Das ergibt sich vor allem aus der syntaktischen Struktur. *Spr 6,20-24* ist aus Aufforderungen (20-21), Zusagen (22)¹⁴¹, Begründung (23) und der final angeschlossenen Zielaussage (24) aufgebaut. Anders als Dtn 6,6-9 verbindet nur Dtn 11,18-21 mit den Mahnungen seines paränetischen Schemas auch eine Verheißung (21); sie ist als Finalsatz formuliert. Dazu kommt, daß *Spr 6,20-21* zuerst dazu auffordert, die Gebote des Vaters zu bewahren, und dann, sie auf das Herz zu »binden«. In ähnlicher Weise verlangt Dtn 11,18a,

¹³⁵ Zu Dtn 6,6-9 und 11,18-21 s. *G.Braulik*, Die Gedächtniskultur Israels (1993) 11-16.19f.

¹³⁶ *C.Maier*, Die »fremde Frau« (1995) 154.

¹³⁷ Gegen *B.Lang*, Lehrrede (1972) 57f.

¹³⁸ Vgl. auch *Spr 3,23-24* und *G.W.Buchanan*, Midrashim (1965) 230. *R.N.Whybray*, Composition (1994) 33, sieht in 3,22-24 innerhalb der Einleitungen in die Lehreden die einzige Referenz auf die verschiedenen Gelegenheiten während des Tages, wo die Worte des Lehrers – hier als Reminiszenz an Dtn 6,6-9 und 11,18-21 – den Schüler beschützen.

¹³⁹ Gegen *C.Maier*, Die »fremde Frau« (1995) 142. שָׁמַר in *Spr 6,22b.24a* gehört nicht zu diesem Wortfeld, weil das Verb hier nicht das »Einhalten« von Geboten, sondern das »Behüten, Bewachen« des Menschen bezeichnet, sein Subjekt deshalb auch nicht ein Mensch, sondern die elterliche Weisung bzw. die Weisheit und in ihr vermutlich Jahwe selbst ist (s. dazu unten Seite 98-100).

¹⁴⁰ Ähnliches gilt auch für andere Texte der ersten Sprichwörtersammlung, die auf das Deuteronomium anspielen, zum Beispiel für *Spr 3,11-12* mit dem Motiv der Züchtigung durch den liebenden Vater, das anthologisch Dtn 8,5 aufgreift (*C.Maier*, Die »fremde Frau« [1995] 165), oder für 8,32-36, eine in sprachlicher und sachlicher Hinsicht mit Dtn 30,15-20 verwandte Perikope (s. dazu unten Anm. 165).

¹⁴¹ *C.Maier*, Die »fremde Frau« (1995) 139, versteht – wie die Verdeutschung von Martin Buber – die Verben der 3. Person fem. Sing. injunktivisch und übersetzt V. 22: »Wenn du umhergehst, geleite sie dich, / wenn du dich niederlegst, wache sie über dich, / und bist du erwacht, sei sie es, die zu dir spricht«. Meines Erachtens sind die Formen aber, wie in den meisten modernen Übersetzungen, indikativisch wiederzugeben.

die Worte auswendigzulernen, und 18b, sie auf den Arm zu »binden«, während der Paralleltext in Dtn 6,7 die Paränese über das allgegenwärtige lehrende Rezitieren dazwischenschiebt. Dtn 11,19c-f.20 zitiert Dtn 6,7*.9, wie der Wechsel von »ihr« zum »du« signalisiert.¹⁴² Gerade diese singularische Anrede paßt wiederum gut in die an den »Sohn« gerichtete Mahnung von Spr 6. Rechnet man wegen der Metaphern schon für Spr 6 mit einem Brauch analog zu dem der erst später bezeugten Tefillin und Mezuzot¹⁴³ und setzt Dtn 6,4-9 als feste Texteinheit voraus, dann ist umso auffälliger, daß in Spr 6 jede Anspielung auf Dtn 6,4-5 fehlt.¹⁴⁴ Damit entfällt ein Argument, das gegen Dtn 11,18-21 als primären Bezugstext sprechen könnte.¹⁴⁵ Eine Assoziation der Parallele Dtn 6,6-9 bleibt trotzdem möglich.

Im folgenden analysiere ich die Deuteronomiumsanspielungen von Spr 6,20-35 im einzelnen.

(1) In Dtn 11,18 mahnt Mose die Israeliten, das deuteronomische Gesetz, das hier singular als lebendige Anrede – »meine Worte« (דְּבָרַי) – erscheint, selbst auswendig zu lernen.¹⁴⁶ Analog dazu wendet sich in Spr 6,20 ein Weisheitslehrer an seinen Schüler als seinen Sohn (בְּנִי) und schärft ihm in 6,21 das ein, wozu Mose im Deuteronomium die Erwachsenen mahnt. Die ausdrückliche Aufforderung zur lehrenden Weitervermittlung an die Kinder (בְּנֵיכֶם) durch die Rezitation des Gelernten, wie sie Dtn 11,19a.b (vgl. 6,7) für die Eltern¹⁴⁷ verlangt, wird vorausgesetzt und fehlt naturgemäß in Spr 6,21-22 für den »Schüler-Sohn«. Nur die ständige Vergegenwärtigung des Gesetzes von Dtn 11,19c-f wird von Spr 6,22 aufgegriffen und zur ständig wirksamen Gegenwart profiliert.

142 G. Braulik, Deuteronomium 1-16,17 (1986) 90.

143 So zuletzt C. Maier, Die »fremde Frau« (1995) 169 (für Spr 6,20-24) und ähnlich 185 (für 7,3). Von dieser späteren Praxis jüdischer Frömmigkeit sind aber die von Dtn 6,8-9 geforderten äußeren Symbole der Zugehörigkeit zu Jahwe an Körper und Gebäuden zu unterscheiden.

144 Das wird von C. Maier, Die »fremde Frau« (1995), nirgends diskutiert, obwohl sie an vielen Stellen korrekt nur von Dtn 6,6-9 als dem Bezugstext spricht. Die Aufforderung zum Hören ist der ersten Sprichwörterammlung durchaus geläufig – vgl. mit Dtn 6,4 vor allem Spr 1,8; 4,1.10. Dagegen findet sich das im Sprichwörterbuch häufig gebrauchte נָצַר im Deuteronomium nur in den poetischen Texten 32,10 und 33,9.

145 G. W. Buchanan, Midrashim (1965), gibt von vornherein Dtn 11,18-22 (sic) den Vorzug gegenüber 6,4-9. Das dürfte damit zusammenhängen, daß er nur in 11,22 Wortparallelen zu Spr 2,20; 3,6 (229) und 4,5-6 findet (232) und daß nur in diesem Vers wie in Spr 6,20.23 auch מצויה belegt ist (238). Diese Abgrenzung beachtet aber nicht, daß mit Dtn 11,22 ein neues Konditionalsatzgefüge beginnt, die Protasis also nicht mehr zur Lernparänese und Parallele 6,6-9 gehört.

146 Dagegen verlangt Dtn 6,6 wahrscheinlich ein Auswendigwissen (שִׁים הֵיהֶּה statt הֵיהֶּה).

147 Vgl. das Lernen von Männern und Frauen in Dtn 31,12.

(2) *Spr 6,20* differenziert die familiäre Unterweisung nach der מצוה des Vaters und der תורה der Mutter.¹⁴⁸ מצוה steht in *Spr 1-9* nur in 6,20 und 23. Der Singular soll offenbar eine fest umrissene Gesamtheit des Ethos ausdrücken, im Gegensatz zu מצוות als der Vielzahl der Einzelgebote. Der Terminus תורה, der stärker didaktisch ausgerichtet ist und ein Lehrganzes meint, enthält darüber hinaus einen ersten, noch recht verborgenen Hinweis darauf, daß hinter den Eltern bzw. dem textinternen Autor¹⁴⁹ die Weisheit und letztlich sogar Jahwe steht.¹⁵⁰

(3) *Spr 6,21* ermahnt, Gebot und Weisung¹⁵¹, die bloß mündlich erfolgten, an Herz und Hals zu binden (קשר q.). Ein solches Bewahren überträgt ins Metaphorische¹⁵², was Dtn 11,18 wohl als reale schriftliche Zeichen (אות)¹⁵³ ausschließlicher Zugehörigkeit zu Jahwe und der Verpflichtung auf die deuteronomische Tora auf Arm und Stirn verlangt.¹⁵⁴ לב meint wahrscheinlich das Gedächtnis (vgl. 3,3), גרגרות¹⁵⁵ deutet auf den Hals als Sitz der Sprache, was beides auch für לבב bzw. נפש in Dtn 11,18 vermutet werden kann.¹⁵⁶ Gebot und Weisung sollen somit in Denken und Reden gegenwärtig sein und es dann bestimmen können.¹⁵⁷ Herz und Hals versinnbildlichen also nicht die Stellen, wo ein Pectorale oder Ketten getragen werden, so daß die Tora als gehütete Kostbarkeit erschiene; denn Schmuck

148 Nach den üblichen Gesetzen des Parallelismus gilt natürlich beides von beiden: Vater und Mutter lehren מצוה wie תורה. Wie stark die Begriffe austauschbar sind, zeigt *Spr 1,8*, wo bezüglich Vater und Mutter מוסר und תורה nebeneinander stehen, verglichen mit 6,23, wo dann מצוה, תורה und תוכחות מוסר miteinander verkettet sind.

149 Mit Bezug auf die Mutter (im Parallelismus ist ebenso der Vater mitgemeint) steht תורה in *Spr 1,8* und 6,20; die Stimme des Sprichwörterbuches sagt von ihr immer תורתִי: 3,1; 4,2; 7,2. 6,23 greift auf 20 zurück.

150 Die Nähe der Lehrenden zu Jahwe darf angesichts der Metaphorik von *Spr 3,11-12* nicht verwundern: Hier erzieht Jahwe den Menschen wie ein Vater. In 3,11 werden auch מוסר und תוכחת (vgl. 6,23) auf Jahwe bezogen. Vgl. *G.Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 365.

151 Nach *G.W.Buchanan*, *Midrashim* (1965) 238, sind die Maskulinsuffixe 3. Plur. in *Spr 6,21* durch den Plural רברי in Dtn 11,18 nahegelegt worden.

152 Im Gegensatz zu *Spr 3,3* und 7,3 fehlt in 6,20-24 jeder Hinweis auf eine Verschriftung. Selbst wenn an den beiden Stellen mit כתב על-לוח לב nicht eine Metapher für das Gedächtnis gemeint sein sollte, sondern ein Notiztäfelchen, das der Schüler um den Hals hängen hatte – wie dies *B.Couroyer*, *La tablette* (1983) 425f., annimmt –, fiel diese Deutung für 6,21 weg.

153 Der Ausdruck fehlt im gesamten Sprichwörterbuch.

154 *O.Keel*, *Zeichen* (1981) besonders 165.181f.

155 Das Wort findet sich im Alten Testament nur in *Spr 1,9*; 3,3 (im Parallelismus mit לוח לב); 3,22 (im Parallelismus mit נפש) und in 6,21, wo es offenbar die Stelle von נפש in Dtn 11,18 vertritt.

156 *G.Fischer / N.Lohfink*, *Worte* (1995) 190 Anm. 26.

157 Wenn sie nach *Spr 7,3* um die Finger zu winden sind, heißt das, daß sie auch zur Maxime des Handelns gemacht werden sollen.

läßt sich kaum aufs »Herz« binden.¹⁵⁸ Die Anspielungen auf die deuteronomische Lernparänese und Gesetzesterminologie¹⁵⁹ wollen in diesem Zusammenhang besagen: Hinter dem Unterricht der Eltern steht der Auftrag und die Autorität der Gesellschaftsordnung Israels; nimm ihn an und laß ihn wirksam werden. Der Weisheitslehrer verstärkt nur ihren Anspruch.

(4) Im Unterschied zum stets objekthaften deuteronomischen Gesetz, das Mose promulgiert hat, wird die מצוה bzw. תורה in Spr 6,22 personifiziert und kann deshalb bei allem Handeln und Ruhen wirksam präsent sein. Sie schlüpft vermutlich in die Rolle der Weisheit, in der letztlich Jahwe selbst wirkt. Über die erste Andeutung durch den Terminus תורה hinaus legen hier der weitere Wortgebrauch (a), die Syntax (b) sowie der Kontext und das ganze Lesegefälle (c) eine solche weisheitlich-göttliche Konnotation oder Semantisierung nahe.

(a) In der Mehrzahl der alttestamentlichen Belege ist Jahwe das Subjekt von נחה q./hi. Es spricht auch hier nichts dagegen, daß Gott selbst hinter den abstrakten Subjekten מצוה und תורה als Führer steht.¹⁶⁰ Obwohl die Leitung Jahwes durch sie nur mittelbar erfahren wird, evoziert נחה doch seine wunderbare Führung Israels beim Exodus und dem Zug durch die Wüste.¹⁶¹ Spr 6,22-23 dürfte sogar auf Ex 13,21 anspielen, wo Jahwe bei Tag in der Wolkensäule vorausgeht, um Israel »den Weg zu führen« (לנחתם) (הדרך)¹⁶², und in der Nacht, um ihm zu »leuchten« (להאיר).¹⁶³

Die Wendung שמר על findet sich in Spr 1-9 (und überhaupt im Sprichwörterbuch) neben 6,22b nur mehr in 2,11a. Subjekt des »Bewahrens, Hütern« ist dort מזמנה, die mit חכמה (2,2.6.10) fast bedeutungsgleiche »Um-

158 Daß auch das Winden um den Hals metaphorisch gemeint ist, ergibt sich nicht nur aus dem Parallelismus, sondern wird auch von Ijob 31,36, dem einzigen weiteren Beleg von ענר im Alten Testament, nahegelegt, wo sogar das Umwinden der Anklageschrift (ספר) bildlich zu verstehen ist (*G.Fohrer*, Hiob [1989] 444).

159 מצוה ist ein typisch deuteronomischer Terminus für das Gesetz des Mose – s. *G.Braulik*, Die Ausdrücke für »Gesetz« (1988) 26-28. Gleiches gilt für תורה, die außerdem noch die Sanktionen (Dtn 28) einschließt und nie auf Jahwe bezogen wird (36-38). Die דברים beinhalten in Dtn 6,6 wie die תורה des Mose wahrscheinlich nicht nur die Paränese und den Kodex der Einzelgesetze, sondern auch den abschließenden Segen und Fluch – *G.Braulik*, Gedächtniskultur Israels (1993) 14. Spr 6,20 greift mit מצוה und תורה also דברי in Dtn 11,18 durchaus sachgerecht auf. Von den beiden genannten Stellen abgesehen werden im Sprichwörterbuch weder תורה noch מצוה miteinander verbunden.

160 *C.Barth*, נחה *nāḥāh* (1986) 338f.

161 Ex 13,17.21; 15,13; (32,34 mittelbar durch Mose); Dtn 32,12; Ps 77,21; 78,14.53; Neh 9,12.19. Zum festen Platz von נחה in der Wüstentradition s. *C.Barth*, נחה (1986) 340.

162 Vgl. Ps 78,14; Neh 9,12.19.

163 Die Führung Jahwes (נחה) wird bereits am Beginn der Perikope in Ex 13,17 notiert und schließt dabei an die Mahnung an, die Exoduserinnerung lebendig zu erhalten והיה עיניך לאות על-ידרכה ולשוטפת בין עיניך (Ex 13,16 – vgl. Dtn 11,18).

sicht«, die aber deutlicher als die Weisheit personifiziert erscheint.¹⁶⁴ מְזִמָּה steht in 2,11 im synonymen Parallelismus mit תְּבוּנָה, die nach 2,6b »aus dem Mund Jahwes« kommt (vgl. Dtn 8,3) und dort ihrerseits als Parallelbegriff zur Weisheit (2,6a) fungiert. לְשֹׁמֵר מֵאֲשֶׁת רַע in 6,24a hat eine Parallele in 7,5: לְשֹׁמֵר מֵאִשָּׁה זָרָה. Subjekt dieses Beschützens ist nach 7,4 die חֲכָמָה bzw. בִּינָה. Allgemein gilt, daß in Spr 1-9 שָׁמַר in Sinn von »bewachen, bewahren, hüten« entweder von Jahwe (2,8; 3,26) oder von der Weisheit (4,6; 7,5) bzw. Parallelbegriffen (2,11; 7,5) ausgesagt wird, während das Subjekt von שָׁמַר als »Einhalten« ausnahmslos Menschen sind (2,20; 4,4.21; 5,2; 7,1.2; 8,32, vgl. 8,34).

(b) Die Prädikate stehen in 6,22 in Singularform. Syntaktisch kann ein Plural durch Singular weitergeführt werden, wenn von der Mehrheit der ins Auge gefaßten Dinge distributiv geredet werden soll. Das wäre in diesem Fall die Lehre beider, des Vaters wie der Mutter, מִצְוָה wie תּוֹרָה: Jede der beiden geleitet usw. Diese syntaktische Möglichkeit liegt auch insofern nahe, weil מִצְוָה und תּוֹרָה in 6,23 wiederkehren, sogar noch um einen Parallelausdruck vermehrt. Daß die personifizierte Weisheit nicht ausdrücklich in der Syntax hervortritt¹⁶⁵, schließt aber nicht aus, daß sie trotzdem im Hintergrund steht. Denn in Spr 1-9 folgen auf drei Lehrreden jeweils Gedichte

¹⁶⁴ Vgl. *G.Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 280f.

¹⁶⁵ *R.N.Whybray*, Composition (1994) 24 Anm. 12, vermutet, daß in 6,22 wegen dieser Verbformen und wegen des Tristichons eine einleitende Zeile mit einem Hinweis auf die Weisheit wie in 7,4a ausgefallen sein könnte. Diese literarhistorische Spekulation erscheint mir als unnötig. Die intratextuellen Bezüge zwischen 3,1-4 (und 3,22-24) und 6,20-23 lassen die (zumindest in 3,16-17 personifizierte) Weisheit und רִכְבִּיָּה assoziieren. Ähnliches gilt für die ebenfalls intratextuell verbundenen Perikopen 6,20-23 und 7,1-3, die dann 7,4 dadurch auslegt, daß מִצְוָה und תּוֹרָה zur Schwester der חֲכָמָה und zur Freundin der בִּינָה werden. Darüber hinaus könnte auch 8,34 noch die Gebote mit der Weisheit verbinden. Der Kontext Spr 8,32-36 steht jedenfalls dem Deuteronomium, konkret 30,15-20, sehr nahe (*G.Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt [1994] 199-208). Preist Spr 8,32 die glücklich, die auf die Wege der Weisheit achten (שָׁמַר רִכְבִּים), so 8,34 jeden, der tagaus tagein an den מְזִמּוֹת פְּתָחַיִם der Weisheit wacht – und nicht nur – wie Dtn 11,20 fordert – das deuteronomische Gesetz auf die מְזִמּוֹת jedes Hauses schreibt. 8,34 ist übrigens der einzige Beleg von מְזִמּוֹה im Sprichwörterbuch. In 8,33-34 fordert die Weisheit die Menschen »mittels konkreter sowie bildhafter Rede auf, die von ihr gegebenen Lebensregeln zu beachten« (*G.Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt [1994] 198). Durch die Türmetaphorik wären die Gebote »sozusagen die »Eingangstore« zum »Heiligtum«, zum »Lebenskreis« der Weisheit selbst« (198). Dafür spricht auch die Konnotation von שָׁמַר im Sinn von »beobachten, einhalten« (s.o.). Wenn die Weisheit in 9,1-6 zum Gastmahl in ihr Haus einlädt, ist das als Explikation von 8,34 zu lesen. »Das eigentliche Heiligtum der Weisheit ist demnach die Heilige Schrift, namentlich das Deuteronomium als Niederschlag der Offenbarung Jahwes (cf. Dtn 30,11-20; Spr 8,31ff.)« (*F.-J.Steiert*, Weisheit Israels [1990] 304).

über die personifizierte Weisheit und Jahwe: auf 1,8-19 in 1,20-33; auf 3,1-12 in 3,13-20 und auf 7,1-27 in Kapitel 8.¹⁶⁶

(c) Aufgrund des intratextuellen Wortgebrauchs und der Anspielungen besagt 6,22: Wie Jahwe sein Volk Tag und Nacht »geführt« hat, so leitet er durch die Weisheit¹⁶⁷ das ganze Leben des »Sohns«: Sie geleitet ihn am wachen Tag, beschützt ihn im Schlaf und spornt ihn sofort nach dem Erwachen geistig an. Der Tag, den die Sätze entlanggehen, beginnt am Morgen und endet am nächsten Morgen. Das entspricht der Abfolge der Tageszeiten in den Texten über die Wolke in Ex 40,36-38 und Num 9,15-23: Erst kommt der Tag, dann die Nacht. Verglichen mit Dtn 11,19 wechselt in Spr 6,22 die Blickrichtung von dem die deuteronomische Tora meditierend-rezitierenden (כ [pi.] רַבֵּר) ¹⁶⁸ Israeliten zur Tora, die den Sohn anredet, ihn ins Gespräch zieht (שִׁיחַ) und dadurch sein Denken und Handeln lenkt.¹⁶⁹ Dieser Subjektwechsel steigert den personalen Anspruch und die Wirksamkeit der Tora.

(5) Der Gehorsam gegenüber der allgegenwärtigen Leitung der elterlich-weisheitlichen Belehrung, die sogar der Führung Jahwes auf der Wüstenwanderung gleicht, wird in Spr 6,23 abschließend begründet: מְצוּהַ und תּוֹרָה sind ein ständiges Licht; wie אֹרֶךְ als natürliches und נֵר als künstliches Licht ermöglichen sie eine Orientierung bei Tag und Nacht. Beide Metaphern gehen über die weisheitlich-göttliche Lebensbegleitung in 6,22 noch einen Schritt hinaus und lassen sie vielleicht – wiederum verdeckt wie in 6,20 – im Rang eines Jahwewortes erscheinen. Das legt jedenfalls die Parallelaussage von Ps 119,105 nahe: Wie רַבֵּר יְהוָה in Ps 119,105 נֵר und אֹרֶךְ ¹⁷⁰ für den Pfad ¹⁷¹ des Beters ist, so sind es מְצוּהַ bzw. תּוֹרָה in Spr 6,23 für den Schüler-Sohn.¹⁷² Als weisheitlich-göttliche Erziehungsmittel

166 R.N.Whybray, *Composition* (1994) 27.

167 So z.B. A.Meinhold, *Sprüche* (1991) 117.187.

168 S. dazu G.Fischer / N.Lohfink, *Worte* (1987).

169 F.Delitzsch, *Salomonisches Spruchbuch* (1985) 115f.

170 נֵר und אֹרֶךְ werden im Alten Testament sonst nur mehr in Ijob 29,3 (bezogen auf Gott) und in Spr 13,9 (bezogen auf die Gerechten bzw. die Frevler) miteinander parallelisiert.

171 נְתִיבָה wird im Alten Testament nirgends so häufig wie in Spr 1-9 verwendet, wo das Wort fünfmal steht (sonst steht es im Sprichwörterbuch noch in 12,28). 3,17 redet sogar von den נְתִיבוֹת der חֲכָמָה (13).

172 Für eine Beziehung zwischen Ps 119 und Spr 6,23 spricht auch das in 6,22d unmittelbar vorausgehende Verb שִׁיחַ, das in Sprichwörter nur hier verwendet wird und dann vor allem in den Psalmen, aber nirgends öfter als in Ps 119 belegt ist, wo es sechsmal steht. A.Deissler, *Psalm 119* (1955) 205, interpretiert 119,105 als anthologische Bezugnahme auf Spr 6,23. Das Gesetz von Ps 119 ist sowohl von Lehrern als auch von biblischen Büchern überlieferte Tradition, ferner Naturgesetz und schließlich unmittelbare göttliche Lehre – J.D.Levenson, *Tora* (1987) 570. Auch dieses Verständnis der Tora paßt gut zu Spr 6. Ich lasse das gegenseitige Verhältnis der beiden Texte offen.

(תוכחות מוסר)¹⁷³ sind sie ררך חיים. Der Ausdruck ist zwar ein Hapaxlegomenon¹⁷⁴, doch besteht im ganzen Sprichwörterbuch eine enge Beziehung zwischen »Weg«¹⁷⁵, »Leben« und »Weisheit« samt ihren Parallelbegriffen. Sachlich erinnern ררך und חיים an die Gesetzes- und Segenssprache des Deuteronomiums. Nach Dtn 30,15 steht »Leben« für das Gelingen der Gesellschaft Israels im Verheißungsland aufgrund der mosaischen Sozialordnung.

(6) Der Anspruch der familiären »Mahnung zur Zucht«, weisheitlich-göttliches Lebensgeleit zu sein, ja sogar dem Wort Jahwes zu gleichen, besteht durchaus zu Recht. Denn מצוה¹⁷⁶ und תורה¹⁷⁶ vermitteln – wie der weitere Fortgang des Textes zeigt – letztlich den Dekalog, den Jahwe selbst verkündet hat.¹⁷⁷ Aufgrund der vorausgehenden deuteronomischen Lernparänese ist dabei wohl an Dtn 5 zu denken, obwohl die Unterscheidung von Exodus- und Deuteronomiumfassung des Dekalogs hier praktisch keine Rolle spielt. Spr 6,24 spitzt die einleitende Gebotsparänese auf die Warnung vor der »bösen«¹⁷⁸, der »fremden Frau« zu und leitet damit zum Hauptteil V. 25-35 über¹⁷⁹, der auf drei Dekaloggebote anspielt¹⁸⁰ und sie mi-

173 Die Constructusverbindung ist im Sprichwörterbuch einmalig.

174 Er findet sich nur mehr mit Artikel in Jer 21,8, einer Stelle, die Dtn 30,15 äußerst ähnlich ist. Das Sprichwörterbuch bevorzugt die Formulierung ארח(ות) (ל)חיים (2,19; 5,6; 10,17; 15,24), die sonst nur noch in Ps 16,11 belegt ist.

175 Zu ררך als »the basic or nuclear expression« unter den verschiedenen symbolischen Ausdrücken des Weisheitsmaterials von Spr 1-9 s. *N.C.Habel*, *Symbolism of Wisdom* (1972), zum Zitat 133.

176 Die Wiederholung der Gesetzstermini von Spr 6,20 in 6,23a erzeugt den Eindruck einer Geschlossenheit der von ihnen »gerahmten« Verse, zugleich geben die beiden didaktischen Ausdrücke in 6,23b das Gefühl einer weiteren rhetorischen Steigerung.

177 Die Weisung der Eltern wird nicht mit der »Weisung JHWHs in Dtn 6«, auf die Spr 6,20-22 anspiele, gleichgesetzt und von V. 23 nur noch »unterstrichen« – gegen *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 172, vgl. 156. Denn das Deuteronomium unterscheidet grundlegend zwischen der am Horeb durch Jahwe gegebenen dekalogischen Grundordnung und jener der deuteronomischen Gesetzgebung durch Mose (s. den Promulgationssatz in Dtn 6,6).

178 Die Septuaginta übersetzt מאשת רע im Blick auf 6,29 mit ἀπὸ γυναικὸς ὑπάνδρου, versteht also die ganze Lehre von vornherein als Warnung vor dem Ehebruch. Damit ist sicher das Grundthema der Warnung getroffen, das 32 auf den Punkt bringt.

179 Zur literarischen Einheit von Spr 6,20-35 s. zuletzt *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 144-153.

180 Die Anspielungen sind auf diesen Abschnitt beschränkt – gegen *M.Fishbane*, *Torah* (1977) 284, der Spr 6,20 als Anspielung auf das Elterngebot versteht. Abgesehen von der Erwähnung der Eltern gibt es zwischen Spr 6,20 und dem Elterngebot Dtn 5,16 (Ex 20,12) weder sprachliche noch sachliche Berührungspunkte. Von der präzisen Terminologie der Anspielungen in Spr 6,25.30.32 her wäre ככר pi. oder ein Synonym zu erwarten; beides fehlt jedoch. Auch נצר wird nie mit ככר pi. parallelisiert bzw. mit einer entsprechenden Konnotation gebraucht. Nach *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 158, bezieht sich der Proverbientext »als ganzer auf die Dekalogfassung im Deuterono-

draschartig auslegt. Ihre *termini technici* werden immer stilistisch betont an den Anfang der Unterabschnitte gesetzt (25-29.30-31.32-35). Trotz der hohen Autorität der Dekalogverbote wirbt Spr 6,25-35 um die Einsicht in ihre Sinnhaftigkeit, um sie durch persönliche Überzeugung durchzusetzen.¹⁸¹

(7) Im Dekalog umfaßt das Begehrensverbot wahrscheinlich auch Ehebruch und Diebstahl und weitet sie mehrfach aus.¹⁸² Spr 6,25 interpretiert *חמר* aus Dtn 5,21 durch den Zusatz *בלבבך* ausdrücklich als eine innere Haltung. Sie führt nach Spr 6,26 zum Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten oder einer »fremden« Ehefrau. Das »Spiel mit dem Feuer« (V. 27-28) und das fortschreitende Sich-Einlassen (V. 29) mündet mit Sicherheit im Ehebruch. Das Begehren einer verheirateten Frau gleicht zwar nach 6,30 – *גנב כי יגנוב למלא נפשו* – einem Sachdiebstahl, der ein Verlangen, konkret den Hunger, befriedigen will. Doch bezeichnet 6,32 den *נאף* – vielleicht im Anklang an 6,25 – als *חסר־לב* (vgl. 7,7). Denn der Ehebruch hat gesellschaftliche (V. 33) wie private Folgen und läßt keine Ersatzleistungen zu (V. 34-35).

»Du sollst nicht ehebrechen« heißt nach Prov 6,30 eben: »auch nicht, wenn du damit ein menschliches Verlangen – wie den Hunger – stillst.«¹⁸³

Spr 6 läßt also bereits »ein Verständnis von Sexualität als menschlichem Bedürfnis« erkennen.¹⁸⁴

»Die Mahnrede Prov 6,20-35 interpretiert das Begehren einer »fremden Frau« als ersten Schritt zum Ehebruch ... Damit wird nicht nur die Tat als solche, sondern bereits der begehrlche Blick als Übertretung göttlicher Gebote verstanden.«¹⁸⁵

2.2.3 Der Umgang mit dem Deuteronomium

(A) Buchanan hat das Verhältnis von Spr 1,7-9,18 zu Dtn 11,18-22 als »probablement le commentaire le plus long et le plus soigné sans toutefois être le seul«¹⁸⁶ und als »un exposé midrashique«¹⁸⁷ bestimmt. Das Sprachmate-

mium«. Sie beruft sich für 6,20 als Ausgestaltung des dekalogischen Elternggebots auf die These von H.Gese über die ursprünglich paarweise Zuordnung der Dekaloggebote, konkret des Gebots der Elternehrung und des Verbots des Ehebruchs (161f.), lehnt aber einen Rückschluß von 6,20ff. auf die Dekalogreihe ab (161 Anm. 150).

181 C.Maier, Die »fremde Frau« (1995) 161.

182 W.H.Schmidt / H.Delkurt / A.Graupner, Die Zehn Gebote (1993) 137-139.

183 C.Maier, Die »fremde Frau« (1995) 160.

184 C.Maier, Die »fremde Frau« (1995) 160.

185 C.Maier, Die »fremde Frau« (1995) 161. Vgl. Ijob 31,1.

186 G.W.Buchanan, Midrashim (1965) 235. Die assoziierten Themen von Dtn 11,18-22 seien zwar in Spr 2,20-7,3 konzentriert, aber nicht darauf beschränkt (232f.).

187 G.W.Buchanan, Midrashim (1965) 238 und 235.

rial der Kapitel ist zwar nicht ausschließlich deuteronomisch. Aber die Anspielungen auf die deuteronomische Lernparänese durchziehen *an gattungsmäßig analogen Stellen mehrere Lehrreden*, wobei »certains variantes textuelles suggèrent que le commentateur ›targoumise‹ son texte«. ¹⁸⁸

Vergleicht man die *Intertextualität von Ijob 24 mit jener des Sprichwörterbuches*, zeigt sich als Unterschied, daß Ijob 24 mehrere Sozialgesetze des Deuteronomiums aufgreift, während in Spr 1-9 die drei Redeeinleitungen 3,1-4; 6,20-24 und 7,1-5 ein einziges Stück deuteronomischer Paränese, den Schlüsseltext zum »Lernen« Dtn 11,18-21 (6,6-9), auslegen. Gemeinsam ist Ijob 24 und Spr 6,20-35, daß sie auf Dekaloggebote anspielen und daß beide Texte sie als ethische Höhepunkte der deuteronomischen Sozialgesetzgebung verstehen. Dabei gilt der Ehebruch als das schwerste Vergehen, das in Ijob 24,15 wie in Spr 6,32 die Reihe der evozierten Dekalogprohibitive beschließt.

Ortet man die Texte, auf die von der ersten Sprichwörtersammlung angepielt wird, *im Aufbau des Deuteronomiums*, sind es vor allem die Rahmenpartien der deuteronomischen Paränese 6,6-9 bzw. 11,18-21 aus der zweiten Moserede, ferner aus Kapitel 4 und 30,15-20, also aus dem ersten und letzten paränetischen Text des Deuteronomiums. ¹⁸⁹ Neben der aktualisierenden Paraphrase zentraler und strukturell entscheidender Texte spiegelt sich auch in dieser Textselektion ein Bewußtsein vom Deuteronomium als einem anerkannten »kanonischen« Buch.

(B) Das *Netz literarischer Beziehungen verändert* im Intertext die Weisung der Eltern ebenso wie die Vorstellung des Prätextes vom täglichen Umgang mit der Tora. Die Individualethik, die in Spr 6,20-35 Eltern und Weisheitslehrer vermitteln, partizipiert durch die Anspielungen auf die deuteronomische Sozialordnung und speziell den Dekalog an der Autorität dieser Texte und an ihrer gesellschaftlichen Konnotation. Sie sind als Ethik des Jahweglaubens legitimiert, die allgegenwärtig das Denken und Reden des einzelnen umfaßt und zu einem glückenden Leben führt. Umgekehrt verändert der neue situative Kontext von Spr 6,20-24 die deuteronomische Lernparänese. Die von Dtn 11,18-21 real gemeinten Vorschriften werden metaphorisiert. Das deuteronomische Gesetz samt dem Dekalog ist in מצוה und תורה der Eltern nicht in geschriebenen und umgebundenen Zeichen allgegenwärtig, sondern tritt personifiziert als in allen Lagen schützende und anspornende Weisheit auf, in der sogar Jahwe selbst handelt und spricht.

¹⁸⁸ G.W.Buchanan, Midrashim (1965) 235.

¹⁸⁹ Auch Bar 3,9-4,4 greift später aus der Tora vor allem die rahmenden Mahnreden Dtn 4 und 30 auf (O.H.Steck, Baruchbuch [1993] 136).

Das *Verhältnis der Weisheitsgestalt zu Gebot(en) und Weisung*¹⁹⁰ wird zwar in Spr 1-9 nicht explizit bestimmt. Doch bestehen zwischen מְצוֹה, תּוֹרָה und חֻמְמָה deutliche Parallelen, zum Beispiel in den Konsequenzen, wenn auf Gesetz(e) und Tora bzw. die Weisheit geachtet wird (3,1; 6,23; 7,2). Das vielleicht markanteste Beispiel, das außerdem an das Deuteronomium anknüpft, findet sich am Ende des 8. Kapitels, wo die Weisheit in 8,32-36, ehe sie in ihr siebenteiliges »Lehrgebäude«¹⁹¹ zum Bankett einlädt (9,1-6), über die Folgen aus Annahme oder Ablehnung ihrer selbst bzw. ihrer Botschaft spricht; denn die Weisheit ist sowohl eine Gestalt als eine Lebenshaltung. In einzigartiger Deutlichkeit stellt sie die Menschen vor die Alternative, sie selbst zu finden und zu lieben und dadurch Leben und Wohlgefallen von Jahwe zu erlangen (8,35) oder sie zu verfehlen und zu hassen und dadurch zu Liebhabern des Todes zu werden (8,36). Diese Schlußverse von Spr 8 sind sprachlich und inhaltlich mit dem Ende der deuteronomischen Paränese in Dtn 30,15-20 verwandt.¹⁹² Vor dem Hintergrund der Gebote und der Entscheidung zwischen Leben und Tod, die der deuteronomische Text fordert, bildet die Weisheitsgestalt ein Äquivalent zu Jahwe. Wie im Deuteronomium die Liebe zu Jahwe durch die Gebotsbeobachtung verwirklicht wird¹⁹³ – auch das »Lernen« der Tora in Dtn 6,6-9 ist die erste Anwendung des Liebesgebotes von Dtn 6,5 –, so faßt analog dazu die Weisheitsgestalt in Spr 1-9 die Rolle Jahwes und (indirekt) die der Gebote in sich zusammen. Mit der impliziten Gleichsetzung von Gesetz und Weisheit hat Spr 1-9 eine Denkstruktur übernommen, die bereits in Dtn 4,6-8 vorgezeichnet ist.¹⁹⁴

190 S. dazu die Zusammenfassung von *G. Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 363-370, die allerdings von Spr 6,20-23 (s. dazu oben) und vom Deuteronomium her weiter präzisiert werden muß.

191 Zu den Siebenergruppierungen des Deuteronomiums und den daran anknüpfenden sieben Teilen des Sprichwörterbuches s. *G. Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 251f., mit Verweis auf *G. Braulik*, Siebenergruppierungen (1991).

192 Vgl. zum folgenden *G. Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 199-208.

193 Daß »die Aspekte von JHWH-Liebe und Gebotsbeachtung im Deuteronomium noch parallel nebeneinander stehen« (*G. Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt [1994] 367), wird ihrem – schon syntaktisch – unterschiedlichen Verhältnis nicht gerecht. Dtn 11,13 ordnet dem Hören auf die von Mose promulgierten מְצוֹת bzw. in 11,20 der Beobachtung seiner מְצוֹה die Liebe zu Jahwe durch ל' + Infinitiv unter.

194 Gegen *G. Baumann*, Studien zur Weisheitsgestalt (1994) 367 Anm. 1438, wonach »Dtn 4,6 eher als Hinweis auf eine sich entwickelnde Nähe zwischen Weisheit und Gesetz und nicht schon als ihr Vollzug anzusehen« sei, s. *G. Braulik*, Weisheit (1996) 54-57. Spr 6,20-24 entwickelt implizit eine Theorie, die in Sir 24,23 und Bar 4,1 später ausdrücklich die Tora mit der von Gott kommenden Weisheit identifizieren wird (*G.T. Shepard*, Wisdom [1980] 63-68; *O.H. Steck*, Baruchbuch [1993] 133-135). Daß sie die Schöpfungs- und Gesellschaftsordnung Israels in sich vereint, deutet Spr 8,34, ein Schlüsselvers für das Verständnis von 8,22-31 und 9,1-6, bereits an – *F.-J. Steiert*, Weisheit Israels (1990) 297.304. Die rabbinische Tradition hat sich für ihre Gleichset-

(C) *Spr 6,20-35* ist durch die Anspielungen auf Dtn 11,18-21 (6,6-9) und den Dekalog die *Vorstufe einer Lehrtradition*, die das »Höre Israel« und den Dekalog – allerdings in der Textabfolge des Deuteronomiums – verbindet und die der Papyrus Nash später als literarisch fixiert bezeugt. Diese Textauswahl ist – falls sie nicht schon *Spr 1-9* von der Tradition vorgegeben war¹⁹⁵ – selbst für die Tefillin und Mezuzot »kanonisch« geworden, wobei zwar der Textbestand, nicht aber die Textrezension maßgeblich war.¹⁹⁶

Vom Deuteronomium abgesehen gibt es auch eine *Intertextualität zwischen Spr 1-9 und dem übrigen Pentateuch*. *Spr 6,22-23* spielt vermutlich auf Ex 13,21 an.¹⁹⁷ *Spr 7,14* nimmt priesterliche Tradition aus Lev 3 bzw. 7 auf.¹⁹⁸ *Spr 8,22-31* bildet »eine Art von poetischer Paraphrase auf Gen 1f., allerdings unter eigener Ziel- und Akzentsetzung«. ¹⁹⁹ *Spr 1-9* bzw. das Sprichwörterbuch, das diese Kapitel als jüngste Sammlung einleiten, könnten sich also schon am kanonischen Pentateuch orientiert haben.²⁰⁰ Um hier größere Sicherheit zu gewinnen, muß die Intertextualität von *Spr 1-9* zur Tora als ganzer aber noch weiter untersucht werden.

2.3 Rut und Deuteronomium

Rut und Deuteronomium wurden in der exegetischen Diskussion bis vor kurzem fast nur über das Thema Leviratsehe²⁰¹ aufeinander bezogen. Das Gesetz über die sogenannte »Schwagerehe« ist aber – setzt man das Deuteronomium als Prätext des Rutbuchs voraus²⁰² – bloß eine von mehreren

zung von Tora und Weisheit vor allem auf das Sprichwörterbuch berufen – *K.Hruby*, *La Torah identifiée* (1967) 70, zu *Spr 6,23* s. 75.

195 S. dazu oben Seite 92.

196 S. dazu *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 168f.

197 S.o. Seite 98.

198 *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 191ff.

199 *G.Baumann*, *Studien zur Weisheitsgestalt* (1994) 178f., Zitat 179. Ebenso *M.Bauks / G.Baumann*, »Im Anfang war ...?« (1994).

200 Eher ablehnend *C.Maier*, *Die »fremde Frau«* (1995) 163 Anm. 168.

201 Der Terminus wird in einem engeren, nur auf den Schwager und eine kinderlose Witwe bezogenen Sinn oder auch in einem weiteren Sinn gebraucht, der die Heirat einer Witwe und irgendeines Verwandten bezeichnet. In den beiden Verwendungsweisen spiegelt sich auch der Unterschied zwischen der »Schwagerehe« des Deuteronomiums und der »Leviratsehe« im weiteren Sinn, für die das Rutbuch eintritt.

202 Zu den Argumenten einer Entstehung in der mittleren Königszeit bzw. für die besser begründete und im folgenden vorausgesetzte Abfassung in nachexilischer Zeit s. zusammenfassend *E.Zenger*, *Ruth* (21992) 25-27; *ders.*, *Rut* (1995) 147f. Besteht zwischen dem Deuteronomium und Rut eine literarische Beziehung – und dafür sprechen, wie sich zeigen wird, mehrere Beobachtungen –, dann ist Rut wahrscheinlich die narrative Auslegung des deuteronomischen Gesetzes. Ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis wäre wegen der individuellen Umstände sowohl bei der Aufnahme der Moabiterin Rut

Bestimmungen des deuteronomischen Gesetzes, die von der Rutnovelle auf dem Weg über Anspielungen kommentiert werden. Darauf hat erst vor kurzem Michael D. Goulder in seinem Artikel »Ruth: A Homily on Deuteronomy 22-25?«²⁰³ aufmerksam gemacht. Ferner sind die trotz des Gattungsunterschiedes vorhandenen Gemeinsamkeiten der Kunstprosa²⁰⁴ beider Bücher bisher unbeachtet geblieben. Wahrscheinlich betrifft also *ihre Intertextualität die Thematik und ihre Formulierungen ebenso wie den Stil*. Ich setze beim Stil an und greife im folgenden ein einziges, aber besonders markantes Phänomen heraus, die Arbeit mit Siebenergruppierungen. Ich werde dabei relativ breit, weil ich im Blick auf die später folgenden Überlegungen auch zeigen muß, in welchem Ausmaß im Buch Rut das Thema »Moabiter« in den Vordergrund gerückt ist. In der gängigen Auslegung des Buches kommt das nicht genügend zum Vorschein.

2.3.1 Die Siebenergruppierungen von Leitwörtern und anderen Wörtern

Wortwiederholungen – nach Martin Buber »wohl überhaupt das stärkste unter allen Mitteln, einen Sinncharakter kundzutun, ohne ihn vorzutragen«²⁰⁵ – spielen in Rut eine wichtige Rolle.²⁰⁶ Sie bewirken nicht nur

in die Gemeinde Israels und in die Genealogie Davids als auch bei der Verbindung von Levirats- und Löserverpflichtung die schwierigere Hypothese. Außerdem würde dann die Sozial- und Familiengesetzgebung des Deuteronomiums die Anliegen des Rutbuches sexualethisch deklassieren und sozial-karitativ restringieren. Diese Tendenz stünde aber im Gegensatz zur übrigen Intention der deuteronomischen Tora.

203 M.D.Goulder, Ruth (1993). Die Kapitelabgrenzung im Titel folgt der im Englischen üblichen Zählung. Es geht um das Gesetz Dtn 22,30, das in der BHS als 23,1 gezählt wird. Die »Homilie« beschränkt sich demnach auf die Kapitel 23-25.

204 Sie umfaßt meines Erachtens auch die stilistischen Phänomene des Rutbuches, die J.M.Myers, *The Linguistic and Literary Form* (1955), als »poetisch« bewertet hat.

205 M.Buber, *Verdeutschung* (1954) 15.

206 Für W.Dommershausen, *Leitwortstil* (1967) 395, ist ein Leitwort bereits durch die öftere Wiederholung eines Wortes oder Wortstammes, zuweilen auch von Kurzsätzen, innerhalb einer Texteinheit gegeben. Demgegenüber differenziert E.Zenger, *Ruth* (1992), zwischen Leitwörtern und Deutewörtern: »Leitwörter verweisen auf die Tiefenstruktur des Geschehens, also auf Zusammenhänge, die nicht primär ›kausal‹, sondern ›theologisch‹ gegeben sind. Deutewörter setzen inhaltliche Schwerpunkte oder stellen Bezüge zur Tradition her« (18). Zenger (18-20) nennt als »Leitwörter«, die an Schlüsselstellen der Erzählung begegnen, גַּת, חֶסֶד, גְּאֻלָּה / גְּאֹל. »Deutewörter«, die jeweils eine Erzähleinheit bestimmen, auch wenn sie darüber hinaus noch in anderen Kapiteln begegnen, sind: שׁוֹב (1. Kapitel), לֶקֶט (2. Kapitel), שֶׁכַּב (3. Kapitel), גְּאֹל (4. Kapitel). C.Frevel, *Rut* (1992) 18f., bindet Zengers »Leitwörter« nicht an einen einzelnen Terminus, sondern erweitert sie zu Wortgruppen, die er deshalb »Leitmotive« nennt. »Leitmotive« sind daher לֶחֶם, das heißt die Kette »Brothausen = Betlehem – Gerstenernte – Ähren – Brotbissen – Röstkorn – Gerstenkörner – Versorgung«; ferner »Nachkommenschaft«, die »in den Begriffen Sohn und Kleinkind, aber auch in der

ornamentale Kohärenz, sondern werden zunehmend auch in ihrer Bedeutung für Struktur und Aussageintention des Buches erkannt.²⁰⁷ Doch ist hier noch einiges zu erarbeiten. Zwar wird in der neueren Literatur die größere oder geringere Häufigkeit der Belege registriert, ihre genaue Zahl wird aber noch zu wenig ausgewertet. Sie ist nicht in allen Fällen relevant, scheint aber, vor allem wo es sich um die siebenfache Wiederholung eines Wortes handelt, durchaus reflex eingesetzt zu sein.²⁰⁸

Solche *Siebenergruppen* sind nun aber auch für das Deuteronomium charakteristisch und begegnen dort in verschiedenen Formen und Funktionen.²⁰⁹ Es sind besonders Zentralwörter und Schlüsselaussagen, die siebenmal oder in einem Mehrfachen von sieben auftreten, die eine Aussage gewichten, auf eine Mitte bzw. einen Endpunkt hin bewegen oder durch Querverbindungen verdeutlichen. Die Abfolge der Elemente, die den Text siebenfach durchziehen, ist oft in sich kunstvoll aufgebaut. Ihr Rhythmus kann einzelne Perikopen ebenso gliedern wie thematisch Zusammengehörendes innerhalb einzelner Abschnitte oder über ganze Buchteile hinweg vernetzen.

Das Rutbuch könnte von dieser für das Deuteronomium typischen stilistischen Technik inspiriert sein. Jedenfalls fügt es ebenfalls Leitwörter und andere Wörter zu Siebenergruppen zusammen, die das ganze Buch oder einzelne seiner vier Erzähleinheiten²¹⁰ überspannen. Am Ende des Buches sagen die Frauen von Betlehem sogar, daß Rut mehr wert sei »als *sieben Söhne*« (4,15).

Obwohl ich im folgenden keine vollständige Liste aller Siebenerrhythmen anstrebe, genügen die Beispiele, um einen bloßen Zufall auszuschließen.

(a) Siebenergruppen, die sich über mehr als ein Kapitel erstrecken: Die Ortsbezeichnungen (A) *בית לחם* (1,1.2.19.19.22; 2,4; 4,11) und (B) *שרי / שרה מואב* (1,1.2.6.6.22; 2,6; 4,3)²¹¹ sowie (C) die Volksbezeichnung

Wendung »den Namen erstehen lassen« und im Zustand der *Kinderlosigkeit*« auftaucht (18). Aus pragmatischen Gründen spreche ich im folgenden in all diesen Fällen einfach von Leitwörtern. Von den eben genannten Verweiswörtern werden mit *שרב* und *גאל* Siebenergruppen gebildet. Darüber hinaus dürften auch noch einige andere Wörter, die – wie im folgenden gezeigt wird – durch Siebenergruppen verschiedener Art stilistisch hervorgehoben werden, als Leitwörter zu bezeichnen sein.

207 S. z.B. *J.Hallaire*, Un jeu de structures (1991); *M.D.Gow*, Ruth (1992).

208 Eine wichtige Rolle dürfte die Fünzfzahl spielen, die aber in Siebenersysteme integriert ist: s. z.B. die fünf Belege von *שרה מואב / שרי* und *בית לחם*, Noomi und Orpa im 1. Kapitel sowie *רות המואביה* im gesamten Buch. Zu charakteristischen Doppelbelegen und ihren Rahmungs- und Klammerfunktionen s. *E.F.Campbell*, Ruth (1975) 13f.

209 S. dazu *G.Braulik*, Siebenergruppierungen (1991), zum folgenden besonders 49.

210 Der einsträngige Geschehensablauf ist in vier Akte gegliedert, die mit den Kapitelgrenzen übereinstimmen – s. dazu *E.Zenger*, Ruth (²1992) 15-18.

211 Nach *J.Hallaire*, Un jeu de structures (1991) 724f., hat die ungewöhnliche Pluralform (*מואב*) *שרי* in 1,1.2.6a.22 die Funktion, auf die Bedeutung der drei Strukturen und ihre miteinander verbundenen Themen hinzuweisen, die an ihrem Anfang und Ende durch

מִזְרַח / מִזְרַח (1,4.22; 2,2.6.21; 4,5.10) bilden Siebenergruppen, die am Buchanfang einsetzen, sich über die Kapitel 1, 2 und 4 erstrecken und eng miteinander verbunden sind. Ihre Gewichtigkeit wird stilistisch noch durch die in jedem Kapitel regelmäßige Abfolge verstärkt:

Rut	1, 1	A+B	מִזְרַח ... כְּשֵׁרֵי מִזְרַח
	2	A+B ²¹²	מִזְרַח ... שְׂרֵי מִזְרַח
	4	C	נָשִׁים מִזְרַח
	6	B+B	מִזְרַח מִזְרַח ... כְּשֵׁרֵי מִזְרַח
	19	A+A	בֵּית לַחֵם ... בֵּית לַחֵם
	22	C	<u>רֹת</u> הַמִּזְרַח
		B+A	מִזְרַח מִזְרַח ... בֵּית לַחֵם
	2, 2	C	<u>רֹת</u> הַמִּזְרַח
	4	A	מִזְרַח לַחֵם
	6	C	נַעֲרָה מִזְרַח
		B	מִזְרַח מִזְרַח
	21	C	<u>רֹת</u> הַמִּזְרַח
	4, 3	B	מִזְרַח מִזְרַח
	5	C	<u>רֹת</u> הַמִּזְרַח
	10	C	<u>רֹת</u> הַמִּזְרַח
	11	A	בֵּית לַחֵם

Wie **מִזְרַח** durch die Siebenergruppen mit **שְׂרֵי** / **שְׂרֵי מִזְרַח** und **מִזְרַח** als geographische und völkische Bezeichnung hervorgehoben wird, so auf ähnliche Weise auch **בֵּית**: Das Nomen wird außerhalb der sieben Belege in **בֵּית לַחֵם** noch siebenmal zur Bezeichnung verschiedener Verwandtschaftsverbindungen gebraucht (1,8.9; 2,7; 4,11.11.12.13). Indirekt wird dadurch auch das Element **לַחֵם** in der Ortsbezeichnung Betlehem, die außerdem in Rut häufiger als in jedem anderen Buch des Alten Testaments belegt ist, zu einem besonders betonten Motiv. Ähnliches gilt schließlich für das Lexem

מִזְרַח **שְׂרֵי מִזְרַח** markiert werden (1,1b-2a.2b-6a.6b-22b). Die drei Themen betreffen die Praxis des Levirats, die Verheiratung von Israeliten mit Ausländerinnen und die Integration dieser Frauen, speziell der Moabiterinnen, in das Volk Israel.

²¹² Diese Wiederholung der beiden Lokalangaben (a) ist die einzige scheinbare »Unregelmäßigkeit« im Abfolgesystem des 1. Kapitels. Sie bildet eine Art von palindromischem »Rahmen« um den Mann (»ihn«), seine Frau sowie seine beiden Söhne (b) und um die rhetorisch breite Einführung ihrer Namen (b'). Analog dazu werden beim zweiten Mal auch die Ortsangaben erweitert (a'):

1	a	מִזְרַח לַחֵם יְהוּדָה ... כְּשֵׁרֵי מִזְרַח
	b	הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו
2	b'	שֵׁם הָאִישׁ ... וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ ... וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו ...
	a'	אֶפְרַתִּים מִזְרַח לַחֵם יְהוּדָה ... שְׂרֵי מִזְרַח

Wie sehr 1,1-2 als Einheit verstanden werden, zeigt die »Rahmung« der drei Siebenergruppen durch **אֶפְרַתִּים** in 1,2 und **בְּאֶפְרַתָּה** in 4,11, wobei die Sippenbezeichnung und ihr Siedlungsgebiet in Rut sonst nicht mehr erwähnt werden. Auch ist nur in den beiden Einführungsversen 1,1.2 **בֵּית לַחֵם** durch **יְהוּדָה** präzisiert.

שרה, das abgesehen von seiner Verwendung in שרה מואב / שרי auch als Einzelwort nochmals eine eigene Siebenergruppe bildet. Sie findet sich aber innerhalb eines einzigen Kapitels und wird deshalb erst später besprochen. Auch der Name רות steht – abgesehen von den fünf Belegen, in denen er mit המואביה verbunden ist (1,22; 2,2.21; 4,5.10) – noch siebenmal (1,4.14.16; 2,8.22; 3,9; 4,13).²¹³

Der Ausdruck מואביה, der in 2,6 im Zentrum der oben skizzierten palindromischen Struktur des 2. Kapitels und synonym mit ihren Außengliedern רות המואביה steht, ist zugleich in eine andere, mit נערה gebildete Siebenergruppe (2,5.6.8.22.23; 3,2; 4,12) eingehängt.²¹⁴

Die nun folgenden Siebenergruppen sind damit insofern verzahnt, als sie Rut als כלה der Noomi und als אשה des איש Boas hervorheben.

Eine mit כלה gebildete Siebenergruppe bezeichnet an den ersten drei Stellen (1,6.7.8) Orpa und Rut als Schwiegertöchter der Noomi, an den vier weiteren steht der Ausdruck nur mehr für Rut (1,22; 2,20.22; 4,15). Nur der vierte Beleg, also der mittlere der ganzen Reihe und zugleich der erste für Rut allein, spricht von רות המואביה כלתה עמה (1,22). Trotz dieser Zentrierung ist die Siebenergruppe zugleich auf ihre letzte Stelle in 4,15 hin orientiert. Nur hier ist Rut als Subjekt mit einem finiten Verb verbunden; hier preisen die Frauen von Betlehem vor Noomi Jahwe wegen ihrer Schwiegertochter Rut: כי כלתך אשר־אהבתך ילדתו.²¹⁵

213 Von den im Rutbuch verwendeten Namen wird nur noch נעמי in eine Siebenergruppe eingebunden (genauer: in drei mal sieben = einundzwanzig Belege).

214 Sie ist mit einer gewissen Regelmäßigkeit aufgebaut. Der Singular נערה (A) bezieht sich auf Rut, der Plural נערות (B) auf die Mägde des Boas:

2,5	A	למי הנערה הזאת
2,6	A'	נערה מואביה היא
2,8	B	וכה תדבקין עמ־נערתי
2,22	B	כי תצאי עמ־נערותיו
2,23	B	ותדבק בנערות כעז ללקט
3,2	B	אשר היית את־נערותיו
4,12	A	אשר יתן יהוה לך מן־הנערה הזאת

Die auf Rut bezogenen Stellen »formed a thematic inclusio around the romance of Ruth and Boaz: the man, who asked about »this young woman« now would take her home as his wife« (R.L.Hubbard, Ruth [1988] 262). Das Lexem hat v.a. im 2. Kapitel seinen Ort, wo Rut den Mägden und Knechten des Boas zugeordnet wird – נער findet sich nur in diesem Kapitel (2,5.6.9.9.15.21). Vom 3. Kapitel an wird Rut als אשה bezeichnet.

215 כלה wird innerhalb des Alten Testaments am häufigsten in Rut verwendet. Die Abfolge des Lexems im Textverlauf ergibt die folgende Struktur:

1,6	A	ובלתיה
1,7	A	ושתי כלתיה עמה
1,8	A	לשתי כלתיה
1,22	B'	רות המואביה כלתה עמה
2,20	B	לכלתה
2,22	B	אל־דות כלתה
4,15	B	כלתך

אִישׁ ist einundzwanzigmal, also ein Mehrfaches von siebenmal, belegt.²¹⁶ Innerhalb der Belege bilden die Stellen des 2. und 3. Kapitels – abgesehen vom einleitenden Beleg 2,1 und den Belegen in 2,11; 3,14 – eine besonders qualifizierte und deutlich profilierte Siebenergruppe.²¹⁷ In ihr bezieht sich אִישׁ siebenmal auf Boas. אִשָּׁה wird zwar fünfzehnmal verwendet²¹⁸, doch gibt es eine Siebenergruppe, die sich ausschließlich und ausdrücklich auf Rut bezieht. Es sind alle Stellen des 3. und 4. Kapitels mit Ausnahme des ersten Belegs, wo אִשָּׁה »eine (von Boas noch nicht identifizierte) Frau« meint (3,8), und des letzten Belegs der beiden Kapitel, der von den נְשִׁים Betlehems spricht (4,14).²¹⁹ Zwischen ihnen beschreibt die Siebenergruppe den Weg der Moabiterin Rut als Frau zur Gattin des Boas in Betlehem.²²⁰

Die Wurzel יָלַד bezieht sich auf die kinderlose Noomi bzw. auf Rut und ihr Kind. Sie bildet eine Siebenergruppe, die nur in den Kapiteln 1 und 4 (ohne die abschließende Genealogie in 4,18-22) steht: יָלַד im Qal 1,12; 4,12.13.15; im Pual 4,17; יָלְדָה 1,5; 4,16.

Zumeist im Zusammenhang mit Rut, trotzdem aber aussagemäßig disparat erscheint eine Siebenergruppe mit dem Verb יָדַע q./ni. (2,11; 3,3.4.11.14.18; 4,4).

(b) Siebenergruppen, die auf ein einziges Kapitel beschränkt sind: Innerhalb einzelner Kapitel²²¹ lassen sich zwei Verwendungsweisen unter-

216 1,1.2.3.5.9.11.12.12.13; 2,1.1.11.19.20; 3,3.8.14.16.18; 4,2.7.

217 Boas wird in 2,1 einleitend als מִירַע לְאִשָּׁה eingeführt, kurz charakterisiert und mit Namen vorgestellt. In 2,11 spricht Boas selbst zu Rut über מוֹת אִישׁךָ. An der folgenden Stelle 2,19 teilt Rut seinen Namen Noomi mit, und diese erkennt nach 2,20 diesen Mann als Verwandten und Löser. Der Identifizierung des Namens und der Funktion des Boas geht jeweils ein Segenswunsch der Noomi für ihn unmittelbar voraus. Wenn der Erzähler im 3. Kapitel אִישׁ auf Boas bezieht – so in 3,3.8.16.18; nur 3,14 gebraucht die unpersönliche Wendung אִישׁ אֲתִירָעוּהוּ –, verfolgt er mit diesem stilistischen Kunstgriff einen doppelten Zweck: »... to reinforce the scene's darkness by obscuring the identities of the characters and to hint that the scene is about the relationship between man and woman« (R.L.Hubbard, Ruth [1988] 202).

218 1,1.2.4.5.8.9; 3,8.11.14; 4,5.10.10.11.13.14.

219 Die Siebenergruppe ist also inhaltlich und formmäßig abgehoben und in ihrer Abfolge in sich geschlossen. Der in 2,1 als אִישׁ גְּבוֹר חַיִל eingeführte Boas nennt Rut in 3,11 eine אִשָּׁת חַיִל, zitiert also, was die Erzählung zuvor über ihn selbst gesagt hat. Dadurch ergibt sich »auf der narrativen Ebene eine symmetrische Beziehung zwischen Boas und Ruth, Mann und Frau, die auf der sozialen und juridischen Ebene nicht besteht« (J.Ebach, Fremde [1995] 295).

220 »... the term ³iššâ (>woman, wife<) confirmed Ruth's arrival to full status as an Israelite. Having achieved equality with Naomi (4:3), she was no longer a Moabite, foreigner, or girl, but wife« (R.L.Hubbard, Ruth [1988] 258).

221 Vgl. W.Dommershausen, Leitwortstil (1967) 407: »Jeder Erzählabschnitt enthält solche Leitworte, mit denen sogar Brücken zur vorausgehenden und nachfolgenden Einheit geschlagen werden. Durch die inkludierende, konzentrische und zahlenmäßige [!] Anord-

scheiden. Die Wörter, mit denen eine Siebenergruppe gebildet wird, stehen (1) im gesamten Buch mehr als siebenmal. Die Siebenergruppe wird dann stilistisch gegenüber den übrigen Belegen in anderen Kapiteln eigens profiliert und ist dadurch als eigenes Textphänomen abgegrenzt. Die andere Möglichkeit ist, daß die Wörter (2) nur innerhalb des betreffenden Kapitels und der betreffenden Siebenergruppe gebraucht werden.

(1) Das Leitwort für das 1. Kapitel ist רָוַח , das in diesem Kapitel zwölfmal verwendet wird (6.7.8.10.11.12.15.15.16.21.22.22) und darüber hinaus noch dreimal im übrigen Buch belegt ist (2,6; 4,3.15). Doch gibt es zugleich einen Siebenerhythmus. Er hängt an den Subjekten, auf die sich רָוַח bezieht:

1,6	(Erzählung)	Noomi
7	(Erzählung)	Noomi
8		Orpa und Rut
10		Orpa und Rut
11		Orpa und Rut
12		Orpa und Rut
15		Orpa
15		Rut
16		Rut
21		JHWH läßt Noomi zurückkehren (רָוַח hi.)
22	(Erzählung)	Noomi
22	(Erzählung)	Noomi
2,6		Rut
4,3		Noomi
4,15		JHWH läßt Noomi das Leben zurückkehren (רָוַח hi.)

1,6 bildet ein »sommaire proleptique«. ²²² רָוַח leitet hier die ganze Passage 1,6-22 ein ²²³ und strukturiert sie im folgenden präzise in allen ihren Gliedern. ²²⁴ In ihr wird רָוַח siebenmal mit Orpa und / oder Rut verbunden (8.10.11.12.15.15.16). Das Verb steht immer in Reden. Diese Moabiterinnenstellen sind von einem Erzählrahmen umgeben, der רָוַח fünfmal auf Noomi bezieht (6.7.21[Subjekt ist JHWH].22.22) und – wie 6-22 insgesamt ²²⁵ – in seinen einzelnen Elementen konzentrisch angelegt ist. ²²⁶

nung dieser Leitworte wird ein Textstück besonders hervorgehoben und meist noch durch andere Stilmittel abgegrenzt«.

²²² J.L.Ska, *Sommaires proleptiques* (1995) 324.

²²³ »Structurally, the idiom [*wattāšāb*] is a summary-introduction to the following events (vv. 7-21) and forms an inclusio with the chapter's summary-conclusion (cf. *wattāšāb*)« (R.L.Hubbard, *Ruth* [1988] 99).

²²⁴ Die Struktur wird ausführlich von J.Hallaire, *Un jeu de structure* (1991) 717-724, beschrieben.

²²⁵ S. dazu J.Hallaire, *Un jeu de structure* (1991) 718, der aber die Subjekte von רָוַח noch zu wenig beachtet.

Auch Orpa ist fünfmal (mit oder ohne Rut) Subjekt von שׁוּב (8.10.11.12.15).²²⁷ Im ganzen Buch ist שׁוּב allerdings siebenmal auf Noomi (1,6.7.21[Subjekt ist JHWH].22.22; 4,3.15[Subjekt ist JHWH]) und siebenmal auf Rut (mit oder ohne Orpa – 1,8.10.11.12.15.16; 2,6 – und stets ohne Apposition »die Moabiterin«) bezogen.

Wie in der ersten Erzähleinheit der Ort der Handlung, nämlich der Weg von den שְׂרֵי מוֹאֵב nach בֵּית לַחֵם, durch Wortwiederholungen betont wird, so zeigt siebenfach gebrauchtes absolutes שָׂרָה (2,2.3.3.8.9.17.22) den Hauptschauplatz der zweiten Erzähleinheit, die Felder um Betlehem, an. Die beiden restlichen Belege von שָׂרָה folgen erst in 4,3 (hier in der Verbindung חֲלֻקַּת הַשָּׂרָה) und 4,5, können daher die Wahrnehmung der Siebenergruppe im 2. Kapitel nicht beeinträchtigen.

Im 3. Kapitel ist גָּאֵל durch eine Siebenergruppe als Leitwort gekennzeichnet (9.12.12.13.13.13). Das Verb wird schon in 2,20 eingeführt und erreicht im 4. Kapitel mit dreizehn Belegen seinen Höhepunkt sowie ein neues Verständnis. Es steht also in Rut insgesamt einundzwanzigmal (drei mal sieben). Wichtig ist, daß Rut gleich zu Beginn der Siebenergruppe in 3,9 den Schlüssel zur Problemlösung liefert, wenn sie zu Boas sagt: וּפְרַשְׁתָּ אֶתְּהָ כִּנְפֶךָ עַל-אִמְתְּךָ כִּי גָאֵל אַתָּה. Dem 3. Kapitel zufolge geschieht das »Lösen«, wie der Kontext oder das auf Rut bezogene enklitische Personalpronomen verdeutlichen, durch die Leviratsehe. Dagegen ist גָּאֵל in 2,20 noch inhaltlich unbestimmt. Im 4. Kapitel bezieht sich גָּאֵל auf den Kauf des Landanteils Elimelechs, während der »Erwerb« Ruts durch קָנָה (4,5.10) ausgedrückt wird. Erst an der letzten Stelle in 4,14 erscheint Boas wie in 3,9.12 als »Löser«, der sowohl das Grundstück als auch Rut erworben hat. Damit ist die Siebenergruppe des 3. Kapitels durch die spezifische Bezeichnungsfunktion von גָּאֵל gegenüber den übrigen Belegen des Verbs deutlich genug profiliert, um als eigenständige Größe erkannt zu werden.²²⁹

226	6	A	וְתִקֵּם הִיא וְכִלְתִּיהָ) וְתִשָּׁב מִשְׂרֵי מוֹאֵב
	7		וְתִצֵּא ... וְשָׂתִי כִלְתִּיהָ עִמָּה) וְתִלְכְּנָה בְּדֶרֶךְ לְשׁוּב אֶל-אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל
	21	B	וְרִיקִים הַשִּׁיבְנֵי יִשְׂרָאֵל
	22	A'	וְתִשָּׁב נְעָמִי וְרוּת הַמּוֹאֲבִיָּה כִלְתָה עִמָּה
	22		הַשִּׁבְתָּ מִשְׂרֵי מוֹאֵב

Auch dort, wo Noomi von ihren Schwiegertöchtern begleitet wird, ist שׁוּב entweder als finite Verbalform – syntaktisch unerwartet – im Singular formuliert (vgl. den Plural der Septuaginta in 1,6 und die Wiederholung des Verbs bei Rut in 1,22), oder es wird der Infinitiv gewählt, so daß die Siebenerreihen unterscheidbar bleiben. Analoges gilt auch für Rut in 2,6.

227 Vgl. die ebenfalls fünfmal belegte Bezeichnung רִוּת הַמּוֹאֲבִיָּה (1,22; 2,2.21; 4,5.10).

228 S. dazu J.L.Ska, *Sommaires proleptiques* (1995) 325f. Zu פָּרַשׁ כִּנְפֶךָ s. Seite 119f.

229 Aufgrund der Verbalformen und der gegenseitigen Zuordnung der sieben Belege von גָּאֵל in Kapitel 3 spricht W.Dommershausen, *Leitwortstil* (1967) 405, von einem »pyramidenhaften Aufbau« des Verbs.

Das 4. Kapitel ist durch das Leitwort **שׁוֹב** ausgezeichnet, das sich hier siebenmal findet (5.10.10.11.14.17.17). Der Name des Verstorbenen soll nicht erlöschen (5.10.10). Denn der Sohn von Rut und Boas gilt als Sohn von Machlon (11); er ist im gesetzlichen Sinn Noomis Löser durch Boas und ist Elimelechs Erbe durch Machlon und Rut (14). Erst in 4,17 am Ende wird **שׁוֹב** auch durch »Obed« konkretisiert. Daß er letztlich als Sohn des – an siebter Stelle (V. 21) genannten – Boas gilt, zeigt 4,18-22.

שׁוֹב wird ferner in den Kapiteln 1 und 2 insgesamt siebenmal verwendet, dort aber immer mit einem Personennamen verbunden (1,2.2.2.4; 2,1.19), was die Bedeutung der sprechenden Namen des Rutbuches nochmals unterstreicht. Die beiden Siebenergruppen sind also deutlich voneinander unterschieden.

(2) **קָצַר**²³⁰ findet sich siebenmal im Rutbuch, wobei alle Belege innerhalb des 2. Kapitels stehen (3.4.5.6.7.9.14). Die Wurzel kommt in keinem Buch des Alten Testaments so oft vor. Sie dient ausschließlich der Bezeichnung der Schnitter (**קָצְרִים** 3.4.5.6.7.14) des Boas bzw. ihrer Erntearbeit (9). Dagegen wird das Ährensammeln der Rut stets mit dem ebenfalls auf das 2. Kapitel beschränkten, aber zwölfmal gebrauchten **לָקַט**²³¹ ausgedrückt.

Aus den Siebenergruppierungen lassen sich *Folgerungen für die Intention des Buches* ziehen. Sie akzentuieren mehrfach die Aufnahme der Moabiterin Rut in die Volks- und Gottesgemeinschaft Israels (**שׁוֹב**²³² / **שׁוֹב**²³³, **מוֹאָבִיָּה**, **בֵּית לַחֵם**), ferner das soziale Verhalten gegenüber der Nachlebenden (**קָצַר**, **שָׂרָה**) und schließlich die Leviratsehe (**אִישׁ / אִשָּׁה**, **שׁוֹב**). Gerade bei diesen Themen gibt es, wie im folgenden gezeigt werden soll, auch formulierungs- und aussagemäßige Bezüge zum deuteronomischen Gesetz.

230 Das Nomen **קָצַר** steht in 1,22; 2,21.23.23 und ist Teil einer Struktur, die auf der Zeitebene Beginn und Abschluß der Gerste- und Weizenernte markiert:

1,22	A	בַּתְּחִלַּת קָצִיר שְׂעִרִים
2,21	B	עַד אִם־כָּלּוּ אֶת כְּלֵה־קָצִיר
2,23	A+B	עַד־כָּלּוֹת קָצִיר־הַשְּׂעִרִים וְקָצִיר הַחֲטִיִּם

231 Das Verb ist sonst noch für die Mannaerzählung in Ex 16 charakteristisch, wo es neunmal verwendet wird.

232 S. dazu Anm. 211.

233 »Im eigentlichen Sinn kehren also nur Noomi und Orpa heim, nur sie gehen zu ihrem Volk und zu ihrem Gott. Wenn darum Ruths Gang nach Betlehem wahre und echte Heimkehr sein soll, muß sie *Aufnahme in die Volks- und Gottesfamilie Israels finden*. Šub beinhaltet also auch ein religiöses Moment ...« (W.Dommerhausen, Leitwortstil [1967] 398).

2.3.2 Übersicht über die wörtlichen Übereinstimmungen und gemeinsamen Motive

Deuteronomium		Rut 1	
10,18b	(יהוה) ואהב גר	6d	כי־פקד יהוה את־עמו
18c	לתת לו לחם ושמלה	6e	לתת להם לחם
23,5a	על־דבר אשר לא־קדמו אתכם בלחם וכמים בדרך בצאתכם ממצרים	7a	ותצא מן־המקום
		7b	אשר היתה־שמה
		7c	ושתי כלתיה עמה
		7d	ותלכנה בדרך
		7e	לשוב אל־ארץ יהודה
26,6a	וירעו אתנו המצרים	21d	ויהוה ענה כי
6b	ויענונו	21e	ושרי הרע לי
Deuteronomium 24,19		Rut 2	
	כי תקצר קצירך בשרך ושכחת עמר בשדה	7c	ואספתי בעמרים אחרי הקוצרים
	לא תשוב לקחתו	9a	עיניך בשדה
	לגר ליתום ולא־למנה יהיה למען יברכך יהוה אלהיך בכל מעשה ידיך	b	אשר־יקצרון
		15e	גם בין העמרים תלקט
		23c	עד־כלות קציר־השערים וקציר החטים
Deuteronomium 23,1		Rut 3	
1a	לא־יקח איש את־אשת אביו	4f	וגלית מרגלתיו
b	ולא יגלה בנף אביו	7g	ותגל מרגלתיו
		9e	ופרשת בנפך על־אמתך
Deuteronomium 25,5-10		Rut 4	
7c	ועלתה יבמתו השערה אל־הוקנים	1a	ובעז עלה השער
		2a	ויקח עשרה אנשים מזקני העיר
5d	לא־תהיה אשת־המת החוצה לאיש זר	2345c	ומאת רות המואביה אשת־המת קניתה
9b	וחלצה נעלו מעל רגלו	8c	וישלף נעלו (vgl. 7)

234 Zur Diskussion des textkritischen Problems s. *M.D.Gow*, *Ruth* (1992) 150-165. Er argumentiert zugunsten von רות ומאת רות und der Q^{re}-Variante קניתה (vgl. die Septuaginta). Diese Lesart spricht auch für eine Leviratsehe.

... הכבוד	6b	... קניתי לי לאשה	10a
<u>יקום על-שם אחיו המת</u>		<u>להקים שם-המת על-ינחלתו</u>	b
<u>ולא-ימחה שמו מישראל</u>	6d	<u>ולא-יכרת שם-המת מעם אחיו</u> ...	c
אשר לא-יבנה את-בית אחיו	9g	אשר בנו שתיהם את-בית ישראל	11e
יבמה יבא עליה	5e	<u>ויקח בעז ... לאשה</u>	13ab
<u>ולקחה לו לאשה</u>	5f	<u>ויבא אליה</u>	c
(הבחור) אשר תלד	6c	ותלד בן	13e
ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל	10	<u>ויקרא שמו בישראל</u>	14d

2.3.3 Kommentierung

(1) Die mit *שרה מואב / שרי* bzw. *מואביה/ות* konstruierten, das Buch Rut systematisch durchziehenden Siebenergruppen lassen es vom ersten Vers an als eine *Gegengeschichte*²³⁵ vor allem zum sogenannten *Gemeindegesezt des Deuteronomiums (23,4-7)*²³⁶ erscheinen.²³⁷ Wie dieses Gemeindegesezt verstanden werden konnte, zeigen ja die Bücher Esra und Nehemia. Das Gesezt verbietet, Ammoniter und Moabiter jemals in den קהל יהוה aufzunehmen. Den Ägyptern gegenüber ist ein anderes Verhalten vorgesehen – »denn du hast als Fremder in seinem Land gewohnt« (Dtn 23,8). Wäre das Israel des Deuteronomiums in Moab גר gewesen, wäre wohl auch die Bestimmung für die Moabiter und Ammoniter anders formuliert worden.²³⁸ Ihr Ausschluß aus dem קהל יהוה betrifft – jedenfalls nach der innerbiblischen GeseztAuslegung, aber im Gegensatz zur rabbinischen Exegese²³⁹ – auch die Frauen. Denn Neh 13,1-3 berichtet davon, daß Dtn 23,4-6 in der Volksversammlung verlesen und daß daraufhin das »Mischvolk« aus

235 Wie »subversiv« die Ruterzählung aufgrund ihrer literarischen Anspielungen verstanden werden kann, zeigen zum Beispiel aus feministischer Sicht *A.LaCoque, The Feminine Unconventional* (1990) 84-116, und *D.N.Fewell / D.M.Gunn, Literary Allusions* (1988), oder im Blick auf eine (angebliche) Bekehrung Ruts zum Jahweglauben, *J.A.Loader, Yahwe's Wings* (1994).

236 Das hat zuletzt ausführlich *J.Ebach, Fremde* (1995), nachgewiesen.

237 Damit sind andere Leseweisen des Gesamtbuches – mit oder ohne Davidbezug in 4,17b –, wie sie in der Forschung vertreten werden, nicht ausgeschlossen; s. dazu z.B. *A.Meinhold, Theologische Schwerpunkte* (1976). Im folgenden geht es nur um jene theologischen Schwerpunkte, die das Rutbuch durch die Intertextualität mit dem Deuteronomium setzt.

238 »In diesem Erfahrungs- und Begründungsgeflecht liest sich der Anfang des Buches Ruth nicht wie der Auftakt einer Geschichte, die ihr Thema erst in der späteren Entfaltung gewinnen wird, sondern als direkte und pointierte Konterkarierung der Norm und der Normenbegründung von Dtn 23,4« (*J.Ebach, Fremde* [1995] 283).

239 S. dazu *E.Zenger, Ruth* (21992) 106.109f.114.

Israel ausgeschieden wurde. Der Text ist eine Paraphrase des deuteronomischen Gemeindegesetzes, das geringfügig gekürzt und abgeändert, aber als Zitat aus dem ספר משה *markiert* wird. Neh 13,23-27²⁴⁰ weitet es verdeutlichend im Rückgriff auf Dtn 7,3 auf die Trennung der Mischehen mit Frauen aus Aschdod, Ammon und Moab aus. Das ambivalente Verhältnis zwischen Israel und Moab, an das Rut anknüpft, erschöpft sich nicht in der Mischehenpolitik: Rut 3 korrigiert durch die Anspielung auf Dtn 23,1 auch das Moabiter(innen)bild von Gen 19,30-38, wonach Moabiter und Ammoniter aus einem Inzest stammen.²⁴¹ Möglicherweise widerspricht Rut 3-4 sogar einem Verständnis der Schwagerehe, das sie als Blutschande verbietet (vgl. Lev 18,16; 20,21). Im übrigen ist Dtn 23,1 innerhalb des Deuteronomiums gesetzssystematisch eng mit den unmittelbar anschließenden Zulassungsbestimmungen zur »Versammlung Jahwes« (23,2-9) verbunden²⁴² und wird offenbar auch vom Rutbuch in dieser Einheit verstanden.

Der für das Rutbuch einschlägige Moabiterparagraph bleibt Dtn 23,4-7. Zwar ist die Bezeichnung מואבי/ה die einzige Formulierungsbrücke. Doch läßt bereits dieses Stichwort das Hauptthema assoziieren.

»Die Konnotationen, die sich mit Moab, den Moabitern und in besonderer Weise den moabitischen Frauen verbinden, lassen, was im Ruthbuch erzählt wird, als Normenverstöß und als Wiederholung von Normenverstößen erscheinen.«²⁴³

Die Moabiterin Rut wird in Israel eingemeindet und sogar zur Stammutter des Königs David.²⁴⁴ Darüber hinaus erzählt das Rutbuch eine Geschichte, die Zug um Zug die Differenzen zwischen den Israeliten und Moabitern bzw. diesen und den Ägyptern, die sich in Dtn 23 finden, und damit die Optionen von Esra und Nehemia aufhebt, indem sie die einzelnen Vorwürfe der historisch-ethischen Begründung des Gemeindegesetzes im Handeln von Boas, Rut und Jahwe umkehrt. Fällt aber die Begründung weg, läßt sich das Aufnahmeverbot nicht weiter rechtfertigen. Dafür wirbt die Rutnovelle.

Im einzelnen sieht das so aus. *Dtn 23,5a*: Die Moabiter haben Israel bei seinem Zug durch die Wüste das Gastrecht verweigert und sind ihm nicht mit Brot und Wasser entgegengekommen. Dagegen hat Moab in Gestalt der Familie des Elimelech Hungerflüchtlinge aufgenommen (Rut 1,1-2). Umgekehrt erlaubt Boas der Moabiterin Rut, wie seine Knechte und Mägde auf

240 Neh 13,23-27 bezieht sich auf 13,1-3 zurück und spielt auf Dtn 23,4-9 an. Vgl. Esra 9,1-2 und den bis in die Formulierung hinein expliziten Rückverweis von Esra 9,12 auf Dtn 23,7.

241 S. auch Num 25,1f.

242 G. Braulik, *Das deuteronomische Gesetz* (1991) 86f.

243 J. Ebach, *Fremde* (1995) 281.

244 J. Milgrom, *Religious Conversion* (1982) 173f., meint sogar, »intermarriage is the tacit assumption of D's law of the *qāhāl* ... Thus what D is saying rings loud and clear: every occupant of the throne of Judah is a bastard to the second power!« Das wußten auch die Rabbinen – s. 173 Anm. 21.

dem Feld aus den Wasserkrügen zu trinken (2,9) und läßt sie zu Brot und Röstkorn (2,14) ein. Die Moabiterin aber – und durch sie Jahwe (1,6) – »gibt« Noomi von dem, was sie gesammelt und was sie vom Mahl übrigbehalten hat (2,18), erhält also eine Israelitin durch ihr Brot sogar noch in Betlehem am Leben. *Dtn 23,5b-6*: Moab hat den Bileam gedungen, Israel zu verfluchen; Jahwe aber hat den Fluch in Segen verwandelt, weil er Israel »liebt«. Umgekehrt »birgt sich« die Moabiterin Rut »unter Jahwes Flügeln« (vgl. Rut 2,12 und 3,9) und wird deshalb von Boas bzw. Jahwe »gesegnet« (3,10). Am Ende wird Jahwe gepriesen, weil Rut ihre Schwiegermutter Noomi »liebt« (4,15; vgl. 3,10) und durch sie der Noomi »ein Sohn geboren wird« (4,17). Der Erzähler hat somit Rut als Moabiterin »gezielt eingesetzt, um an ihr die Güte Jahwes und die vom Gottesvolk geforderte Güte darzustellen«.²⁴⁵

(2) Die »Oppositionsthese«²⁴⁶ beginnt bereits in *Rut 1* mit dem Wirtschaftsasyl der Familie Elimelechs in Moab. Sie hat Betlehem, das »Haus des Brotes«, wegen einer Hungersnot verlassen, Moab versorgt diese israelitischen Fremden (גֵּרִים 1,1) mit Nahrung. Die beiden Söhne heiraten Moabiterinnen, sind also in die Volksgemeinschaft aufgenommen. Nach ihrem Tod schließen sich beide Moabiterinnen dem Exodus der Noomi aus Moab an לְשׁוּב אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה (1,7). Der Auszug aus Ägypten, der für ihre Heimkehr Modell steht²⁴⁷, ist auch Anknüpfungspunkt des Moabiterparagrafen. Die von *Dtn 23,5* gebrauchte Wendung בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם wird in 24,9 und 25,17 wiederholt und strukturiert redaktionell die Kapitel 23-25²⁴⁸, auf deren Gesetze sich das Rutbuch bezieht. Noomis Exodus reicht bis nach Betlehem. Rut 1,21 verdeutlicht das vielleicht sogar durch eine Anspielung auf das kleine historische Credo. Ob man mit einer solchen rechnen kann, hängt daran, ob עָנָה I q. oder עָנָה II pi.²⁴⁹

245 E.Zenger, *Ruth* (21992) 36, der aber die Aussage verallgemeinernd nur von der »Ausländerin Ruth« macht.

246 J.Ebach, *Fremde* (1995) 285 Anm. 33. Er widerlegt hier auch vorgebrachte Gegenargumente.

247 Die Exodusüberlieferung klingt in der Wendung פָּקֵד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ (1,6) an – vgl. Gen 50,24.25; Ex 3,16; 4,31 (H.H.Witzenrath, *Ruth* [1975] 139-141) –, ferner in יִצְיָא מִן־הַמִּקְדָּשׁ (Rut 1,7) (E.Zenger, *Ruth* [21992] 38). Der Zug Elimelechs und seiner Familie nach Moab erweist sich wie der Zug Jakobs nach Ägypten als »tödlicher Irrweg« (35f.). Die Anspielungen auf die Geschichte des Exodusvolkes sprechen gegen die Allegorisierung einer relativ alten »Grundnovelle«, die mit dem Königtum Davids zu tun hat, die sie erst in der Zeit Deuterocesajas auf das aus dem Exil heimkehrende Israel ausgedeutet hätte – gegen R.Vuilleumier, *Stellung* (1988) 208.

248 G.Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze* (1991) 107.

249 Die römischen Zahlen folgen der Numerierung in W.Baumgartner, *Lexikon III* (1983).

vorliegt.²⁵⁰ Wenn Jahwe die Noomi »erniedrigt«²⁵¹ und Schaddai an ihr »Böses getan hat«, dann werden ענה II und רעע wie sonst nur in Dtn 26,6 miteinander verbunden und spielen auf die Unterdrückung Israels durch die Ägypter und darüber hinaus vielleicht überhaupt auf eine Armentheologie²⁵² an. Rut 2 wird die Verbitterung Noomis verwandeln. Denn das Kapitel entfaltet, womit 1,6 den Umkehrprozeß ausgelöst hat – »daß Jahwe seinem Volk Brot gegeben hat«. Hinter diesem Programm steht wahrscheinlich Dtn 10,18, wonach Jahwe (ושמלה) לתת לו לחם (אהב גר).²⁵³

(3) Rut 2 ist eine sozialkritische Neuinterpretation der Nachlesebestimmung Dtn 24,19. Das Gesetz wird dabei gattungsmäßig in novellistische Paränese umgesetzt und sachlich in seiner Sozialfürsorge weit überboten. Zwar finden sich analoge Bestimmungen auch in Lev 19,9; 23,22; sie formulieren das Halten der Nachlese sogar wie Rut 2 mit לקט pi. Trotzdem ist eher ein literarischer Zusammenhang von Rut 2 mit dem deuteronomischen Kodex anzunehmen, weil עמר wie in Rut 2,7.15 nur in Dtn 24,19 im Erntezusammenhang verwendet wird. Mit לקט dürfte Rut 2 vor allem auf Ex 16 anspielen: Die von der Moabiterin aufgelesenen Ähren werden zum Manna ihres Exodus, von dem sie ihrer Schwiegermutter Noomi gibt (Rut 2,18).

Die Szene des 2. Kapitels setzt zu Beginn der Gerstenernte (קציר שערים) 1,22) ein und schließt mit dem Ende der Gersten- und Weizenernte (2,23). Obwohl Rut Fremde und Witwe ist, kann sie offenbar vom Recht der Ährennachlese nicht selbstverständlich Gebrauch machen. Wenn sie Nachlese halten will בעיניו אשר אמצאחן (2,2), besagt das wohl mehr als eine realistische Einschätzung der gesellschaftlichen Praxis, die sich um ein Ethos der Solidarität oft nur wenig kümmerte.²⁵⁴ Denn die Trias גר יתום ואלמנה von Dtn 24,19 meint wahrscheinlich bodenbesitzlose Glieder der Dorfgemeinschaft; der גר gehört zum sozialen Spektrum der jüdischen Bevölke-

250 ענה II pi. wird durch GSV gestützt, wird allerdings niemals mit der Präposition כ konstruiert. Bei ענה I q. mit כ besteht die Schwierigkeit, daß Jahwe niemals Zeugnis gegen jemanden ablegt. Der Parallelismus mit רעע könnte deshalb zugunsten ענה II pi. und gegen ענה I q. sprechen. S. dazu J.M.Myers, *The Linguistic and Literary Form* (1955) 22. ענה II bevorzugen zum Beispiel auch die jüdische »New Translation« (1985) 1420 (»has dealt harshly with me«) und die »Traduction œcuménique de la Bible« (1977) 983 (»a déposé contre moi«). Wahrscheinlich wurde eine solche Unterscheidung homonymer Wurzeln erst bei der Ausbildung einer hebräischen Grammatik in Anlehnung an die arabische Grammatik getroffen. Zur Diskussion über die Frage, wieviele und welche Wurzeln man bei ענה unterscheiden darf, s. N.Lohfink, *Revelation* (1990).

251 Im Unterschied zu Rut 1,21 sind hier die Ägypter Subjekt, nicht der erzieherisch handelnde Jahwe. Das Deuteronomium konstruiert Jahwe als Subjekt mit ענה II in 8,2.3.16 auf dem Wüstenzug im Zusammenhang mit dem Manna (vgl. die Anspielung von Rut 2 durch das Leitverb לקט auf Ex 16 und das Einsammeln des Manna).

252 Vgl. E.Zenger, *Ruth* (1992) 103.

253 Vgl. E.Zenger, *Ruth* (1992) 19.

254 Gegen E.Zenger, *Ruth* (1992) 50.

255 Hier setzt die indirekte Sozialkritik des Rutbuches an. Rut sammelt Ähren bei den Garben (בַּעֲמֵרִים Rut 2,7) »hinter« den Schnittern. Sie erhält auf dem Feld des Boas, wo geerntet wird (9 בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר יִקְצְרוּן), auch nicht bloß »vergessene Garben«, wie es das Deuteronomium vorsieht, sondern Boas gewährt ihr Gastrecht (8-9), lädt sie zum Mahl (14) und beauftragt die Knechte, sie »zwischen« den Garben nachlesen und für sie aus der Ernte Ähren liegen zu lassen (15-16). Statt einer Nachlese wird Rut also gewissermaßen am Einsammeln der Ernte beteiligt. Der Ertrag ist deshalb unerwartet reich (17). Dafür wünscht Noomi dem Boas den Segen Jahwes (בְּרוּךְ הוּא לַיהוָה 20), wie ihn auch das deuteronomische Gesetz verheißt (Dtn 24,19).

(4) Rut 3, die nächste Szene, zielt auf die »Lösung« der Rut. Sie arbeitet mit Anspielungen auf das Verbot der Blutschande von Dtn 23,1.²⁵⁶ Die Ursache für diesen unerwarteten Gesichtspunkt könnten Diskussionen gewesen sein, die in der Schwagerehe einen Akt der Unzucht sahen, so daß sich Lev 18,16 und 20,21 möglicherweise sogar direkt gegen sie wenden.²⁵⁷ Vor allem aber will Kapitel 3 das Verhalten der Rut von dem der älteren Tochter Lots und Stammutter der Moabiter in Gen 19,30-33 als »clear moral advance«²⁵⁸ abheben.²⁵⁹

Dtn 23,1 untersagt, eine Frau seines Vaters zu heiraten und sein Bett, wörtlich »den Gewandsaum« (כַּנֶּף), aufzudecken (גִּלָּה pi.), was ebenfalls heißt, mit ihr eine Ehe zu schließen. Das Buch Rut interpretiert diesen Parallelismus aber als zwei aufeinander folgende Handlungen und stellt dabei klar, daß unter bestimmten Umständen das »Aufdecken des Gewandes« die geeignete Vorbereitung einer Heirat ist. Der Erzähler löst dazu die nur in Dtn 23,1b (und im sicheinitischen Dodekalog 27,20) belegte Wortverbindung in ihre beiden Elemente כַּנֶּף und גִּלָּה pi. auf und kombiniert diese anschließend zu den Wendungen מְרַגְלוֹת (pi.) גִּלָּה (Rut 3,4.7) und פֶּרֶשׁ כַּנֶּף (3,9). Sie finden sich – von einer sicher erst später entstandenen Ausnahme abgesehen – bloß in diesem Kapitel.²⁶⁰

255 Das gilt auch für das Gesetz Lev 19,9-10 (und 33-34) – s. z.B. C.Bultmann, Der Fremde (1992) 176-179 –, das von Dtn 24,19 vorausgesetzt und aus dem Armenrecht in das Versorgungsrecht hineingezogen wird – G.Braulik, Die dekalogische Redaktion (1995) 15-18.

256 S. dazu z.B. M.D.Goulder, Ruth (1993) 316f.

257 A.Cholewiński, Heiligkeitsgesetz (1976) 298f.

258 H.Fisch, Ruth (1982) 434. Er bezieht die gesamte Lotgeschichte und Gen 38 in seinen synchronen und diachronen intertextuellen Vergleich mit dem Rutbuch ein. Das Rutbuch erscheint dabei als »Heilsgeschichte en miniature« (435).

259 Y.Zakovitch, Threshing-Floor Scene (1978/79).

260 מְרַגְלוֹת steht nur in Rut 3,4.7, während 3,8.14 die Wendung שֹׁכֵב מְרַגְלוֹת gebraucht. Der einzige weitere Beleg von מְרַגְלוֹת ist Dan 10,6. כַּנֶּף im Sinn von »Gewandsaum« wird mit פֶּרֶשׁ außer in Rut 3,9 nur noch in Ez 16,8 verbunden.

Die nächtliche Szene wird über das Stichwort כנף, allerdings im Dual, schon von 2,12 literarisch vorbereitet und theologisch akzentuiert: Boas wünscht Rut den Segen Jahwes, »des Gottes Israels, zu dem du gekommen bist, um dich unter seinen Flügeln (תחת כנפיו) zu bergen.«²⁶¹ Rut bittet deshalb in 3,9 den Boas, seinem Gebet zu entsprechen.²⁶² Beide Stellen spielen auf Ez 16,8 an, wo Jahwe zur Zeit der Liebe seinen »Mantel« über die nackte Frau Jerusalem breitet (ואפרש כנפי עליך).²⁶³ Diese Intertextualität interpretiert die Beziehung zwischen Boas und der Moabiterin Rut nach dem Muster der Erwählungsgeschichte Israels bzw. der Frühzeit Jerusalems, das sich Jahwe – wohl unter David – angetraut hat. Bei פרש כנף in 3,9 steht zwar der Aspekt ehelicher Gemeinschaft im Vordergrund²⁶⁴, doch erhält die Wendung von 2,12 her auch die Konnotation menschlicher und religiöser Schutzgemeinschaft (vgl. Ps 94,4).²⁶⁵ Die zweideutige Atmosphäre der ganzen Episode ist erzählerisch durchaus angezielt.²⁶⁶ Denn die Sprache von Kapitel 3 ist voll erotisch-sexueller Metaphorik.²⁶⁷ Wie zur Hochzeit gekleidet geht Rut zur Tenne des Boas, deckt dort den Platz zu den Füßen des Boas auf (7 ותגל מרגלתי) und legt sich nieder. Als Boas um Mitternacht erwacht, bittet sie ihn, als Löser seinen Gewandsaum über sie zu breiten (9 ופרשת כנפך), das heißt, eine Ehe zu schließen, die zugleich die Funktion des »Lösens« (גאל) erfüllt.²⁶⁸

(5) Die beiden Rechtsgeschäfte der Schwagerehe und des »Löser-Kaufs« eines Feldes werden in *Rut 4* erzählend abgehandelt. Levirat und »Lösung« sind zwar im Alten Testament sonst nicht miteinander verbunden. Sie werden aber durch einen phönizischen Text, der aus dem 7. Jh. v. Chr. stammt,

261 Nach *E.Zenger*, *Ruth* (1992) 28.57, gehört dieser Versteil zur »Israel-Redaktion«, die das Buch auch an anderen Stellen bearbeitet habe. S. dazu auch unten Anm. 287.

262 »Der Segenswunsch des Boas wird wahr, wenn Boas ihn wahr macht. Die Flügel Gottes manifestieren sich in den »Flügeln« des Boas. Das Zitat der »Flügel« ist damit auch ein Hinweis auf die (im engeren Sinn des Wortes) *Theologie* des Ruthbuches« *J.Ebach*, *Fremde* (1995) 296; ähnlich *R.L.Hubbard*, *Ruth* (1988) 213.

263 Vgl. *E.F.Campbell*, *Ruth* (1975) 123; *R.L.Hubbard*, *Ruth* (1988) 212.

264 Aufgrund eines Vergleichs mit mesopotamischen Scheidungsdokumenten interpretiert *P.A.Kruger*, *The Hem of the Garment* (1984), die Bedeutung des Gewandausbreitens in Ez 16,8 und Rut 3,9 als »the establishment of a new relationship and the symbolic declaration of the husband to provide for the sustenance of his future wife« (86). Dagegen meint *F.Landy*, *Ruth* (1994) 297 Anm. 49, die Wendung sei vielmehr »connotatively rich and dramatically open« (298).

265 Die geprägte Wendung (1) תחת כנפיו, die in den Psalmen mehrfach (und in Ps 94,4 mit dem gleichen enklitischen Personalpronomen) belegt ist, hat in Rut 2,12 nur eine übertragene Bedeutung »als Schutzsuchen bei Jahwe ohne Bindung an Tempel und Keruben« (*H.H.Witzenrath*, *Rut* [1975] 198).

266 *M.J.Bernstein*, *Two Multivalent Readings* (1991) 16-20.

267 Im einzelnen ausgeführt von *E.Zenger*, *Ruth* (1992) 67.

268 Das ist das Ergebnis der exegetischen Diskussion über diesen Text, die z.B. *D.A.Legg*, *The Levirate* (1974) 192-203, ausführlich darstellt.

in der südlichen Türkei gefunden wurde und in der hetitischen Tradition Parallelen haben dürfte, als juristische Akte ein und derselben antiken Institution bezeugt, »celle du mariage de *g^eullāh*«. ²⁶⁹ Ihre narrative Verbindung muß also keine »originelle Neuinterpretation des Ethos der verwandtschaftlichen Solidarität« ²⁷⁰ sein.

Die sprachlichen und motivlichen Berührungspunkte von Dtn 25,5-10 und Rut 4 sind eindeutig. ²⁷¹ Die juristischen Regelungen werden entweder als nur scheinbar widersprüchlich ²⁷², irrelevant ²⁷³ oder als unvereinbar beurteilt. ²⁷⁴ Sicher ist, daß die Praxis von Rut 4 die Verpflichtungen des deu-

269 A.Lemaire, *Une inscription phénicienne* (1989), Zitat 127*.

270 Gegen E.Zenger, *Ruth* (²1992) 88. Vgl. E.Otto, *Altersversorgung* (1995) 107: »In dieser Erzählung wird ein Extremfall konstruiert, in dem alle unmittelbar zum Levirat verpflichteten männlichen Personen sterben, um deutlich zu machen, daß die die unmittelbaren Familiengrenzen überschreitende gentile Solidarität (ἡσπ) auch eine derartige Notsituation überwinden hilft und die Levirats- und Löseinstitution nicht unwirksam werden läßt«.

271 J.C.Gertz, *Die Gerichtsorganisation Israels* (1994) 203 Anm. 97, stellt jede literarische Beziehung in Abrede. Er diskutiert sie aber nur für Rut 4,1a.14d und verkennt außerdem Art wie Funktion von Anspielungen.

272 S. z.B. D.A.Leggett, *The Levirate* (1974) 289f., R.Westbrook, *Levirate* (1991). Westbrooks Verständnis impliziert eine bestimmte Auffassung von altorientalischem Common Law sowie von Inhalt und Funktion der Gesetzeskodizes. Die Differenzen, die gewöhnlich zwischen dem Rechtstext Dtn 25 und den beiden Erzählungen Gen 38 und Rut 4 behauptet würden, argumentierten nicht mit echten Widersprüchen, sondern mit Auslassungen. Sie gingen von der falschen Voraussetzung aus, daß Dtn 25 das Gesetz umfassend darstelle und jede hier nicht erwähnte Einzelheit bereits im Widerspruch dazu stehe (71). Alle drei Texte handeln nach Westbrook von einer einzigen Institution mit dem einen Gesetzesobjekt: »... to prevent extinction of the deceased's title to his landed inheritance« (76f.). Sie beschreiben verschiedene Stadien der Leviratehe: Wenn der Vater am Leben ist und die Brüder noch in seinem Haus sind (Gen 38); unmittelbar nach seinem Tod, wenn das Erbe nicht geteilt ist und ein Bruder stirbt (Dtn 25); wenn das Land veräußert worden ist, aber der nächste Verwandte, gewöhnlich der Bruder des Verstorbenen, es zurückkauft (Rut 4). Sie setzen alle voraus, daß das Erbe noch nicht geteilt worden ist (78f.).

Nach E.Otto, *Altersversorgung* (1995) 110, enthält Dtn 25,5-10 »nicht die Basisregelung der jüdischen Leviratsinstitution, sondern regelt einen Grenzfall«. Deshalb könnten auch Gen 38 und Rut nicht an diesem Rechtssatz gemessen werden.

273 Z.B. E.F.Campbell, *Ruth* (1975) 133-137, mit dem Ergebnis: »... the juxtaposition of redemption and levirate practices in Ruth is a natural one, on the basis of principle. The fact that we can find no legal code which put the two together is probably irrelevant and as much due to the paucity of our sources as to any other cause« (137).

274 Nach M.D.Goulder, *Ruth* (1993) 308, »Chapter 4 is the most obvious minefield for legal explanations«. Einen Überblick über die Diskussion und den bis heute bestehenden Dissens der Forschung gibt J.A.Loader, *Of Barley* (1994). Er zieht daraus unter anderem die Folgerungen, daß ein Vergleich von Rut mit den Gesetzestexten zum Verständnis beider notwendig ist und daß die Anwendung der Gesetze zeigt, »what the spirit of the law should be: *hesed*« (138).

teronomischen Gesetzes ausweitet und damit seine sozialen Ansprüche überbietet. Sie plädiert also dafür, daß sich »Gerechtigkeit nicht in Legalität erschöpft«.²⁷⁵ Sie deckt sich darin mit der Intention, die bereits Kapitel 2 verfolgt. Doch zielt Kapitel 4 unter dem Vorzeichen von Dtn 23,4 außerdem mit Rut, der verwitweten Moabiterin, auf die Problematik der Mischehen mit Ausländerinnen²⁷⁶ – וגם את־רוּת המאביה אשת מחלון קניתי לי לאשה (4,10 als »hermeneutischer Schlüssel für das Gesamtverständnis«²⁷⁷).

Rut 4,1-2 formuliert das Zusammentreten des Ältestengerichts in Anspielung auf Dtn 25,7 und deutet damit bereits den Zusammenhang mit dem Gesetz über die Schwagerehe an.

Rut 4,5 verpflichtet den Löser, mit dem Feld des Elimelech zugleich Rut, die Witwe seines Sohnes, »mitzukaufen«, verbindet also den bodenrechtlichen mit dem eherechtlichen Vorgang.²⁷⁸ Auch weitet 4,5 die Schwagerehe von Dtn 25,5 über den Kreis der leiblichen Brüder zur Leviratsehe²⁷⁹

275 J.C.Gertz, Die Gerichtsorganisation Israels (1994) 203, vgl. 204.

276 »A propos du mariage de Ruth, les commentaires répètent à l'envi qu'il n'existe aucune parallèle biblique où le rédempteur doit également assumer les responsabilités du *levir*. Les lois sont distinctes; celle du lévirat se trouve en Dt. XXV 5-10 et celles sur la rédemption principalement en Lv. XXV, et il n'y a aucun contact entre elles. Cependant, un texte poétique peut éclairer Rt. III 9. Il s'agit d'Is. XLIV 1-8. Dans les deux textes, il est question d'une veuve sans enfants qui est épousée par un *gō'el*, Dieu en Is. XLIV 5, 8, Booz dans le livre de Ruth. On peut en conclure qu'à l'époque de second Isaïe, il était possible de lier le devoir du *gō'el* avec celui de *levir*. Le livre de Ruth pourrait présenter une sorte de parabole offrande à la communauté postexilique les moyens juridiques et religieux de résoudre certains problèmes posés par la présence en son sein d'étrangers et surtout de femmes étrangères (Esdras et Néhémie, Dt. XXIII 4)« (J.L.Ska, Sommaires proleptiques [1995] 326 Anm. 45).

277 E.Zenger, Ruth (¹1992) 92.

278 קנה ist für den »Erwerb« einer Frau ungewöhnlich. Das Verb, das in 4,5 und 8-10 mit רהו wie mit אשה (ל) als Objekten verbunden wird, unterstreicht diese Einheit.

279 Nach R.Westbrook, Levirate (1991) 79f., beschreibt die Wendung »wenn Brüder zusammen wohnen« in Dtn 25,5 nur die typische Situation, in der das Gesetz funktioniert, ist aber nicht exklusiv zu verstehen. Solange das Erbe – wie in Dtn 25 und Rut 4 – noch nicht geteilt wurde, bleibt jeder der Brüder theoretisch Besitzer des gesamten väterlichen Erbes. Der Rechtstitel besteht auch nach dem Tod eines Bruders fiktiv weiter und muß durch die Leviratsehe aufrechterhalten werden. J.C.Gertz, Die Gerichtsorganisation Israels (1994) 198, differenziert innerhalb von Rut: »Rt 1,11-13 zufolge erstreckt sich die Pflicht zu einer solchen Ehe auch auf die nachgeborenen Brüder des Verstorbenen, und zwar auch dann, wenn sie Halbbrüder sind. Rt 4,1ff geht davon aus, daß die Verpflichtung auf entferntere Verwandte übergehen kann. Diese werden zu einer Leviratsehe herangezogen, sofern sie ihre Rechte als die nächsten Hinterbliebenen aus der Familie des Verstorbenen geltend machen«.

aus, die auch die nächsten Verwandten einbezieht, bzw. über das Recht auf das ungeteilte Erbe.²⁸⁰

In Rut 4,8 bezeugt der Löser durch das Ausziehen seines Schuhs definitiv und öffentlich, daß er seine Rechte abtritt. Dieser Brauch wird 4,7²⁸¹ erklärt:²⁸² Mit ihm quittierte man »früher«, als man noch keine Urkunden verwendete, ein Verkaufs- oder Tauschgeschäft. Der Kommentar möchte offenbar eine Deutung von Dtn 25,9 her ausschließen, wo die Witwe ihren Schuh auszieht und der verstorbene Bruder sein Recht verliert. Der ähnliche Gestus hat diametral entgegengesetzte Funktionen: im Rutbuch der Verzicht auf ein Recht, im Deuteronomium die Verweigerung einer Pflicht bzw. der Entzug eines Rechts.²⁸³ Er wird auch unterschiedlich ausgedrückt: Rut 4,7 spricht von ףלש , Dtn 25,9 von ץלל . In dem einen Fall zieht der, der trotz eines Rechtsanspruchs auf das Rechtsgeschäft verzichtet, seinen Schuh aus; im andern Fall wird dem, der die Schwagerehe verweigert, der Schuh von der Witwe ausgezogen.

Rut 4,10 steigert die Aufforderung von 4,5 an den »Löser«: Boas läßt sich bezeugen, daß er sich Rut »zur Frau« erworben hat, damit der Name des Verstorbenen »auf seinem Erbesitz« weiterlebt und nicht »aus seinen Brüdern und aus dem Tor seines Ortes ausgerottet wird«. Die Erklärung entspricht Dtn 25,6bd. Sie betont (wie Rut 4,5) eigens den »Erbesitz« (10b).

280 Nach E.Otto, Altersversorgung (1995) 108, ist das Motiv »wenn Brüder zusammen wohnen« auf das ungeteilte Erbe der Brüder zu deuten. Stirbt einer der im ungeteilten Haushalt lebenden Brüder, fällt das gesamte Erbe im Erbgang nach dem Vater an den überlebenden Bruder, »während ein Anspruch des Verstorbenen erlischt. Es bedarf also nicht der für den Schwager ungünstigen Leviratsehe, um die Nutzung des Erbanteils des Bruders zu übernehmen. Damit entfällt die entscheidende Kompensation für die Nachteile einer Leviratsehe ...«

281 Nach E.Zenger, Ruth (²1992) 90f.93-95.97, seien drei weitere Berührungspunkte mit dem Deuteronomium erst später in Rut 4 eingefügt worden. Im Gegensatz zu den übrigen Anspielungen interpretieren sie nach Zenger streng genommen am Sinn des deuteronomischen Gesetzes vorbei (V. 7) bzw. erweitern und verändern seine Perspektive (V. 11 und 14). Zenger hat aber offenbar seine literarkritische Position, derzufolge Rut 4,7.11d-12.14d erst von einer sekundären Überarbeitung stammen (14 u.ö.) revidiert. Denn nach ders., Rut (1995) 147, erstreckt sich die ursprüngliche Rut-Novelle auf 1,1aß-4,17a. Im übrigen gilt meine These, daß Rut 4 wie Kapitel 2 eine sozial- und gesellschaftskritische Ausweitung des deuteronomischen Gesetzes beabsichtigt, ebenso für ein literarisch einheitliches Rutbuch wie für ein später erweitertes.

282 S. dazu auch R.Westbrook, Levirate (1991) 83f.; E.Otto, Altersversorgung (1995) 109f.

283 Nach E.Otto, Altersversorgung (1995) 109, wird dem Schwager, der die Halisa vollzieht, das Erbe des Bruders entzogen. Dtn 25,5-10 schließt damit eine empfindliche Lücke in der Versorgung einer kinderlosen Witwe: »Für sie kann angesichts des Rechts auf die Halisa zwar eine Leviratsehe nicht rechtsverbindlich garantiert werden. Ihr fällt aber selbst dann, wenn die Brüder im ungeteilten Erbe lebten, ein Erbanteil, der ihr den Lebensunterhalt garantiert, zu« (110).

Wahrscheinlich verdeutlicht die Wendung **הַקִּיּוֹם שֶׁ־הֵמָּה עַל נַחֲלָתוֹ**²⁸⁴ aber nur die Kurzformulierung des Deuteronomiums **קִיּוֹם עַל שֶׁם**, in der **שֶׁם** den Rechtstitel bezeichnet.²⁸⁵ Außerdem bleibt Rut 4,10c – anders als der Glückwunsch in 11 und die Namensrühmung in 14 – gegenüber der deuteronomischen Israel-Perspektive²⁸⁶ im Rahmen von Sippe und Stadt.

Das gratulierende Volk wünscht Boas in *Rut 4,11e*, daß Jahwe mit Rut, der Ausländerin, wie mit den Stammmüttern Rahel und Lea **בְּנֵה אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל**. Die Wendung hat – vor allem im Kontext der damit verbundenen, wahrscheinlich sekundären Genealogie Davids in 4,18-22²⁸⁷ – die Konnotation einer Dynastiegründung.²⁸⁸ Jedenfalls geht der Blick weit über die in Dtn 25,9g apostrophierte Weigerung, »dem Bruder ein Haus zu bauen«, hinaus.

Rut 4,13 verwendet Formulierungen von Dtn 25,5ef.6c. Die in *Rut 4,10* angekündigte »Lösung« wird ausgeführt und findet ihre Erfüllung in der Geburt eines Sohnes.

284 Zur Formel **הַקִּיּוֹם שֶׁ־הֵמָּה** s. *H.H.Witzenrath*, *Ruth* (1975) 300-302.

285 So *R.Westbrook*, *Levirate* (1991) 74ff. Die juristischen Konsequenzen hat *R.Westbrook*, *Redemption* (1991), entwickelt. Levirat und Familienbesitz sind dadurch von vornherein aufs engste miteinander verbunden: »The levirate, therefore, works alongside redemption. Just as the right of redemption restores to the family property that is lost (or threatens to be lost) by alienation, so the duty of the levirate restores a family to its property from which it is separated by extinction of the male line. The logical consequence is that the duty of levirate marriage did not apply where the husband had died leaving no property« (64). »The law of levirate marriage is no more a rule of charity than the law of redemption« (64 Anm. 2). Dagegen ist nach *E.Otto*, *Altersversorgung* (1995) 106f., in der Wendung **הַקִּיּוֹם שֶׁ־הֵמָּה**, mit dem *Rut 4,10* (vgl. *V. 5* und **הַקִּיּוֹם לְאָחִיו שֶׁם** Dtn 25,7) das Ziel der Leviratsehe angibt, **שֶׁם** »nicht als eigentumsrechtlicher Titel zu interpretieren [dazu Anm. 140, in der *R.Westbrook* diskutiert und zurückgewiesen wird], sondern, akk. *šumu(m)* entsprechend, mit »Nachkommenschaft / Genealogie« zu übersetzen. Der Erstgeborene der Leviratsehe sorgt als fiktiver Sohn seines verstorbenen Vaters für die Fortsetzung der Genealogie der Familie. Mit dem Sohn bleibt auch das Erbland in der Familie. Diese Verbindung legt es nahe, in der nachexilischen *Rut*-Erzählung die Leviratsinstitution mit der Löseinstitution (*Lev 25,25-34*) zu verbinden« (107).

286 Zur gesamtisraelitischen Ausrichtung und Begründung der Leviratsehe in Dtn 25,5-10 s. *J.C.Gertz*, *Die Gerichtsorganisation Israels* (1994) 206f.

287 Zur Diskussion s. z.B. *R.L.Hubbard*, *Ruth* (1988) 15-23, mit weiterer Literatur. Man braucht aber, auch wenn *Rut 4,18-22* aus *1 Chr 2,5.9-15* übernommen wurde (*E.Zenger*, *Ruth* [21992] 10f., aufgrund der traditionellen Datierung der Chronik mit der Davidgenealogie und den anderen Bearbeitungen der »Israelredaktion« [4,11b-12.14.17]), nicht bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. herunterzugehen (gegen *E.Zenger*, *Ruth* [21992] 28). Außerdem hat zu dieser Zeit wahrscheinlich ein strengeres Kanonbewußtsein solche Neudeutungen nicht mehr zugelassen.

288 Zur Analyse der geprägten Elemente s. *H.H.Witzenrath*, *Ruth* (1975) 303-312.

4,14d zitiert gewissermaßen Dtn 25,10 und wendet die Schande, die das Gesetz dem sich verweigernden Schwager mit שם בִּישְׂרָאֵל (ni.) קָרָא androht, mit der gleichen Formel in Ruhm (vgl. Rut 4,17).

2.3.4 Der Umgang mit dem Deuteronomium²⁸⁹

(A) Rut ist das einzige Beispiel dafür, daß *ein ganzes Buch* durch Anspielungen verschiedener Art *Gesetze des deuteronomischen Kodex systematisch einer sozial- (Rut 1-2) und sexualkritischen (Rut 3-4) relecture unterzieht*, sie analog zum Deuteronomium in die – allerdings nachmosaische – Frühzeit Israels zurückverschlüsselt und schließlich als Vorgeschichte Davids auch mit entsprechendem Ansehen versieht.²⁹⁰ Dabei verwandelt Rut das Recht des Deuteronomiums in »narrative Ethik«.²⁹¹

(B) Die Gesetze, die als Prätext dienen, gehören zum redaktionell jüngsten, stark juristisch ausgerichteten Block, den Kapiteln Dtn 19-25. Das historische Vorurteil gegen die Moabiter, das ihnen den Zutritt zur »Versammlung Jahwes« verwehrt und wahrscheinlich in die Abfassungszeit nachwirkt, wird durch eine sympathiewerbende *Gegengeschichte* widerlegt (im ganzen Buch, speziell in Rut 1). Die Schwagerehe wird durch eine Uminterpretation des Blutschandverbots vor allen Verdächtigungen in Schutz genommen (Rut 3). Sie widerspricht zugleich durch die Rut als moabitische Ahnfrau in der Genealogie Davids eindrucksvoll dem geschichtlichen Vorwurf des Inzestes, der dem Image der Moabiter in Israel anhaftet. Dagegen verstärkt die Erzählung vom Vollzug des Rechts auf Nachlese (Rut 2) und auf die

289 Die literarischen Anspielungen bzw. die Intertextualität des Rutbuches finden zwar zunehmend Beachtung, werden aber noch nicht umfassend genug analysiert und systematisiert – s. vor allem *E.Zenger*, *Rut* (1995); *D.N.Fewell / D.M.Gunn*, *Literary Allusions* (1988); *F.Landy*, *Ruth* (1994); *J.Ebach*, *Fremde* (1995) 294-299, der jedoch »Zitate« bereits kategorisiert und für seine vier Zitatypen Beispiele bringt.

290 »... le Livre de Ruth doit être lu comme un récit cohérent dont le point principal est l'histoire de la famille de David. C'est une histoire sur le choix du Seigneur et sa façon de diriger malgré des difficultés. Le récit est, de par son sujet, très proche des récits des patriarches et utilise, comme ceux-ci le stratagème comme mobile. Ce que Ruth ne peut obtenir par la voie juridique, elle l'obtiendra par son stratagème: en se couchant dévêtue aux cotés de Booz et en l'invitant au mariage. La scène du tribunal montre comment le droit met des bâtons dans les roues. Seul un stratagème peut l'emporter sur cette difficulté: le droit joue contre le droit. Le récit nous amène à l'exposé du mariage, des vœux de bénédiction, de la naissance de l'enfant et à la table généalogique: il s'agit de la famille de David« (*K.Nielsen*, *Le choix contre le droit* [1985] 212).

291 *E.Zenger*, *Ruth* (1992) passim; *R.Bohlen*, *Rutrolle* (1992).

Leviratsehe (Rut 4) die Forderungen des deuteronomischen Kodex und versieht ihn mit Details, die er nicht erwähnt.²⁹²

Die »Triebkraft« für diese »meta-legale Haltung« liegt in der $\tau\omicron\pi$:

»In der beständigen, sich ausweitenden *ħæsæd*-Haltung der Moabiterin Rut und dem dadurch herausgeforderten einfallsreichen *ħæsæd*-Handeln des Betlehemiters Boas wirkt sich Gottes *ħæsæd* gegenüber den Lebenden und Toten der Elimelech-Familie aus.«²⁹³

(C) Das Deuteronomium erscheint als gültiges Recht und genießt hohe Autorität. Es ist aber nicht in dem Sinn »kanonisch«, daß es nicht mehr diskutabel wäre und man sich nur mehr kommentierend darauf beziehen könnte. Die Achtung vor dem maßgeblichen Gesetz hindert die Novelle nicht, die positiven Auswirkungen der deuteronomischen Ethik weiterzuentwickeln (Rut 2 und 4) und die negativen in der erzählten Praxis zu korrigieren (Rut 1 und 3). Das Rutbüchlein plädiert in direktem Gegensatz zu Norm und Normenbegründung von Dtn 23,4-6 für die »Abrogation« des Moabiterparagraphen im Gemeindegesetz in Verbindung mit dem Verbot, Nichtisraelitinnen zu heiraten (Dtn 7,3) – wie es sich im Verständnis von Neh 13,1-3.25 und Esra 9,1-2 spiegelt.²⁹⁴

»Die Normen werden nicht universal überboten, sondern partikular unterlaufen – und darin ihres Scheins entkleidet. Eben darin zielt die einzelne Geschichte auf eine universale (nicht universelle) Ethik.«²⁹⁵

292 Die deuteronomischen Bestimmungen werden also nicht einfach »mißverstanden«, wie *M.D.Goulder*, *Ruth* (1993) 311.317.318, behauptet.

293 *R.Bohlen*, *Rutrolle* (1992) 17.

294 »Konstatiert die Esra/Nehemia-Sicht die Notwendigkeit der Trennung von den fremden Frauen als *die* Lehre der Geschichte Israels, so erzählt ›Ruth‹ von *einer* Aufnahme *einer* fremden Frau. Konstatiert Dtn 23 den Ausschluß *des* Moabiters, so erzählt ›Ruth‹ von der Aufnahme *einer* Moabiterin. Die Geschichte *eines* Judäers, der als Fremdling in Moab lebte, zieht die prinzipielle Aussage von Dtn 23 in Zweifel. Die Rutherzählung ist *so* partikular, erzählt *so* konsequent eine einzelne Geschichte (und in ihr andere einzelne Geschichten mit), daß sie – und das ist die Pointe der *literarischen* Opposition gegen das Esra/Nehemia-Konzept – in ihrem Beharren auf dem Besonderen universal wird. Wenn es mit *dieser* Moabiterin nicht so war, wie es mit *den* Moabiter(inne)n vorgeblich sei, dann ist es auch mit *den* Moabiter(inne)n nicht so« (*J.Ebach*, *Fremde* [1995] 293f.). Allerdings machen die Anspielungen des Rutbuches auf die Überlieferungen zum Beispiel der Erzeltern Israels oder den Exodus aus Ägypten von Anfang an darauf aufmerksam, daß hinter den Einzelschicksalen die Geschichte des ganzen Volkes steht.

295 *J.Ebach*, *Fremde* (1995) 294. Damit erledigt sich auch die entgegengesetzte Meinung von *M.D.Gow*, *Ruth* (1992) 184, »that the book is best seen as a defence of one mixed marriage, namely, of Boaz to Ruth, rather than of mixed marriage in general«, und daß entgegen der These von einer Anti-Esra-Nehemia-Polemik »there is far too much emphasis in Ruth 2 on the *inclusion* of this Moabitess for the book to have been of any comfort to those who were so violently opposed to any form of intermarriage«. Eine Apartheid gegenüber Dtn 23,4-6, die auch einer Frühdatierung von Rut entgegenkommt, ist also nicht möglich – gegen *M.D.Gow*, *Ruth* (1992) 184f.

Rut ist »zum nicht geringen Teil Literatur über Literatur«.²⁹⁶ In der Literatur, die für unsere Frage relevant ist, gehören die *Texte des Pentateuchs, auf die Rut anspielt*, teilweise zu späten Schichten. Besonders breit und vielfältig stehen die Erzelternerzählungen der Genesis im Hintergrund des Gesamtbuches.²⁹⁷ Beim Auszug Noomis aus Moab greift Rut 1,6 die geprägte Wortverbindung פֶּקַד יְהוָה אֶת-עַמּוֹ aus der Exodusüberlieferung Gen 50,24-25; Ex 3,16; 4,31 auf. Die Mannaerzählung in Ex 16 wird durch ihr Leitwort לֶקֶח, das Rut 2 für das Ährenlesen verwendet, in Erinnerung gerufen. Die גְּאֻלָּה-Institution (»Löserecht« in 4,6.7), die Kapitel 4 mit dem Levirat verbindet, ist in Lev 25,24-27 geregelt. Aufgrund dieser Prätexte könnte Rut bereits den Pentateuch voraussetzen. Das Deuteronomium würde dann bereits an der Pentateuchkanonizität partizipieren.

3. Zusammenfassende Schlußgedanken

3.1 Zur Intensität der intertextuellen Benutzung des Deuteronomiums

Manfred Pfister²⁹⁸ hat, als Auswertung der Theoriediskussion über Intertextualität, *sechs qualitative und zwei quantitative Kriterien* vorgeschlagen, mit denen die intertextuelle Intensität typologisch differenziert und in einem gewissen Sinn auch gemessen werden kann. Dabei müssen bei einem konkreten Text die einzelnen Kriterien keineswegs zum gleichen Intensitätsgrad führen. Ich versuche, trotz der Unterschiede zwischen altorientalischer und moderner Literatur, diese Gesichtspunkte im folgenden auf die analysierten Texte der Bücher Ijob, Sprichwörter und Rut anzuwenden, um ihre Intertextualität unter literaturwissenschaftlichen Aspekten zu klassifizieren und den Rückschlüssen auf die »Kanonizität« des Deuteronomiums eine entsprechende Differenziertheit zu verschaffen.

(1) *Referentialität*: Nach diesem Kriterium ist eine intertextuelle Beziehung umso intensiver, je mehr der vorgegebene Text thematisiert und nicht bloß übernommen wird. Ijob 24, Spr 6 und Rut bedienen sich des Deuteronomiums, markieren es aber nicht eigens als Prätext, sind also diesbezüglich von geringer intertextueller Intensität. Das wird aber dadurch wettgemacht, daß in den drei Büchern der »Prätext kommentiert, perspektiviert und interpretiert und damit die Anknüpfung an ihn bzw. die Distanznahme zu ihm thematisiert« (26f.) wird.

296 J.Ebach, Fremde (1995) 294.

297 R.L.Hubbard, Ruth (1988) 40, hat sie in einer beeindruckenden Liste zusammengestellt.

298 M.Pfister, Intertextualität (1985) 26-30. Die Seitenangaben des Textes beziehen sich im folgenden auf diesen Artikel.

(2) *Kommunikativität*: Hier ist nach dem Ausmaß gefragt, in dem Autor wie Rezipienten sich des intertextuellen Bezuges bewußt sind. Für einen hohen Intensitätsgrad kommen vor allem die »kanonisierten« bzw. »gerade aktuelle und breit rezipierte und diskutierte« Prätexte (27) in Frage. Ijob 24, Spr 6 und Rut setzen voraus, daß ihre Hörer bzw. Leser die deuteronomischen Texte, auf die sie anspielen, in ihrer Formulierung und Funktion im Buchganzen genau kennen. Denn nur unter Voraussetzung von breiter und exakter Rezeption des Deuteronomiums werden Ijobs Argumentation und die Ungeheuerlichkeit der von ihm eingeklagten Verbrechen schlüssig, wird im Sprichwörterbuch die Aufwertung der elterlichen Belehrung als gesellschaftlich relevant und weisheitlich-göttlich autorisiert erkennbar und läßt sich das situative Aussageziel von Rut überhaupt fassen. Die Anspielungen von Ijob 24 besitzen außerdem aufgrund der Mißstände des Pfandwesens, die Anspielungen von Rut wegen der Mischehenproblematik höchste Aktualität. Die Intertextualität der drei Bücher ist somit als intendierte und erkennbare von hoher kommunikativer Relevanz.

(3) *Autoreflexivität*: Dieser metakommunikative Aspekt ist dann gegeben, wenn die Intertextualität selbst explizit oder implizit thematisiert wird. Eine solche Reflexion fehlt in unseren Texten.

(4) *Strukturalität*: Diesem Kriterium zufolge »ergibt das bloß punktuelle und beiläufige Anzitieren von Prätexten einen nur geringen Intensitätsgrad der Intertextualität«, der aber zunimmt, je mehr »ein Prätext zur strukturellen Folie eines ganzen Textes wird« (28). Ijob 24 und Spr 6 greifen die theologisch wertende Unterscheidung des Deuteronomiums zwischen dem von Gott mitgeteilten Dekalog und den von Mose vermittelten, den Dekalog auslegenden Einzelbestimmungen als ein Muster auf, das ihren eigenen Aufbau strukturiert. In Ijob reicht der Bogen vom allgemein menschlichen Armenethos (22,6-9) über die deuteronomische Sozialgesetzgebung als Dekalogkommentar und von Jahwe sanktionierte Ordnung (24,1-17) bis zum Dekalog als ethischem Grundraster (Kapitel 31). Innerhalb dieser Sequenz steigert sich von Kapitel 22 zu 24 der Umfang der Anspielungen auf Einzelgesetze und von 24 zu 31 der der Rückbezüge auf den Dekalog. Dadurch erscheint der Dekalog als Höhepunkt des Rechts. Eine ähnliche, aber kleinräumige rhetorische Steigerung und darin implizierte Wertung prägt auch Spr 6. Auch die Verbindung von Dtn 11,18-21 (6,6-9) mit dem Dekalog ist vom Deuteronomium ausgelöst. Außerdem übernimmt Spr 6 aus Dtn 4,6-8 die implizite Denkstruktur, die Gesetz und Weisheit gleichsetzt. Rut ist eine »Homilie« über einen bestimmten Bereich des deuteronomischen Gesetzes, der hier zur Folie des ganzen Buches wird. Sie wird außerdem – der literarischen Fiktion des Deuteronomiums als Sammlung von Mosereden entsprechend – in die Vorgeschichte Davids zurückprojiziert.

(5) *Selektivität*: Hier geht es darum, »wie pointiert ein bestimmtes Element aus einem Prätext als Bezugsfolie ausgewählt und hervorgehoben wird, und wie exklusiv oder inklusiv der Prätext gefaßt ist« (28). Ijob 24, Spr 6

und Rut machen prägnante Anspielungen auf bestimmte Texte – in Ijob auch auf die spezifische Struktur göttlicher Vergeltung analog zu den Sanktionen eines Vertragsformulars, im Sprichwörterbuch auf literarische Schlüsselstellen der deuteronomischen Paränese. Dabei wird auch der Gesamtkontext des Deuteronomiums als rechtlich maßgebliche Größe von hoher Autorität in die neue Sinnkonstitution einbezogen.

(6) *Dialogizität*: Sie besagt, daß ein Verweis auf vorgegebene Texte »von umso höherer intertextueller Intensität ist, je stärker der ursprüngliche und der neue Zusammenhang in semantischer und ideologischer Spannung zueinander stehen. Eine Textverarbeitung gegen den Strich des Originals, ein Anzitiern eines Textes, das diesen ironisch relativiert und seine ideologischen Voraussetzungen unterminiert, ein distanzierendes Ausspielen der Differenz zwischen dem alten Kontext des fremden Worts und seiner neuen Kontextualisierung – dies alles sind Fälle besonders intensiver Intertextualität« (29). Unter diesen Gesichtspunkten kommt Ijob 24 (und 31) ebenso wie Rut, die das ihnen vorgegebene deuteronomische Normensystem kritisch hinterfragen bzw. überbieten, eine hohe Intensität zu. Die Dialogizität fehlt auch in Spr 6 nicht ganz, weil die Tora des Mose, auf die angespielt wird, mit der durch göttliche Weisheit autorisierten elterlichen Lehre in einer gewissen Spannung steht.

Diese qualitativen Kriterien müssen noch durch die beiden quantitativen ergänzt werden – das der »Dichte und Häufigkeit der intertextuellen Bezüge« und das der »Zahl und Streubreite der ins Spiel gebrachten Prätexte«. In den untersuchten Texten ist eine hohe Frequenz von Anspielungen auf das Deuteronomium gegeben. Zugleich ist allerdings zu beachten, daß es sich bei Rut um ein vollständiges Werk handelt, während bei den Texten aus Ijob und Sprichwörter die festgestellte Art der Intertextualität nur den betreffenden Passagen zukommt. Aus dem Korpus der verschiedenen Prätexte wurden in der vorliegenden Untersuchung allerdings neben dem Deuteronomium nur die übrigen Bücher des Pentateuchs in den Blick genommen, und auch diese nur so weit, als die Forschung bisher eine Intertextualität verzeichnet hat. Hier fehlen noch einschlägige Studien.

3.2 Zum Kanonverständnis

Ich habe keine Großtheorie über die Kanonizität des Pentateuchs zur Zeit der Abfassung der untersuchten Texte anzubieten, sondern nur eine *Beschreibung der Phänomene*, die das Deuteronomium als einen Text von hoher Autorität erscheinen lassen, der wahrscheinlich schon an der »Kanonizität« des Pentateuchs partizipiert.

(1) *Was wird aus dem Deuteronomium herangezogen?* Sieht man vom Dekalog und der Lernparänese Dtn 11,18-21(22) im Sprichwörterbuch ab, sind es nur Texte aus dem deuteronomischen Sozialrecht der Kapitel 19-25.

Dieser Gesetzesblock ist nicht nur der jüngste – wahrscheinlich erst nachexilisch redigierte und das Heiligkeitgesetz bereits weithin voraussetzende²⁹⁹ – Teil des Deuteronomiums, es ist auch der eigentlich juristische Teil. Das Deuteronomium wird als offenbar gültiges Rechtsbuch herangezogen. Dabei weitet Ijob 24 Recht in Ethos aus; Spr 1-9 individualisiert es, personifiziert und identifiziert es mit der Weisheit; Rut setzt es in narrative Paränese um.

(2) Ijob 24 und 31, ebenso Spr 6,20-35 werten den *Dekalog* entsprechend deuteronomischer Theologie als gottunmittelbar gegebenes Gesetz höher als die Einzelgesetze. Ijob 24 und Spr 6 verwenden für die Anspielungen auf den Dekalog – im Gegensatz zu jenen auf den Gesetzeskodex – die Formulierungen des Prätextes. Es sind in beiden Texten die sozial-ethischen Kurzverbote. Die Reihenfolge ihrer Zitation ist allerdings kontextbedingt und spiegelt unterschiedliche Präferenzen. Ijob 31 orientiert sich überhaupt am Dekalog, spielt wahrscheinlich auf fast alle seine Gebote an und führt sie in vielen, vom Dekalog nicht unmittelbar geforderten ethischen Verhaltensweisen weiter. Spr 6 legt die Dekaloggebote, allen voraus das Verbot des Ehebruchs, midraschartig aus.

(3) Das Deuteronomium hat zweifellos Autorität. Aber sie ist keineswegs indiskutabel und bleibt auch nicht unwidersprochen. *Wie »benutzt« man das Deuteronomium? Welches »Kanonbewußtsein« bestimmt den Umgang mit ihm?* Ijob 24 tut es fast frivol und jedenfalls gegen die Voraussetzung des Deuteronomiums, es sei der Rechtswille Gottes, über den Gott außerdem mit Sanktionen wache. Einem identitätsspendenden Sinn- und Wertekanon, einer »geheiligten und heiligenden Schrift« gemäß ist das nicht, da sich das Denken dem Text gerade nicht unterwirft und ihn in Widerspruch mit Gott bringt. Allerdings wird man zwischen dem sich verteidigenden Ijob und der dialektischen Funktion seiner Rede im gesamten Buch nochmals unterscheiden müssen. Was Ijob sagt, sagt nicht ohne weiteres der »implied author« des Buches. Rut ist als ganzes von Dtn 23-25 her konzipiert, tritt aber für eine von 707 bestimmte Revision der Armengesetze und vor allem für eine »Abrogation« des »Ausländerparagraphen«, also eine Zulassung von fremden Frauen zur Gemeinde Jahwes, ein. Am ehesten nähert sich schon Spr 6 dem späteren Kanonverständnis.

(4) Alles wird nochmals komplizierter, wenn man, wie Ijob 24 belegt, damit zu rechnen hat, daß *auf das Deuteronomium angespielt sein kann, ohne daß* – von technischen Ausdrücken abgesehen – *seine Sprache verwendet wird*. Das gilt nochmals anders auch für Rut 1, wo keine deuteronomische Sprache verwendet und bloß erzählt, aber dem deuteronomischen Gesetz widersprochen wird. Umgekehrt kann, wie besonders in Rut 3 und 4, deuteronomische Sprache gebraucht, die Aussage des Deuteronomiums aber

299 G. Braulik, Die dekalogische Redaktion (1995); ders., Beobachtungen (1996).

verändert werden. Sprache und Sache des Deuteronomiums können also bei der Bezugnahme auseinanderklaffen.

(5) Neben dem Deuteronomium als normativem Modell in der eben beschriebenen Weise, für das aber weder Uminterpretationen noch Widersprüche ausgeschlossen sind, werden *auch andere, ältere oder neu geschriebene Texte aufgenommen*. Sie mischen sich im Raum der Prätexte »unzensuriert« und unklassifiziert mit dem Deuteronomium. Ijob 24 zum Beispiel verarbeitet auch Texte aus dem Sprichwörterbuch. Sie standen trotz der vermengten Benutzung, falls das Deuteronomium schon zum Kanon gehörte, aber nicht auf der gleichen Autoritätsebene.

(6) Die untersuchten Texte aus den Büchern Ijob, Sprichwörter und Rut könnten bereits *eine auf den gesamten Pentateuch bezogene Aktualisierung* sein. Es würde sich also bei der Kanonizität des Deuteronomiums, auf das die drei Bücher anspielen, um eine »partizipierte Pentateuchkanonizität« handeln.

(7) Offenbar wird schon der ganze Pentateuch intertextuell herangezogen; wenn es aber um *Ethisches und Juristisches* geht, steht *das Deuteronomium im Vordergrund* und bestimmt das Bewußtsein.³⁰⁰

Literatur

- Albertz, R., Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der »Babylonischen Theodizee«, in: J.Jeremias / L.Perlitt (Hrsg.), Die Botschaft und die Boten, FS H.W.Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349-372.
- Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- Barr, J., The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship, in: J.C.de Moor (Hrsg.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis (OTS 34), Leiden 1995, 1-14.
- Barth, Ch., נָהָה nāhāh: ThWAT V(1986)334-342.
- Bauks, M. / Baumann, G., »Im Anfang war ...?«. Gen 1,1ff und Prov 8,22-31 im Vergleich: BN 71(1994)24-52.
- Baumann, G., »Wer mich findet, hat Leben gefunden«. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien zur Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9, Diss. Heidelberg 1994 (Mschr.).

300 Diesen Artikel widme ich Prof. Jacob Kremer zum Dank für ein Vierteljahrhundert gemeinsamer Tätigkeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. – Ich danke Norbert Lohfink SJ, der das Manuskript in verschiedenen Vorstadien kritisch gelesen und mir wertvolle Hinweise gegeben hat.

- Baumgartner, W.*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lieferung III, Leiden 1983.
- Bernstein, M.J.*, Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative: JSOT 50(1991)15-26.
- Bloch, R.*, Midrash: DBS 5(1957)1263-1281.
- Bohlen, R.*, Die Rutrolle. Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik des Alten Testaments: TThZ 101(1992)1-19.
- Braulik, G.*, Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 11-38.
- Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 257-300.
- Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26 (SBS 145), Stuttgart 1991.
- Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums, in: F.V.Reiterer (Hrsg.), Ein Gott – eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, FS N.Füglister, Würzburg 1991, 37-50.
- Deuteronomium II, 16,18-34,12 (NEB 28), Würzburg 1992.
- Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von לְמַד , in: G.Braulik / W.Groß / S.McEvenue (Hrsg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N.Lohfink, Freiburg 1993, 9-31.
- Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1-12; 24,10-22; 25,13-16, in: ders. (Hrsg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (HBS 4), Freiburg 1995, 1-25.
- Das Buch Deuteronomium, in: E.Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 1995, 76-88.
- Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19-25, in: T.Vejola (Hrsg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SFEG 62), Helsinki / Göttingen 1996, 23-55.
- »Weisheit« im Buch Deuteronomium, in: B.Janowski (Hrsg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (VWGTh 10), Gütersloh 1996, 39-69.
- Buber, M.*, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zum Werk »Die fünf Bücher der Weisung« verdeutscht von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig, Köln 1954.
- Buchanan, G.W.*, Midrashim pré-tannaïtes. A propos de Prov., I-IX: RB 72(1965)227-239.

- Bultmann, C.*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ›ger‹ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992.
- Campbell, E.F.*, Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AncB 7), Garden City / New York 1975.
- Chirichigno, G.C.*, Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East (JSOT.S 141), Sheffield 1993.
- Cholewiński, A.*, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBib 66), Rom 1976.
- Couroyer, B.*, La tablette du coeur: RB 90(1983)416-434.
- Crüsemann, F.*, Das »portative Vaterland«. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: A.Assmann / J.Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 63-79.
- Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Deissler, A.*, Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament (MThS 1,11), München 1955.
- Delitzsch, F.*, Salomonisches Spruchbuch, Gießen 1985 (=1873).
- Dick, M.B.*, Job 31, The Oath of Innocence, and the Sage: ZAW 95(1983) 31-53.
- Dommershausen, W.*, Leitwortstil in der Ruthrolle, in: J.Ratzinger (Hrsg.), Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967 (TThR 1), München / Freiburg 1967, 394-407.
- Donner, H.*, Jesaja LVI 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implikationen und Konsequenzen, in: ders. (Hrsg.), Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin / New York 1994, 165-179.
- »Wie geschrieben steht«. Herkunft und Sinn einer Formel, in: ders. (Hrsg.), Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin / New York 1994, 224-238.
- Dohmen, C.*, »Als Mose fertig war, die Worte der Tora vollständig in ein Buch zu schreiben ...« (Dtn 31,24). Der Tod des Mose als Geburt des Pentateuch, in: C.Dohmen / M.Oeming, Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg 1992, 54-68.
- Ebach, J.*, Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: J.Ebach / R.Faber (Hrsg.), Bibel und Literatur, Stuttgart 1995, 277-304.
- Eslinger, L.*, Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category: VT 42(1992)47-58.
- Fewell, D.N. / Gunn, D.M.*, »A Son is born to Naomi!«: Literary Allusions and the Interpretation in the Book of Ruth: JSOT 40(1988)99-108.

- Fisch, H.*, Ruth and the Structure of Covenant History: VT 32(1982) 425-437.
- Fischer, G. / Lohfink, N.*, »Diese Worte sollst du summen«. Dtn 6,7 *w^edibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel: ThPh 62(1987)59-72 (= in: N.Lohfink, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III [SBAB 20], Stuttgart 1995, 181-203).
- Fishbane, M.*, Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern: VT 21(1971)151-167.
- Torah and Tradition, in: D.A.Knight (Hrsg.), Tradition and Theology in the Old Testament, Philadelphia 1977, 275-300.
- Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1988 (=1985).
- Fleischer, G.*, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt 1989.
- Freund, R.A.*, Murder, Adultery and Theft?: SJOT 3 (2/1989)72-80.
- Frevel, C.*, Das Buch Rut (NSK.AT 6), Stuttgart 1992.
- Fohrer, G.*, Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh ²1989 (= 1963).
- García López, F.*, Deut 34, dtr History and the Pentateuch, in: F.García Martínez (Hrsg.), Studies in Deuteronomy, FS C.J.Labuschagne (VT.S 53), Leiden 1994, 47-61.
- Gertz, J.C.*, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen 1994.
- Gesenius, W. / Buhl, F.*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig ¹⁷1921.
- Gesenius, W. / Kautzsch, E.*, Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909.
- Gordis, R.*, The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies (Moreshet Series 2), New York City 1978.
- Goulder, M.D.*, Ruth: a Homily on Deuteronomy 22-25?, in: H.A.McKay / D.J.A.Clines (Hrsg.), Of Prophet's Visions and the Wisdom of Sages, FS R.N.Whybray (JSOT.S 162), Sheffield 1993, 307-319.
- Gow, M.D.*, The Book of Ruth. Its structure, theme and purpose, Leicester 1992.
- Grenzer, M.*, Hört Gott nicht den Schrei der Armen? Exegetische Untersuchungen zu Ijob 24, Diss. St. Georgen / Frankfurt 1994 (Mschr.).
- Habel, N.C.*, The Symbolism of Wisdom in Proverbs 9: Interp. 26(1972) 131-157.
- The Book of Job. A Commentary (OTL), Philadelphia 1985.
- Hallaire, J.*, Un jeu de structures dans le Livre de Ruth: NRTh 113(1991) 708-727.
- Hebel, U.J.*, Towards a Descriptive Poetics of *Allusion*, in: H.F.Plett (Hrsg.), Intertextuality (Untersuchungen zur Texttheorie 15), Berlin / New York 1991, 135-164.

- Hruby, K.*, La Torah identifiée à la Sagesse et l'activité du »Sage« dans la tradition rabbinique: BVC 76(1967)65-78.
- Hubbard, R.L.*, The Book of Ruth (NIC), Grand Rapids / Michigan 1988.
- Janzen, J.G.*, The Place of the Book of Job in the History of Israel's Religion, in: P.D.Miller / P.D.Hanson / S.D.McBride (Hrsg.), Ancient Israelite Religion, FS F.M.Cross, Philadelphia 1987, 523-537.
- Keel, O.*, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par., in: P.Casetti / O.Keel / A.Schenker (Hrsg.), Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire (OBO 38), Fribourg / Göttingen 1981, 159-240.
- Kessler, R.*, Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik: WD 20(1989)181-195.
- Kruger, P.A.*, The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:8: JNWSL 12(1984)79-86.
- LaCoque, A.*, The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 1990.
- Landy, F.*, Ruth and the Romance of Realism, or Deconstructing History: JAAR 62(1994)285-317.
- Lang, B.*, Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7 (SBS 54), Stuttgart 1972.
- Leggett, D.A.*, The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament. With Special Attention to the Book of Ruth, Cherry Hill / New Jersey 1974.
- Leipold, J. / Morenz, S.*, Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt, Leipzig 1953.
- Lemaire, A.*, Une inscription phénicienne découverte récemment et le mariage de Ruth la Moabite: ErIs 20(1989)124*-129*.
- Levenson, J.D.*, The Sources of Torah: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism, in: P.D.Miller / P.D.Hanson / S.D.McBride (Hrsg.), Ancient Israelite Religion, FS F.M.Cross, Philadelphia 1987, 559-574.
- Loader, J.A.*, Of Barley, Bulls, Land and Levirate, in: F.García Martínez u.a. (Hrsg.), Studies in Deuteronomy, FS C.J.Labuschagne (VT.S 53), Leiden 1994, 123-138.
- Yahwe's Wings and the Gods of Ruth, in: I.Kottsieper u.a. (Hrsg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?« Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O.Kaiser, Göttingen 1994, 389-401.
- Lohfink, N.*, Qoheleth 5:17-19 – Revelation by Joy: CBQ 52(1990)625-635.
- Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel, in: ders., Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 239-259.
- Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9: BN 67(1993)26-42.

- Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 39-64.
- Das deuteronomische Gesetz in seiner Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 205-218.
- 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, C.*, Die »fremde Frau« in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Fribourg / Göttingen 1995.
- Meinhold, A.*, Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung: ThZ 32(1976)129-137.
- Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15 (ZBK 16,1), Zürich 1991.
- Mettinger, T.N.D.*, Intertextuality. Allusions and Vertical Context Systems in Some Job Passages, in: H.A.McKay / D.J.A.Clines (Hrsg.), Of Prophets and Visions and the Wisdom of Sages, FS R.N.Whybray (JSOT.S 162), Sheffield 1993, 257-280.
- Milgrom, J.*, Cult and Conscience. The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance (SJLA 18), Leiden 1976.
- Moor, J.C.de (Hrsg.)*, Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis (OTS 34), Leiden 1995.
- Myers, J.M.*, The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth, Leiden 1955.
- Nielsen, K.*, Le choix contre le droit dans le livre de Ruth: VT 35(1985) 201-212.
- Oeming, M.*, »Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen« (Dtn 13,1). Biblische Funktion und altorientalische Ursprünge der Kanonformel, in: C.Dohmen / M.Oeming, Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg 1992, 68-89.
- Ethik in der Spätzeit des Alten Testaments am Beispiel von Hiob 31 und Tobit 4, in: P.Mommer / W.Thiel (Hrsg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung, FS H.Graf Reventlow, Frankfurt 1994, 159-173.
- Hiob 31 und der Dekalog, in: W.A.M.Beuken (Hrsg.), The Book of Job (BETHL 114), Leuven 1994, 362-368.
- Obwald, E.*, Hiob 31 im Rahmen der alttestamentlichen Ethik: ThV 2(1970) 9-26.
- Otto, E.*, Die Tora in Israels Rechtsgeschichte: ThLZ 118(1993)903-910.
- Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich: ZAR 1(1995)83-110.
- Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: T.Vejola (Hrsg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SFEG 62), Helsinki / Göttingen 1996, 196-222.

- Perdue, L.G.*, Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job (BiLiSe 29), Sheffield 1991.
- Perlitt, L.*, Priesterschrift im Deuteronomium?, in: ders., Deuteronomium-Studien (FAT 8), Tübingen 1994, 123-143.
- Pfister, M.*, Konzepte der Intertextualität, in: H.Broich / M.Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), Tübingen 1985, 1-30.
- Robert, A.*, Les attaches littéraires bibliques de Prov., I-IX: RB 43(1934) 42-68.172-204.374-384, 44(1935)344-365.502-525.
----- Littéraires (Genres): DBS 5(1957)405-421.
- Schmidt, L.*, Studien zur Priesterschrift (BZAW 214), Berlin / New York 1993.
- Schmidt, W.H. / Delkurt, H. / Graupner, A.*, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993.
- Schüpphaus, J.*, גַּזַּל *gāzal* גָּזַל, גָּזַל, גָּזַל: ThWAT I(1973)999-1001.
- Seeligmann, I.L.*, Voraussetzungen der Midraschexegese, in: G.W.Anderson (Hrsg.), Congress Volume Copenhagen 1953 (VT.S 1), Leiden 1953, 150-181.
- Sheppard, G.T.*, Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151), Berlin / New York 1980.
- Ska, J.L.*, Quelques exemples de sommaires proleptiques dans les récits bibliques, in: J.A.Emerton (Hrsg.), Congress Volume Paris 1992 (VT.S 61), Leiden 1995, 315-326.
- Steck, O.H.*, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung (FRLANT 160), Göttingen 1993.
- Steiert, F.-J.*, Die Weisheit Israels – ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren (FThSt 143), Freiburg 1990.
- Tanakh, a New Translation of the Holy Scriptures according to the traditional Hebrew Text, Philadelphia 1985.
- Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introduction, notes, références et glossaire, Paris 1977.
- Vuilleumier, R.*, Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon: ThZ 44(1988)193-210.
- Washington, H.C.*, The Strange Woman (אִשֶׁת זָרָה/נְכַרְיָה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society, in: T.C.Eskanazi / K.H.Richard (Hrsg.), Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period (JSOT.S 175), Sheffield 1994, 217-242.
- Weinfeld, M.*, Deuteronomy and Deuteronomistic School, = Winona Lake / Indiana ²1990 (= Oxford 1972).
- Westbrook, R.*, Redemption of Land, in: ders., Property and the Family in Biblical Law (JSOT.S 113), Sheffield 1991, 58-68.

- The Law of the Biblical Levirate, in: ders., Property and the Family in Biblical Law (JSOT.S 113), Sheffield 1991, 69-89.
- Whybray, R.N.*, The Composition of the Book of Proverbs (JSOT.S 168), Sheffield 1994.
- Witte, M.*, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin / New York 1994.
- Philologische Notizen zu Hiob 21-27 (BZAW 234), Berlin / New York 1995.
- Witzenrath, H.H.*, Das Buch Ruth. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (StANT 40), München 1975.
- Wolfers, D.*, The Speech-Cycles in the Book of Job: VT 43(1993)285-402.
- Deep Things out of Darkness. The Book of Job. Essays and a New English Translation, Kampen 1995.
- Zakovitch, Y.*, The Threshing-Floor Scene in Ruth and the Daughters of Lot: Shnaton 3(1978/79)29-33 (hebr.).
- Zenger, E.*, Das Buch Ruth (ZBK.AT 8), Zürich ²1992.
- Das Buch Rut, in: E.Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 1995, 143-151.
- Zorell, F.*, Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1984.