

Bund als Vertrag im Deuteronomium¹

Von Norbert Lohfink

(Offenbacher Ldstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.)

Nach großem Getöse ohne Ergebnis in den zwanziger Jahren² hat die Deuteronomiumsanalyse lange geschlummert. In unseren Jahrzehnten ist sie wieder aufgewacht und ist zur Zeit durchaus lebendig. Gegen diese Periodisierung der Forschungsgeschichte kann man jedoch zugleich sagen: Um 1970 herum ist dem Deuteronomium die theologische Luft ausgegangen, und seitdem ist es in Atemnot. Seitdem fehlt ihm der »Bund«³.

Sowohl das Wort ברית als auch die sogenannte »Bundesformel« (»du – mein Volk, ich – dein Gott«) stehen im Deuteronomium an Schlüsselstellen. Aber was trägt diese Erkenntnis noch zum Verständnis des Buches bei, wenn das Wort ברית keinen »Bund«, genauer: keine frei und in der Geschichte eingegangene Beziehung zwischen Gott und Israel mehr denotieren darf? Das darf es kaum noch, wenn Ernst Kutsch im Recht ist, dessen Eifer wahrlich keinen Beleg für das Wort ברית unanalysiert gelassen hat⁴. Dazu ist im Jahre 1970 die Kampfschrift von Lothar Peritt zur »Bundestheologie im Alten Testament«⁵ wie ein heißer Ostwind über all die kleinen Bundesblümlein, natürlich auch über manches zwischen ihnen wuchernde Bundesunkraut der sechziger Jahre gefahren. Wenn nach Peritt das Wort ברית in der deuteronomistischen Literatur zwar wichtig, aber als eine Art »Wechselbegriff« (39) dem Wort תורה »bis zur Austauschbarkeit nahegekommen« (10), ja mit ihm »identisch«

¹ Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung einer Gastvorlesung in Århus am 16. Mai 1994. Vgl. zum ganzen schon die entsprechenden Passagen bei G. Braulik, Deuteronomium II 16,18–34,12, NEB 28, 1992. Georg Braulik danke ich für viele Gespräche über die hier behandelten Fragen.

² Vgl. W. Baumgartner, Der Kampf um das Deuteronomium, ThR 1 (1929) 7–25.

³ Umfassender zur theologischen Bedeutung der Bundeskategorie vgl. N. Lohfink u. E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker, SBS 154, 1994, 19–36. Ich gebrauche das Wort »Bund« in diesem Beitrag auf die übliche Weise. Es beansprucht also nicht ständig, Übersetzung von ברית zu sein.

⁴ Verheißung und Gesetz, BZAW 131, 1972; Neues Testament – Neuer Bund?, 1978. In BZAW 131, VII, sind weitere Artikelveröffentlichungen aufgelistet.

⁵ WMANT 36.

(39)⁶ und zu einer »Totalformel für die Verpflichtungspredigt« geworden ist (43, Anm. 4), dann könnte es auch fehlen. Ist es einmal im deuteronomistischen Wörterbrei verkocht, dann hat es nicht mehr die Eigenschaft, eine theologische Analogie zu einer innergesellschaftlichen Institution anzuzeigen, im konkreten Fall zu einem Vertragsabschluß (mit Eidesleistung).

Jenen exegetischen Schulen, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vor allem in Skandinavien, ebenso aber in Deutschland oder England das Bild bestimmten, war es sogar um noch mehr gegangen: um Kult, oft um Königskult, auf jeden Fall um religiöse Rituale, die Ritualen zwischenmenschlichen Vertragschließens entsprachen. Ein Bund mit der Gottheit wäre in Israel auf diese oder jene Weise Jahr für Jahr, oder doch an Knotenpunkten des nationalen Lebens, rituell erneuert worden. Bei der Diskussion der sechziger Jahre seit George E. Mendenhall⁷ und Klaus Baltzer⁸ um das vor allem an hethitischen Vertragsurkunden abgelesene »Bundesformular« ging es auf der gleichen Linie um rituell und dokumentarisch vollzogene religiöse Analogien zu den Staatsritualen internationaler Vasallenverhältnisse. Das Wort ברית war da stets mehr als nur eine Deutungsschiffre aus biblischen Theologen-Spätschriften. Aber das alles ist seit 1970 vom Tisch. Trotz verzagter Aufräumarbeiten⁹ herrscht in der Deuteronomiumsdiskussion heute fast noch ebensoviel »Bundesschweigen« wie nach Peritt »bei den Propheten des 8. Jh.s«¹⁰.

Ich halte diesen Sprachverlust nicht für richtig. Die Kategorie »Bund« ist für das Deuteronomium zu bedeutsam. Wir müssen einiges neu gewinnen, was um 1970 zu Unrecht mitverloren ging – so gut es war, daß manche Kartenhäuser der kultgeschichtlichen Spekulation zusammenbrachen. Darüber hinaus ist vielleicht sogar Neues zu sagen. Zwar wird es vor Joschija von Juda noch keine »Bundestheologie« gegeben haben. Doch es gibt Spuren von einer älteren Bundesvorstellung und deren Vollzug in *Riten*, zumindest im Zusammenhang des Königskults¹¹.

⁶ Auch nach Kutsch, BZAW 131, 82, steht ברית im »deuteronomisch-deuteronomistischen Kontext« (81) oft »gleichwertig für הורה«, und ebd. 141 Anm. 218 spricht er von der »Gleichsetzung von ברית und הורה«.

⁷ Deutsch: Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient, ThSt 64, 1960 (Urveröffentlichung in BA 17 [1954] 26–46; 49–76).

⁸ Das Bundesformular, WMANT 4, 1960.

⁹ Ich denke etwa an E. W. Nicholson, God and His People, 1986. Für »verzagt« vgl. das Abfassungsdatum mit dem Veröffentlichungsdatum von N. Lohfink, Bundestheologie im Alten Testament, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, SBAB 8, 1990, 325–361.

¹⁰ WMANT 36, 129–155.

¹¹ Vgl. N. Lohfink, in: NBL I, 345 f.

Auch dürfte die spätere Bundestheologie und speziell die des Deuteronomiums enger mit der Welt des internationalen altorientalischen *Rechts* zusammenhängen, als die meisten von uns das seit Kutsch und Perlitt zu sagen wagen¹². Hier ist vieles aufzuarbeiten. Ich möchte jetzt nur einen kleinen Beitrag zu solchem Wiederaufbau leisten. Dabei kann es nicht darum gehen, einfach zu reprimieren.

Ich möchte zeigen, daß das Buch Deuteronomium über die Belege des Wortes ברית (sowie אלה), die Bundesformel und die textlichen und dispositionellen Entsprechungen zu altorientalischen internationalen Rechtstexten hinaus einen weiteren und tief in die Substanz des Buches verwobenen Bezug zum »Bund« besitzt, der bisher noch nicht analytisch-reflex erfaßt worden ist. Ich knüpfe an die ebenfalls allgemein bekannte Behauptung des Buches in 28,69 an, der auf diese Überschrift¹³ folgende Teil des Deuteronomiums enthalte »Worte der ברית, die Mose im Auftrag Jahwes im Lande Moab mit den Israeliten schloß, zusätzlich zu der ברית, die er (= Jahwe) mit ihnen am Horeb geschlossen hatte« (28,69). Aus dieser Formulierung müßte man eigentlich folgern, das Buch Deuteronomium erzähle von einem »Bundeschluß in Moab«. Das tut aber niemand. Genau diesen Sachverhalt möchte ich sichtbar machen: Das Deuteronomium *erzählt* einen »Bundeschluß in Moab«.

Ich stelle diese Theorie auf angesichts des Schweigens der meisten Kommentare, auch der älteren, zur ganzen Frage und angesichts einer gegenteiligen These, die zum Beispiel Gerhard von Rad in seinem Kommentar zu 28,69 glasklar formuliert hat:

Sehr überraschend ist [...] die Vorstellung von einem Bundeschluß im Lande Moab, der ausdrücklich als ein Ereignis besonderer Art von dem Bundeschluß am Sinai unterschieden wird. Davon ist sonst nirgends im Alten Testament die Rede. Ja, diese Vorstellung ist nicht einmal die im Dt. allgemein herrschende, denn das Dt. versteht sich zunächst nur als Abschiedsrede des Mose und als eine Interpretation der Sinaiofenbarung¹⁴.

Meine These bezieht sich auf das definitive Deuteronomium¹⁵, nicht auf ältere Textstufen oder verarbeitete Materialien, ist also synchron

¹² Vgl. zuletzt H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die *Adē* zur Thronnachfolgeregelung Asarhaddons, Diss. Wien 1994. Perlitt selbst hat im übrigen in diesem Punkt die Türen vorsichtig offen gelassen: vgl. WMANT 36, 45 f. Anm. 2 u. 282 f.

¹³ Vgl. N. Lohfink, Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon?, BN 64 (1992) 40–52.

¹⁴ ATD 8, 128.

¹⁵ Dieses meint auch G. von Rad im letzten soeben zitierten Satz. Denn »das Dt.« ist das Buch, wie er im ersten Satz der »Einführung« in den Kommentar definitiv festlegt. Höchstens könnte das Wort »zunächst« ihm den Rückzug auf hypothetische Frühstadien gestatten. Aber welchen Sinn hätte dann die ganze Aussage noch? Das Wort »zunächst« meint im Zusammenhang wohl eher: bis der Leser zu 28,69 gekommen ist. Im übrigen wird die Frage nach dem Verständnis von »Bund« im definitiven Deuterono-

gemeint. Die tragenden Einzelanalysen habe ich größtenteils schon an anderer Stelle vorgelegt, ich kann hier also raffen¹⁶. Es kommt mir auf ihre Auswertung bezüglich des Themas »Bund« an. Dabei muß ich reflexer, als es bisher beim Deuteronomium geschehen ist, die Werkzeuge der narrativen Analyse und einige Gesichtspunkte der Sprechakttheorie einführen.

1. Zur narrativen Eigenart des Deuteronomiums

Die Gattung des Deuteronomiums ist nicht ganz einfach zu bestimmen¹⁷. Dennoch wird man es kaum als *die* »Abschiedsrede des Mose« bezeichnen können. Zumindest müßte man dann den Plural gebrauchen, denn Mose ergreift, durch narrative Redeeinleitungen eingeführt, im ganzen 22 mal das Wort¹⁸, allein und mit andern, allerdings schwerlich, um immer nur Abschied zu nehmen. Dazu gibt es auf derselben Kommunikationsebene 5 Gottesworte. Wie sind diese 27 narrativ eingeleiteten wörtlichen Reden aufeinander bezogen? Man kommt kaum an der Feststellung vorbei, daß sie Elemente einer durchlaufenden »Erzählung« sind.

Das Deuteronomium, das mit Moses Tod endet, ist auf jeden Fall *Teil* der *Pentateucherzählung*. Die Frage ist also nur, ob es auch in sich, als *Teilstück* vor dem Schlußkapitel 34, Erzählung sei. Auch das ist der Fall, denn es gibt die Stimme eines *Bucherzählers*, so sehr sie sich auf weite Strecken in Redeeinleitungen erschöpft. Doch auch solche Redesteuerung aus dem Hintergrund ist eine erlaubte Erzähltechnik, auch wenn sie in den klassischen Erzähltexten Israels normalerweise nicht benutzt wird.

Von diesen, und speziell auch von Genesis – Numeri, unterscheidet sich die Erzähltechnik des Bucherzählers im Deuteronomium auch noch in anderer Hinsicht. Üblicherweise erzählt der biblische Bucherzähler kontinuierlich vor sich hin. Er reiht eine Verbalaussage an die andere.

mium als Gesamtaussagensystem in der neueren Auslegung kaum gestellt, und so auch nicht bei Kutsch oder Perlit.

¹⁶ Vgl. vor allem: Die Ältesten Israels und der Bund, BN 67 (1993) 26–41; Zur Fabel des Deuteronomiums, in: G. Braulik (Hrg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, HBS 4, 1995, 65–78. Auf diese und andere eigene Veröffentlichungen, deren Einzelausführungen ich nicht wiederholen möchte, werde ich an strategischen Stellen meiner Ausführungen verweisen. Für Einzelheiten der eigenen Argumentation, Literaturangaben und Diskussion mit anderen Auffassungen wären sie zu konsultieren.

¹⁷ Die umsichtigste Diskussion der Buchgattung liefert G. Braulik, Deuteronomium 1–16,17, NEB 15, 1986, 5–8.

¹⁸ Belege bei N. Lohfink, HBS 4. Dort auch Weiteres zum Hauptüberschriftensystem des Buches.

Hier dagegen gliedert der Erzähler die Handlungsfolge durch vier vorangestellte oder dazwischengeschobene Nominalsätze, die – dem Erzählungsgang vorgeordnet – den Charakter von »Überschriften« haben und in ihrer Formulierung aufeinander abgestimmt sind. Auf diese Weise wird das Buch in 4 Teile geteilt:

1,1	»Worte«	אלה הדברים אשר דבר משה אל-כל-ישראל בעבר הירדן ...
4,44	»Tora«	חאת התורה אשר-טם משה לפני בני-ישראל ...
28,69	»B'rit-Worte«	אלה דברי הברית אשר-צוה יהוה את-משה לכתר את-בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר-כתר אתם בחרב
33,1	»Segen«	חאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים את-בני ישראל לפני מותו

Die Angaben dieser Überschriften beziehen sich nicht auf Handlungsfolgen, sondern, wenn man so sagen darf, auf »Textgattungen«: Worte, Tora, B'rit-Worte, Segen. Dabei setzen die Überschriften sich darüber hinweg, daß ihnen eigentlich unmittelbar Erzählung folgt, die dann selbst erst die von den Überschriften in ihrer Gattung charakterisierten Texte zitiert. Natürlich sind diese Texte – zum Teil lange *Mosereden* – quantitativ so mächtig, daß man die erzählende Stimme des Bucherzählers das Buch entlang oft fast überhören könnte. Dennoch bleibt das Buch Erzählung, denn die Stimme des Bucherzählers in den Redeeinleitungen ist den Reden selbst vorgeordnet und schafft narrative Verkettenung.

Wie kann man diese Art des Erzählens typologisch einordnen? Am hilfreichsten scheint mir das Begriffspaar »Bericht–Darstellung« (englisch: »telling–showing«). Es ist vor allem durch den Schriftsteller Henry James (1843–1916) ins Bewußtsein der Literaturkritik geraten¹⁹. Um es am eigenen Problem zu verdeutlichen: Wenn der Bucherzähler in 28,69 in einem Relativsatz sagt, Mose habe mit den Israeliten in Moab einen Bund geschlossen, dann »berichtet« er (»telling«). Er stellt den Vorgang fest, und zwar mit dem knappen, zusammenfassenden Ausdruck כרת ברית. Das ist die eine Weise, wie ein Erzähler erzählen kann. Doch es gibt auch die andere, mit dem Drama verwandte Erzähltechnik der » szenischen Darstellung«. Der Erzähler läßt den Zuhörer oder Leser den Gang der Ereignisse miterleben. Es wird dann zum Beispiel viele wörtliche Reden geben (obwohl »showing« nicht identisch ist mit Häufigkeit wörtlicher Rede). Die beiden Erzählweisen sind nicht einander ausschließende Ge-

¹⁹ Weitere Literatur bei J. L. Ska, »Our Fathers have Told Us«, SB 13, 1990, 53.

gensätze, sondern stehen sich polar gegenüber. Es gibt gleitende Zwischenstufen.

Weil der Bucherzähler des Deuteronomiums selbst nicht viel sagt, vielmehr fast nur Reden zitiert und miteinander verkettet, muß man seine Erzähltechnik als »Darstellung«, und nicht als »Bericht« kennzeichnen – selbst wenn andere Mittel szenischer Darstellung kaum verwendet werden. Anders ist das dann in den zitierten *Reden* selbst. Denn Mose, der *Protagonist* des Bucherzählers, erzählt selbst auch wieder gern und viel. Seine Erzählung ist jedoch nur zum Teil szenische Darstellung, oft dagegen schneller Bericht. Eine kunstvoll arrangierte szenische Darstellung, in der auch das Mittel der Konfrontation von Personen eine wichtige Rolle spielt, ist etwa gleich in der ersten Rede die Kundschaftererzählung in Kapitel 1. Doch schon die Erzählung von der Eroberung des Ostjordanlandes in Kapitel 3 ist reiner Bericht. Berichte dieser Art liefert der Bucherzähler selbst kaum. Ich wüßte fast nur die Einrichtung von Asylstädten im eroberten Ostjordanland (4,41–43) und die Erscheinung Gottes in der Wolkensäule am Eingang des Zeltes zu nennen (31,14 f.). Dann käme schon der Bericht über Moses Tod in Kapitel 34, der jedoch sogar auch noch eine wörtliche Rede enthält.

Der Bucherzähler bevorzugt also die szenische Darstellung, vor allem durch voll zitierte Reden. Nun nennt szenische Darstellung das, was vor sich geht, oft gar nicht beim Namen. Sie muß zum Beispiel nicht ausdrücklich sagen, jetzt werde ein »Bund geschlossen«. Sie kann einfach den Ablauf von *Sprechakten* reproduzieren, die *de facto* einen Bundeschluß konstituieren. Daß die Sprechakte diese Eigenschaft haben, wird in einem solchen Fall als dem Leser bekannt vorausgesetzt. Das ist nichts Ungewöhnliches, da Sprechakte durchgehend erst durch Konventionen und Kontext eindeutig werden.

Wenn wir fragen, ob der Erzähler des Deuteronomiums den Vollzug eines Moabbundes erzähle, müssen wir die Antwort daher vielleicht mindestens teilweise nicht aus seinen berichtenden (und terminologischen) Aussagen erheben – die gibt es auch, zumindest 28,69 –, sondern aus den von ihm *dargestellten* Sprechakten, in denen selbstreferentielle *Termini* nicht obligatorisch sind.

Eine solche heuristische Wegweisung war den bisherigen Kommentatoren vermutlich nicht mitgegeben. Sie nahmen ihre Konkordanz und suchten nach dem Nomen ברית oder nach der Verbalphrase כרת ברית, also nach terminologischen Sprachsignalen²⁰. Die fanden sie nicht, und damit war für sie klar, daß 28,69 keineswegs eine »im Dt. allgemein

²⁰ Das wird zum Beispiel daran deutlich, daß bei Kutsch, BZAW 131, in dem sehr gründlich gearbeiteten Bibelstellen-Register die für mich im folgenden höchst relevanten Stellen Dtn 27,1 und 27,9 f. überhaupt nicht vorkommen. Dort gibt es nämlich keine Belege von ברית.

herrschende« Vorstellung äußert. Selbst wo sie mit narrativen Möglichkeiten rechneten, postulierten sie offenbar, Mose müsse, wenn es schon einen »Bundesschluß« geben solle, in Kapitel 29 von der Moab-ברית »berichten« (wie er etwa in Kapitel 5 die Sinaiereignisse berichtet hat), und sie können dann mit Recht nur feststellen, daß in diesem Kapitel »trotz fünfmaligen Vorkommens von ברית von einem Bundesschluß im Sinne einer wirklichen Handlung, die *Berichtsgegenstand des Kap.s* wäre [meine Unterstreichung], keine Rede ist«. So kommt es zur Folgerung, der »Verfasser« – daß Mose im ganzen Kapitel spricht, kommt nur als Schutzmaßnahme des »Verfassers« in den Blick – wolle also »keine Zeremonie beschreiben«²¹.

Ich glaube also solchen Ansätzen gegenüber zeigen zu können, daß im Buch Deuteronomium nicht nur in 28,69 durch einen feststellenden Relativsatz vom Bucherzähler *berichtet* wird, Mose habe in Moab einen Bund geschlossen, sondern daß er diesen Akt auch im Buch in breiter Form narrativ *darstellt* (»it is shown by the narrator«). Daß dies so ist, ergibt sich, zusammengenommen, aus drei Beobachtungsreihen, die in den folgenden Abschnitten vorgelegt werden sollen.

II. Performative Sprechakte in Mosereden von Dtn 26, 27 und 29

Ich greife hier auf die Sprechakttheorie zurück. John Langshaw Austin hat sie Mitte des Jahrhunderts entwickelt²², und vor allem sein Schüler John R. Searle²³ hat sie für die Analyse von Literatur zugänglich gemacht, was Austin noch fern gelegen hätte²⁴.

Die drei für meine Überlegungen entscheidenden Punkte der Theorie sind: Erstens teilt Sprache nicht nur Inhalte mit, sondern ist interpersonelles Handeln, durch das Realität gesetzt oder verändert wird (oder welches das wenigstens könnte). Zweitens ist der jeweilige Sprechakt nicht allein durch Wörter und Syntax bestimmt, sondern hängt genau so an gesellschaftlich, situativ und textlich vorgegebenen Umständen. Drittens müssen Sprechakte nicht notwendig eine Selbstreferenz enthalten, auch wenn sie von uns dann, wenn sie sich selbst reflex klassifizieren (»Hiermit *bitte* ich dich ...«), am leichtesten in ihrem Charakter bestimmbar sind (obwohl es auch da wieder Fußangeln gibt).

²¹ Alle Anführungen aus Perlitt, WMANT 36, 25.

²² How to do things with Words, 1962 (deutsch als: Zur Theorie der Sprechakte, Reclams Universal-Bibliothek 9396–98, 1972).

²³ Speech Acts, 1969 (deutsch: Sprechakte, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 458, 1983); speziell: The Logical Status of Fictional Discourse, New Literary History 6 (1975) 319–332.

²⁴ Für weitere Literatur vgl. die Bibliographien (teilweise kommentiert) in H. C. White (Hrg.), Speech Act Theory and Biblical Criticism, Semeia 41, 1988, 161–178.

Inzwischen sind hochdifferenzierte Klassifikationssysteme möglicher Sprechakte erarbeitet worden²⁵. Für die Zwecke der folgenden Analyse genügt in der Hauptsache jene einfache Unterscheidung, von der Austin in der ersten »Vorlesung« seines Buches ausgegangen ist (um selbst später schon weit über sie hinauszugelangen): die zwischen feststellenden und *performativen* Äußerungen. Sein erstes Beispiel für performative Sprechakte ist ein einziges Wort: »Ja« – gesprochen als Äußerung im Laufe einer standesamtlichen Trauung. Durch dieses Wort »berichte ich nicht, daß ich die Ehe schließe; ich schließe sie«²⁶.

Für das Englische weist Austin darauf hin, daß seine besten Beispiele für performative Sprechakte alle »in der ersten Person Singular des Indikativ Präsens Aktiv« formuliert sind²⁷. Im Hebräischen gehört hierhin der zumindest einem Teil der Grammatiken bekannte Fall, wo die Suffixkonjugation »den Zusammenfall (Koinzidenz) zwischen Aussage und Vollzug der Handlung« ausdrückt und deshalb im Deutschen nicht vergangenheitlich, sondern zumeist²⁸ mit Präsens zu übersetzen ist²⁹. Paul Joüon hat treffend beobachtet, daß auch hier die 1. Person das Feld beherrscht³⁰, Takamitsu Muraoka hat in seiner englischen Bearbeitung der Grammatik von Joüon konsequenterweise den Terminus »performativ« eingefügt³¹. Der »Koinzidenzfall« wird oft durch temporale Umstandsbestimmungen, vor allem durch היום oder היום הזה »heute«, signalisiert. Sie fungieren dann als Gleichzeitigkeitsindikatoren. Ich nenne all das nicht, weil performative Äußerungen nur in 1. Person stattfänden, sondern um die Stelle anzuzeigen, wo der normale Exeget dem Phänomen immer schon begegnet ist³².

²⁵ Vgl. noch als frühe Klassifikation J. R. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge 1979, 52: »One can say how things are (assertives), one can try to get other people to do things (directives), one can commit oneself to doing things (commissives), one can bring about changes in the world through one's utterances (declaratives), and one can express one's feelings and attitudes (expressives). Often one can do more than one of these things in the same utterance.« Weiter ausgebaut und in exegetischem Kontext entwickelt ist etwa die von H. Irsigler gefertigte Tabelle in K. Seybold u. E. Zenger (Hrg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, HBS 1, 1994, 91 f.

²⁶ Austin, *Sprechakte*, 27.

²⁷ *Sprechakte*, 26.

²⁸ Zu dieser Einschränkung vgl. W. Groß, *Verbform und Funktion*, ATSAT 1, 1976, 49 Anm. 108. Die von ihm genannte Alternative besteht in modalen Ausdrucksvarianten.

²⁹ C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, 1956, § 41d. Zum Sachverhalt »Koinzidenz« vgl. E. Koschmieder, *Zur Bestimmung der Funktionen grammatischer Kategorien*, ABAW.PH 25, 1945, 22 ff.

³⁰ *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1947², § 112 f–g.

³¹ P. Joüon u. T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew II*, SB 14/II, 1991, 362.

³² Vgl. W. Groß, *Bundeszeichen und Bundesschluß in der Priesterschrift*, TThZ 87 (1978) 107 f. Anm. 25.

Es geht im folgenden auch nicht um die Sprechakttheoretische Klärung dessen, was eigentlich im Buch Deuteronomium auf den Leser des Buches hin geschieht, sondern um Sprechaktverhältnisse innerhalb jener *Textwelt*, die der Erzähler im Buch schafft. In dieser Textwelt spricht Mose direkt nicht zu den Lesern des Buches, sondern zu seinen damaligen Zuhörern im Land Moab. Er kann in diesem fiktionalen Raum alle Sprechakte vollziehen, die überhaupt bei öffentlichen Auftritten einer führenden Persönlichkeit in Frage kommen. Wenn Mose in seinen Reden die gemeinsame Vergangenheit evoziert – was er ja reichlich tut –, dann ist das ein *assertiv-narrativer* Akt. Er teilt etwas mit. Oft tut er anderes: Er will seine Zuhörer bewegen. Damit wird sein Reden *direktiv*. Die traditionelle Exegese hat hier gern von »Paränese« gesprochen. Verkündet Mose Gesetze, dann wird seine Rede direktiv in einem noch strengeren Sinn, sie wird *legislativ*. Worauf es mir jetzt ankommt, ist, ob er im Deuteronomium auch *performativ* im Sinn des Koinzidenzfalls spricht.

Ich beschränke mich auf die Fälle, die für die Frage nach einem Bundesschluß in Betracht kommen. Den Texten, die Israel die Tora auferlegen, sehr nah kommt Dtn 4,5, wo Mose in der 1. Person der Suffixkonjugation spricht (Einheitsübersetzung: »Hiermit lehre ich euch, wie es mir der Herr, mein Gott, aufgetragen hat, Gesetze und Rechtsvorschriften ...«). Doch ist hier offenbar bewußt nur vom »Lehren« die Rede. Es soll sich in der Textwelt noch nicht um jene Verpflichtung auf das Gesetz handeln, die später den Bundesschluß mitkonstituiert³³.

Ein Text, wo Verdacht auf performative Rede in Bundesschlußzusammenhang besteht, obwohl die Kommentare das nicht immer erkannt haben, ist der Abschluß der größten Moserede des Deuteronomiums. Nach der vollen Gesetzesproklamation (Dtn 6–26) stehen in 26,17–19 zwei juristisch bis ins Letzte ausgefeilte Sätze in Afformativkonjugation, jeweils mit dem Indikator הִיִּם הוּוּ. Meine Übersetzung mag mein Textverständnis zusammenfassen (so auch später, wenn ich eine Übersetzung gebe)³⁴:

³³ Der angezielte Buchleser im Exil dürfte dadurch zugleich erfahren, daß er, wenn er das Gesetz außerhalb des Landes auch nicht voll beobachten kann, es dort doch zu lernen habe. Vgl. Lohfink, Die *ḥuqqim ūmišpātīm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, jetzt in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, 1991, 255.

³⁴ Begründung der hier sich spiegelnden Textauffassung bei N. Lohfink, Dt 26,17–19 und die »Bundesformel«, jetzt in: ders., SBAB 8, 211–261. Hier und in den anderen übersetzten Texten habe ich הִיִּם הוּוּ mit der diesen Wörtern an dieser Stelle inhärenten Aussage »hiermit« übersetzt. Das dient der Verdeutlichung im hier gegebenen Argumentationszusammenhang, in einer allgemeinen Bibelübersetzung ginge es nicht. Denn die Wörter bezeichnen die Zeitidentität selbstverständlich durch die Angabe des Zeitmaßes eines »Tages«.

¹⁷Hiermit stimmst du der Erklärung Jahwes zu. Er erklärt dir: Er will dein Gott werden, und du sollst auf seinen Wegen gehen, auf seine Gesetze, Gebote und Rechtsvorschriften achten und auf seine Stimme hören.

¹⁸Und Jahwe stimmt hiermit deiner Erklärung zu. Du erklärst ihm: Du möchtest das Volk werden, das ihm persönlich gehört, wie er es dir zugesagt hat; du willst auf alle seine Gebote achten; ¹⁹er soll dich über alle Völker, die er geschaffen hat, erheben – zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde –; und du möchtest ein Volk werden, das ihm, Jahwe, deinem Gott, heilig ist, wie er es zugesagt hat.

Das Wort ברית kommt nicht vor. Doch offenbar geht es um Erklärungen, die ein Vertragsverhältnis bewirken. Der »Bund« besteht in diesem Text im übrigen nicht – wie meist geschrieben wird – darin, daß Israel Jahwe zu seinem Gott und Jahwe Israel zu seinem Volk erwählt. Vielmehr setzt Jahwe allein das Verhältnis »Jahwe – Israels Gott, Israel – Jahwes Volk«. Israel dagegen bringt als seine »Bundesleistung« den Gehorsam gegenüber Jahwes Weisung ein. Beides zusammen ist dann der »Bund«. Jeder der Partner nennt in der ihm zugeschriebenen Erklärung sowohl die eigene Leistung als auch die des Partners. Da das in Infinitiven ohne Angabe des jeweils in Frage kommenden Subjekts geschieht, erscheinen die Sätze uns so undurchsichtig.

In seltsamem Gegensatz zu dem, was Gerhard von Rad über 28,69 schreibt, hat er im gleichen Kommentar an dieser Stelle so etwas »wie die Ausfertigung eines Vertrags« gesehen, wobei Mose in der Rolle eines »Bundesmittlers« aufzutreten scheine³⁵. Wenn Mose »Mittler« ist, muß er meinen, Mose rede hier performativ, jedoch nicht als Vertragspartner. In diesem Sinne kann man seinen Aussagen zustimmen. Der Text ist performativ, doch handelt es sich nicht um den Sprechakt der Bundespartner, sondern um das (wenn man will: notarielle) »Protokoll« oder die »rechtsrelevante juristische Kommentierung« eines Bundesschlusses durch eine dazu ermächtigte Person, die wegen des »hiermit« bald von Partneräußerungen gefolgt sein muß. Auch eine derartige protokollarische Äußerung kann zu den performativen Elementen eines Rechtsaktes gehören³⁶.

Der nächste eindeutig performative Text ist 27,9³⁷. Hier läßt der Bucherzähler Mose zusammen mit den Priestern die zweite Hälfte der »Bundesformel« in feierlicher Form aussprechen (und fügt die Gegenforderung hinzu):

³⁵ ATD 8, 115 f. Anders in älteren Äußerungen, wo er direkt von »Bundesverpflichtung« und »Bundesschluß« sprach.

³⁶ Zu dieser Ausdehnung des Anwendungsbereichs des Koinzidenzfalls vgl. Lohfink, BN 67, 36 f. Hierdurch erklärt sich auch, daß in der 2. und 3. Person gesprochen wird.

³⁷ Zum folgenden vgl. N. Lohfink, BN 67, 34 f.

⁹Sei still und höre, Israel: Hiermit wirst du zum Volk Jahwes, deines Gottes. ¹⁰Du sollst auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hören und seine Gebote und Gesetze halten, auf die ich dich heute verpflichte.

Das sieht nicht mehr nach protokollarischer Feststellung, sondern eher nach der performativen Bundeserklärung Gottes selbst aus, die Mose mit den Priestern zusammen im Namen Jahwes abgibt – auch wenn keine Gottesrede in erster Person vorliegt. Mose hat also seine *Funktion gewechselt*. Er ist nicht mehr der Dritte, der die beiden Bundespartner notariell begleitet. Er spricht für den göttlichen Partner. Diese Funktion kann er offenbar nur *mit den Priestern zusammen* ausüben. Das erklärt auch, warum sich hier der Bucherzähler einschaltet und sich die Mühe macht, Mose für diese kurze Redepassage erzählerisch neu einzuführen, nachdem Mose vorher von Kapitel 5 bis Kapitel 26 durchgeredet hatte, ohne daß der Erzähler je daran erinnert hätte, daß Mose am Reden war. Hier mußte er es tun, weil Mose diese Erklärung, die eigentlich eine Erklärung Gottes ist, nicht allein, sondern nur mit den Priestern zusammen abgeben konnte.

Natürlich vermißt man dann eine entsprechende Erklärung des Volkes, des anderen Bundespartners. Nun unterbricht der Bucherzähler die Rede Moses vorher schon einmal, sofort nach der Erklärung von 26,17–19, und führt auch hier Mitredende neben Mose ein. Es sind die »Ältesten Israels«. Sollte auch hier in 27,1 Mose schon einmal seine Funktion vertauscht haben und – gemeinsam mit den »Ältesten Israels« – die gesuchte performative Bundeserklärung des Volkes abgeben?

Das dürfte in der Tat der Fall sein, auch wenn das im Detail noch näher geklärt werden muß³⁸. An der Übergangsstelle zwischen Kapitel 26 und 27 haben wir also, in vom Bucherzähler narrativ inszenierter Darstellung, nacheinander die protokollarische Ankündigung des vorzunehmenden Aktes und dann den sprachlichen Teil des Bundschließungsaktes selbst, nämlich die Erklärung der beiden Bundespartner. Sie werden jeweils durch zuständige Sprecher gegeben. Die beiden Erklärungen der Bundespartner stehen in ihrer Anordnung chiasmisch zu ihrer Kommentierung in 26,17–19. Mose ist an allen drei Erklärungen beteiligt, doch in je verschiedener Funktion. Das wird an seinen wechselnden Mitrednern deutlich. Für das Volk sind es die »Ältesten Israels«. Für Jahwe sind es die Priester.

In 27,1 liegt der wirkliche Sinn der Aussage und ihr performativer Charakter von Syntax und Lexemen her allerdings nicht explizit auf der

³⁸ Die Fortsetzung dieses Textes in 27,2–8 (ebenso wie nachher der Text von 27,11 an) verdunkelt den Sachverhalt eher. Das ist ein weiteres Argument dafür, daß in 27,2–8 sehr späte Erweiterungen vorliegen, während das von mir untersuchte Textsystem in einer älteren Schicht noch deutlicher erkennbar war. Doch wird es durch die Ergänzungen nicht aufgehoben.

Hand. Doch für die Sprechakttheorie ist es selbstverständlich, daß es auch nicht-explizite performative Sprechakte gibt, deren performativer Charakter nur vom situativen Kontext her deutlich wird. Um so etwas handelt es sich hier. Da ich jetzt zunächst nur den deutlich erkennbaren performativen Bundesaussagen in den Mosereden nachgehe, werde ich später in Teil IV noch einmal näher auf 27,1 eingehen.

Nun zur letzten performativen Aussage im Bundeszusammenhang. Sie steht in 29,9–14, also innerhalb des dritten Teils des Deuteronomiums, der »B^erit-Worte«. Mose hat (in 29,1–8) vor dem versammelten Israel einen knappen Rückblick auf Exodus, Wüstenzeit und Eroberung des Ostjordanlandes gegeben, und jetzt (in Vers 9–14) konstituiert er offenbar die Versammlung in ihrem rechtlichen Charakter als zu einem Bundeschluß legitimierten Gremium. Obwohl selbst die neueste, ausgesprochen am Literarischen interessierte Dissertation über das Kapitel³⁹ das nicht gesehen hat, ist auch diese Passage performativ:

⁹Hiermit habt ihr euch alle vor Jahwe, eurem Gott, aufgestellt: eure Anführer, Stammesführer, Ältesten und Listenführer, alle Mannen Israels, ¹⁰eure Kinder und Greise, eure Frauen, und auch die Fremden in deinem Lager, vom Holzarbeiter bis zum Wasserträger, ¹¹und zwar, um durch die Zeichen des Bundes mit Jahwe, deinem Gott, hindurchzuschreiten, die Zeichen der Selbstverwünschung im Zusammenhang des Bundes, den er hiermit mit dir schließt, ¹²um dich hiermit als sein Volk einzusetzen und selbst dein Gott zu werden, wie er es dir zugesagt und deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat. ¹³Und nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund und setze diese Verwünschung in Kraft, ¹⁴sondern mit denen, die heute hier bei uns vor Jahwe, unserem Gott, stehen, ebenso wie mit denen, die hier heute nicht bei uns anwesend sind.

Die tragenden Sätze (29,9a und 13) sind partizipale Nominalsätze. Der Indikator **וְהָיָה** steht, rhetorisch gut verteilt, fünfmal. Vom Inhalt her ergibt sich: Hier wird eine Versammlung zwecks Bundschließungszeremonie unter differenzierender Nennung aller Beteiligten rechtskräftig konstituiert und die Geltung des vorzunehmenden Aktes auch für näher definierte Nichtanwesende deklariert. Gleich ist alles so weit, daß die ganze Versammlung (oder eine Gruppe legitimer Repräsentanten) die uns aus Genesis 15 und Jeremia 34 bekannte Zeremonie des Hindurchschreitens zwischen den gehälfteten Tieren vollzieht.

Zu diesem Punkt meiner Übersetzung, den ich erstmalig in der Einheitsübersetzung eingeführt, aber noch niemals näher begründet habe, eine kurze Bemerkung. Es geht um das Verständnis der Wendung **עָבַר בְּבְרִית** \ **בְּאֱלֹהֵי** in 29,11. Normalerweise wird »hineingehen in den Bund« (mit dann folgender recht freier Wiedergabe von **אֱלֹהֵי**) übersetzt⁴⁰. **בְּרִית** wäre also metaphorisch als ein Raum oder ein Bereich gedacht, dessen Schwelle man

³⁹ T. A. Lenchak, »Choose Life!«. A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69–30,20, AnBib 129, 1993.

⁴⁰ So ähnlich auch Kutsch, BZAW 131, 22 und 148, ohne Diskussion oder Begründung.

überschreitet und in dem man dann weilt. Das ist in der Tat wohl bei der Wendung **בוא בברית** »in den Bund / den Fluch eintreten« der Fall (I Sam 20,8; Jer 34,10; Ez 16,8; 17,3; Neh 10,30; II Chr 15,12)⁴¹. Für eine entsprechende Wendung mit **עבר** fehlen dagegen weitere Belege. Es ist sogar fraglich, ob es Belege gibt, in denen **עבר** mit anderen Objekten die Bedeutung »in etwas hineingehen« hat. Die ausführlichste Liste dafür gibt BDB⁴²: Jos 3,11; 4,7; Jdc 9,26; Hi 33,28. Bei den drei ersten Stellen ist die häufige Bedeutung »hindurchziehen, durchkommen« ebenso möglich, bei der letzten die Bedeutung »sterben« mit Angabe des Ortes, wohin der Tote gerät. Die Wendung in Dtn 29,11 ist in der hebräischen Bibel also für die behauptete Bedeutung einmalig. Nun ist es interessant, daß **בוא בברית** Jer 34,10 in Jer 34,18 f. konkretisiert aufgenommen wird durch **עבר בין בחרי העגל** »hindurchschreiten zwischen den Stücken des Kalbes«; vgl. Gen 15,1 – sonst ist **עבר בין** nicht belegt. Hier handelt es sich um ein Selbstverfluchungsritual. Es ist also denkbar, daß dieses Ritual auch in der Wendung **בוא בברית** \ **באלה** anklang. In Dtn 29,11 könnte eine Kontamination der beiden Wendungen mit **בוא** und **עבר** vorliegen. In diesem Fall wären **ברית** und **אלה** *abstracta pro concretis*. Ich halte das für die wahrscheinlichste Erklärung. Deshalb in der Übersetzung die Verdeutlichung durch »Zeichen«. Da Dtn 29,9–14 schichtenmäßig und absolut relativ jung sein dürften⁴³, könnte schon bei der Abfassung bewußter intertextueller Bezug auf Genesis 15 und Jeremia 34 vorgelegen haben. Auf jeden Fall ist solche Intertextualität synchron für den Leser vorhanden⁴⁴. Es ist also von einem Ritus die Rede⁴⁵.

⁴¹ Die Nähe zu **בוא בברית** stellt auch Peritt, WMANT 36, 25 Anm. 3, fest. Wieso hier aber »eine schon abgeschlossene Zeremonie« vorausgesetzt wird, ist mir nicht einsichtig. 29,11 spricht infinitivisch (**לעברך**) von einer bevorstehenden Handlung. Vermutlich setzt Peritt schlicht voraus, daß **ברית** grundsätzlich = **תורה**, wenn nicht sogar = »deuteronomisches Gesetzbuch«, ist, und daß die Wendung dann besagen muß: »in den Raum des Gesetzesgehorsams hineingehen«. Dafür, daß Peritt es so meint, spräche, daß er ebd., 25 f., **עבר** in eine Reihe mit den in diesem Kapitel auch vorkommenden Verben **עוב**, **עשה**, **שמע**, **שמר**, also lauter Verben aus dem Wortfeld von Gehorsam und Ungehorsam, stellt.

⁴² 718a, mit Zeichen für »All passages cited«.

⁴³ Vgl. die Beobachtungen bei N. Lohfink, Die Väter Israels im Deuteronomium, OBO 111, 1991, 36–40.

⁴⁴ J. Reiter, Der Bundesschluß im Land Moab, Diss. Wien 1984, 154, legt eine ähnliche Deutung vor, betrachtet die fragliche Wendung hier aber als »übertragene Sprechweise«. Das scheint mir überflüssig, da wir uns sowieso innerhalb einer fiktionalen Erzählungswelt befinden, innerhalb derer ein solches Selbstverfluchungsritual durchaus vorkommen kann, selbst wenn es in der realen Welt des Autors und ursprünglichen Lesers nicht mehr praktiziert wurde.

⁴⁵ Vermutlich in Abhängigkeit von Dtn 29,11 ist die Wendung in einem Ritual der Aufnahme in den »Bund« in der Gemeinderegul vom Qumran zur Bezeichnung der Gruppe der Aufzunehmenden belegt: 1QS 1,16.18.20.24; 2,10. Es handelt sich verständlicherweise nicht um einen Ritus des »Hindurchschreitens zwischen den Stücken«. Doch finden im Zusammenhang des Bundeseintritts performative Sprechakte statt. Das spricht für den durchgehaltenen Grundansatz der Bedeutung. Wenn der Ausdruck schon seit Jahrhunderten einfach einer der vielen Ausdrücke für Gesetzesgehorsam gewesen wäre, wäre in diesem Ritual der Bundesaufnahme sein isolierter, hier aber geradezu terminologischer Gebrauch überraschend.

Dieser Ritus vollzieht sich natürlich zunächst nur in der erzählten Welt des Deuteronomiums. Aber genau darauf kam es mir an. Innerhalb der vom Bucherzähler dargestellten Szenerie wird vor den Augen des Lesers der erste Rechtsakt eines Bundesschlusses, nämlich die Konstitution der dazu befähigten Versammlung, durch Worte performativ vollzogen.

Faßt man alle aufgesammelten performativen Äußerungen Moses zusammen ins Auge, dann dürften alle konstitutiven Akte eines Bundesschlusses vorhanden sein. Man kann – weiterhin innerhalb der fiktionalen Textwelt – noch fragen, ob diese illokutiven Akte auch zu perlokutiven Akten geworden sind, ob sie, mit Austins Formulierung, »geglückt« sind. Ist der Bund, dessen Akte vollzogen wurden, de facto zustande gekommen? In 28,69 erfahren wir ja nur, Jahwe habe Mose befohlen, den Bund zu schließen, und bisher haben wir nur festgestellt, daß Mose die in diesem Befehl implizierten Akte ausgeführt hat. Nun sind damit an sich alle Voraussetzungen dafür gesetzt, daß auch wirklich ein Bund geschlossen wurde. Doch gibt uns der Erzähler des Deuteronomiums auch einen ausdrücklichen Hinweis darauf, daß die Akte »geglückt« sind. In 31,16 läßt er Jahwe nämlich zu Mose bei einem Vorblick in die Zukunft ausdrücklich davon sprechen, daß das Volk später den Bund brechen werden, »den ich mit ihm geschlossen habe«. Damit kann nur auf diesen Bundesschluß in Moab angespielt sein.

Aus den bisher gemachten Beobachtungen am Text ergibt sich allerdings ein schwieriges Problem: Die eigentliche Bundschließungserklärungen stehen schon in den Kapiteln 26 und 27, während die dazu berechnete Versammlung erst in Kapitel 29 konstituiert wird. Wie vereinbart sich das? Hier stellt sich die Frage nach der »Fabel«.

III. Das Verhältnis zwischen der zweiten und der dritten Versammlung im Deuteronomium

Ich muß noch einmal grundsätzlich auf den Erzählstil des Deuteronomiums zurückkommen. Es hatte sich schon nebenbei ergeben: Nicht nur der Bucherzähler erzählt, sondern auch Mose, sein Protagonist. Man muß hinzufügen: Beide erzählen mit verteilten Rollen eine *einzigste Geschichte*. Der Bucherzähler erzählt selbst nur einen Tag aus ihr, den letzten Lebenstag Moses. Er antizipiert die später klassisch gewordene Einheit von Raum und Zeit. Die Stücke seiner Geschichte, die vor dem einen Tag lagen oder erst nach ihm kommen werden, erzählt nicht er, sondern er läßt – innerhalb seiner Erzählung – Mose sie erzählen oder voraussagen.

Natürlich muß Mose das, was er erzählt, auch nicht in der ursprünglichen Reihenfolge der Ereignisse erzählen: Er hält ja mehrere Reden. In der Tat erzählt er die Horebereignisse (in Dtn 5 und 9–10) zum

Beispiel erst, nachdem er (in Dtn 1–3) schon die ganze Wüstenzeit und die Eroberung des Ostjordanlandes erzählt hat. Allein daraus ergibt sich, daß es einer gewissen Aufmerksamkeit bedarf, die allem gemeinsam zugrundeliegende Geschichte aus dem tatsächlichen Textablauf herauszuhören und sie im eigenen Geiste in der richtigen Abfolge zusammenzubauen. Da der Bucherzähler des Deuteronomiums durch das Überschriftensystem auch seine eigene Erzählung noch einmal parzelliert hat und die Überschriften in sich keine Angaben über die relative Zeitfolge der von ihnen beherrschten Handlungen enthalten, sind wir noch nicht einmal sicher, ob beim Bucherzähler selbst die Reihenfolge der vier Blöcke des Buches der unterstellten Reihenfolge der Ereignisse entspricht⁴⁶.

Aus all dem ergibt es sich, daß man unbedingt unterscheiden muß zwischen der Erzählfolge und der vorausgesetzten Abfolge der erzählten Geschichte. Um auch hier die Fachterminologie einzuführen: Wir müssen unterscheiden zwischen der »Erzählstruktur« – die russischen Formalisten würden sagen: dem »*sjuzhet*« – und dem erzählten Geschehen selbst, der »Geschichte« oder, wie schon Goethe und Schiller in ihrem Briefwechsel spezifischer sagten, der »Fabel« des Buches – die russischen Formalisten sagten entsprechend »*fabula*«. Von dort aus ist das Wort »*fabula*« auch bei den englischsprachigen Narratologen üblich geworden, oder sie verwenden das Wort »*story*«, das sie daneben allerdings notwendigerweise auch in nichtspezifischem Sinn gebrauchen müssen⁴⁷.

Bei der Schwierigkeit, daß schon in Dtn 26–27 Bundeserklärungen abgegeben werden, die dazu berechnete Versammlung aber erst in Dtn 29 konstituiert wird, geht es offensichtlich nicht um die Erzählstruktur, sondern um die Fabel. Es muß versucht werden, sie zumindest für diesen Zusammenhang reflex zu rekonstruieren⁴⁸.

In 5,1 und in 29,1, an den Anfängen des zweiten und dritten Buchteils, berichtet der Bucherzähler jedesmal, Mose habe das Wort ergriffen. Er tut das mit identischen Formulierungen:

5,1 ויקרא משה אל-כל-ישראל ויאמר אלהם
29,1 ויקרא משה אל-כל-ישראל ויאמר אלהם

Die Identität der beiden Redeeinleitungen ist relevant, weil im Deuteronomium alle 20 anderen Redeeinleitungen von Mosereden anders formuliert sind. Nirgends sonst wird eine Versammlung offiziell einberu-

⁴⁶ Für Kapitel 31–32 muß man sogar fragen, ob innerhalb eines durch eine Überschrift abgegliederten Blocks trotz *wayyiqtol*-Sätzen in der sachlichen Abfolge erzählt wird. Vgl. N. Lohfink, Der Bundeschluß im Land Moab, jetzt in: ders., SBAB 8, 53–82; Zur Fabel in Dtn 31–32, in: R. Bartelmus u. a. (Hrg.), Konsequente Traditions-geschichte (Fs. K. Baltzer), OBO 126, 1993, 255–279.

⁴⁷ Bibliographie: F. K. Stanzel, Theorie des Erzählens, UTB 904, 1985³, 39 Anm. 1.

⁴⁸ Zum folgenden vgl. Lohfink, HBS 4, 67–74.

fen (Verbum: אָקף), ehe der Erzähler sagt, Mose habe das Wort ergriffen. In einem so durchgefalten Buch wie dem Deuteronomium muß hinter einem solchen Sachverhalt Absicht stecken.

Es handelt sich um eine sehr weitgespannte *Iteratio* oder *Epanalepsis*, die aber durch die Identität der Textumgebung (Redeeinleitung nach Überschrift) bemerkbar ist. Erzählerisch könnte sie die Funktion haben, von neuem einen Punkt der Fabel aufzugreifen, von dem sich die Erzählung schon ein ganzes Stück fortbewegt hatte. Sie begänne hier noch einmal von neuem. Wir hätten es dann mit narrativer »Dachziegeltechnik« (»tiling technique«) zu tun, bei der die gleichen Vorgänge mehrfach, wenn auch natürlich in unterschiedlicher Perspektive oder Handlungsauswahl, erzählt werden⁴⁹.

Im Falle des Deuteronomiums begäbe sich der Bucherzähler in 29,1 noch einmal an den Fabelpunkt der in 5,1 berichteten Versammlungseinberufung zurück und begänne jetzt eine andere auf der selben Versammlung gehaltene Reden-Serie. Ist das so, dann gab es nicht zwei Versammlungen, sondern nur eine einzige. Was spricht für diese Deutung?

1. Auf der Ebene der Fabel selbst spricht dafür, daß an dem einen Tag, in dem die vom Bucherzähler des Deuteronomiums erzählte Handlung sich abspielt, Mose nicht nur erstaunlich viele Reden hält, sondern darüber hinaus vielleicht doch auch etwas zu viel Versammlungen einzuberufen scheint. Man kann bei gründlicher Lektüre bis zu einer Siebenzahl nacheinander stattfindender Versammlungen kommen. Nun geht es hier nicht um Fragen der historischen Durchführbarkeit. Ein Erzähler hat die Freiheit, in einen Tag mehr hineinzupacken, als dieser faktisch fassen könnte. Trotzdem wäre es erfreulich, wenn zumindest auf Fabelebene die Dinge etwas einfacher wären.

2. Auf der Ebene der Erzähltechnik wäre die Versammlung, die in 29,1 beginnt, von einer anderen, die in 5,1 begonnen und in 28,68 geendet hätte, narrativ außerordentlich schwach abgehoben. Nur der eine Vers der Überschrift in 28,69 stünde zwischen beiden Versammlungen. Ganz anders ist etwa die in 5,1 beginnende zweite Versammlung von der Versammlung der Kapitel 1–4 abgesetzt. Nach dem Ende der Moserede in 4,40 ist zunächst eine narrative Passage des Bucherzählers eingeschoben (4,41–43). Sie berichtet von der Stiftung von Asylstädten. Es folgt eine außerordentlich lange und redundante Überschrift (4,44–49). Dann erst beruft Mose wieder ganz Israel ein (5,1). Der Übergang vom Ende der Fluchtexte (28,68) zur Einberufung der nächstgeschilderten Versammlung (29,1) – ohne narratives Zwischenstück, mit einer im Vergleich zu 4,44–49 eher kurzen Überschrift – ist demgegenüber äußerst flüchtig. Er bindet in seiner Knappheit die beiden Versammlungen 5,1–28,68 und 29,1–31,8 eher zusammen, als daß er sie trennte. Man kommt nicht an der Frage vorbei, warum Israel eigentlich auseinandergeschieden sei, um dann sogleich wieder zusammengerufen zu werden. Der Gedanke, 29,1 sei eine Rückkehr zum Fabelpunkt von 5,1 und leite nur eine neue Textserie aus der gleichen Versammlung

⁴⁹ Zur Terminologie: Ska, SB 13, 10f., mit anderen biblischen Beispielen. Aus der modernen Literatur nennt er die zweifache Schilderung des Pferderennens in Petersburg, einmal aus der Perspektive Vronskis, einmal mit den Reaktionen von Anna Karenina, in Tolstois Roman »Anna Karenina«.

ein, könnte eine vom Leser zu imaginierende Zwischenszene des Auseinanderlaufens und einer neuen Versammlungseinberufung überflüssig machen. Die narrative Dachziegeltechnik ist denkbar, weil die vier Überschriften im Deuteronomium inhaltlich nicht Teilstücke einer Handlungslinie, sondern den Gattungscharakter der dann folgenden Texte angeben.

3. Es ist unwahrscheinlich, daß Mose nach der Fabel des Deuteronomiums an seinem Todestag gleich zwei Bünde schloß. Das wird auch nirgends gesagt. Dafür, daß es sich in Dtn 26–27 und in Dtn 29 um ein und denselben Bund handelt, spricht allein schon die Tatsache, daß der Bund in beiden Fällen von der sogenannten »Bundesformel« aus konzipiert ist, und zwar – für das Deuteronomium ungewöhnlich – in beiden Fällen von ihrer zweigliedrigen Gestalt aus. Die zwei Bünde hätten also auch noch den gleichen Inhalt gehabt. Das kann nicht sein. Wenn aber nur *ein* Bund geschlossen wurde und dessen performative Sprechakte teilweise in der zweiten, teilweise in der angeblich dritten Versammlung stehen, dann waren da keine zwei Versammlungen, sondern nur eine einzige. 29,1 muß als literarische Rückkehr zum früheren Fabelpunkt von 5,1 gelesen werden, der Erzähler greift noch einmal auf die gleiche Versammlungseinberufung zurück. Er bringt jetzt weitere Reden aus dieser einen Versammlung.

So müssen wir nur noch fragen: Wie sind die Reden auf Fabelebene einander zuzuordnen? Deuteronomium 29–30 kann man der Gattung nach als (natürlich zumindest teilweise fiktive und nur literarisch nachgeahmte) Zusammenstellung von Ritualtexten aus einem Bundschließungsritual betrachten⁵⁰. Gemäß 28,69 sind sie, frei übersetzt, die »Ritualtexte des Bundeszeremoniells⁵¹, das Mose im Auftrag Jahwes in Moab durchführte.« Die Texte von Deuteronomium 5–28 haben dagegen den Charakter einer »Bundesurkunde«⁵².

Nimmt man Ex 24,3–8, den Bundesschluß in der Sinaiperikope, als Informationsquelle für Erwartungsstrukturen, die man bei der angezielten Leserschaft des Deuteronomiums vermuten darf⁵³, so zeigen sich im Zusammenhang eines Bundschließungsrituals zwei denkbare Punkte für den Vortrag einer Bundesurkunde. Der Text der Bundesurkunde wurde am Sinai nämlich in einer ersten Versammlung dem Bundespartner vortragen, damit er ihn annehmen oder ablehnen konnte (Ex 24,3). War

⁵⁰ Zu Perlitts Bestreitung vgl. N. Lohfink, SBAB 8, 335 f.

⁵¹ Zu dieser Bedeutungsmöglichkeit von בְּרִית בְּרִית vgl. N. Lohfink, BN 64, 48.

⁵² Perlitt, WMANT 36, 38–47, hat diesen Terminus übernommen und zum Thema eines Abschnittes gemacht (er steht sogar in dessen Überschrift). Er bezeichnet damit das deuteronomische Gesetz als geschriebene Größe (mitsamt Segen und Fluch, wenn ich recht sehe). Er zeigt gut, daß Dtn 29–30 sich auf diesen Textbestand als auf die »Bundesurkunde« beziehen. Doch legt er Wert darauf, daß es sich um eine theologische Idee der Deuteronomisten handelt, ohne Anlehnung an ein rituelles Modell.

⁵³ Es geht jetzt natürlich auch im Buch Exodus um den definitiven Text. Kutsch und Perlitt haben ihn beide nicht auf seine Ablaufstrukturen hin untersucht, sondern sich eher für die Rekonstruktion seiner Vorgeschichte und die Bedeutungsanalyse der einzelnen Belege des Wortes בְּרִית interessiert. Zur Herausstellung der unterschiedlichen Funktion der scheinbar so gleichen Stellen Ex 19,7; 24,3.7 vgl. (in Auseinandersetzung mit Perlitt) N. Lohfink, SBAB 8, 355–357.

der Text angenommen und in einer Urkunde festgehalten (24,4), dann konnte die Bundesschließung selbst vorgenommen werden. In Exodus 24 geschah das am folgenden Tag. Während der Bundschließungszeremonie wurde die Bundesurkunde nochmals formell verlesen und akzeptiert (Ex 24,7). Entsprechend gäbe es auch zwei denkbare Situationen für den Vortrag des Textes von Deuteronomium 5–28, die der faktischen Annahme und die der rituellen Verlesung bei formellen Bundesschluß. Wenn die beiden Situationen narrativ erscheinen sollten, könnten sie nach den vorausgehenden Überlegungen nicht durch eine Nacht getrennt sein und müßten nacheinander in einer einzigen Versammlung liegen. Die andere Denkmöglichkeit ist natürlich die, daß das Deuteronomium überhaupt nur von einem formellen Bundesschluß erzählt. Mögliche Vorstadien würde es in diesem Falle weder leugnen noch behaupten und erwähnen.

Betrachtet man den Vortrag von Deuteronomium 5–28 als Vortrag mit dem Zweck der faktischen Annahme (im Sinne von Ex 24,3), dann ist Deuteronomium 5–28 auf Fabelebene innerhalb der einen Versammlung von Deuteronomium 5–31 *vor* Dtn 29,2–31,8 vorgetragen worden. Doch gegen diese Annahme erheben sich, wenn man die Analogie zu Exodus 24 gelten läßt, zwei Bedenken.

1. In Exodus 24 handelt es sich um zwei Versammlungen von offensichtlich verschiedener Qualität. In Deuteronomium 5–31 gibt es zwischen 5–28 und 29–31 keinen solchen Qualitätsunterschied.

2. In Exodus 24 geschieht nur in der zweiten Versammlung der formelle Bundesschluß, ja er ist der Grund dafür, daß überhaupt zwei Versammlungen stattfinden und das dazwischen erst hergestellte Dokument feierlich verlesen werden muß. Nun finden sich Elemente des formellen Bundesschlusses, wie gezeigt, nicht nur in Deuteronomium 29, sondern ebenso in Deuteronomium 26 und 27. Also müßte auch jener Vortrag des Textes, den Deuteronomium 5–28 schildern, der zweiten Versammlung von Exodus 24 zugeordnet werden.

Das heißt aber, daß wir es in ganz 5–31 mit Reden innerhalb der formellen Bundesschlußversammlung zu tun haben. In diesem Fall muß im Deuteronomium nur noch für die Reden von 5–28 ein angemessener Ort innerhalb der Ritual-Reden von Deuteronomium 29–30 gesucht werden.

Nun definiert der letzte performative Text in 29,9–14 formell die irdischen Bundespartner und blickt auf den Bundesschluß noch voraus. Da in Deuteronomium 26 und 27 performative Aussagen des Bundesschlusses selbst stehen, können sie noch nicht gesprochen worden sein, bevor 29,9–14 gesprochen war.

In 29,15–20 dagegen gibt es zum erstenmal in Deuteronomium 29–30 einen Hinweis auf *הספר הזה* (29,19) und *ספר התורה הזה* (29,20), und zwar wegen der in diesem *ספר* enthaltenen Verfluchungen, bei denen man ja wohl an Deuteronomium 28 denken muß. Worum es sich handelt, ist im fiktionalen Geschehensraum in diesem Augenblick den Hörern Moses offenbar bekannt.

Das zusammen legt nah, die Verlesung des Bundesdokuments mit- samt den nach Dtn 26,16–27,10 dabei erfolgenden formellen Bundes- schlußdeklarationen eher vor dem Vortrag dieses Abschnitts, also zwi- schen 29,14 und 29,15 anzusetzen.

An diese Stelle der Fabel gehört dann auch das Selbstverfluchungsri- tual des Durchschreitens der gehälfteten Tiere. Ob es vor der Verlesung der Tora, im Zusammenhang mit den performativen Texten von Dtn 26 und 27, oder erst nach der Proklamation der Flüche von Dtn 28 anzuset- zen ist, können wir dem Text nicht entnehmen.

Ich enthalte mich eines Rückgriffs auf außerbiblische Ritualparalle- len. Jedenfalls dürfte der Text von 29,15 an sowohl den Vortrag von Deuteronomium 5–28 als auch das Selbstverfluchungsritual vorausset- zen, während das der Text bis 29,14 noch nicht tut. Er schließt in 29,1–7 inhaltlich vielmehr unmittelbar an die Moserede von Deuteronomium 1–3 an.

Man kann natürlich fragen, warum sich der Textablauf im Kernbe- reich des Deuteronomiums so weit von der Fabelfolge entferne. Vielleicht ist die Antwort nur in der zweifellos höchst komplizierten Wachstumsge- schichte des Textes zu suchen. Das trüge für seine synchrone Interpreta- tion nicht viel aus. Doch vielleicht hat insgeheim auch das Gefühl für die Gattungsunterschiede mitgewirkt. Das eigentliche Bundesdokument sollte vielleicht doch noch trotz aller anderen zugehörigen Texte in seiner Eigenart bestehen bleiben. Da nahm man lieber auf der Textoberfläche eine Abweichung von der Fabel in Kauf.

Im letzten Teil meiner Ausführungen komme ich auf ein offenge- bliebenes Teilproblem zurück.

IV. Die Rolle der »Ältesten Israels« bei der Bundschließung

Es geht jetzt nur um das, was Mose zusammen mit den »Ältesten Israels« in 27,1 sagt⁵⁴. Die dann folgenden Verse 2–8 haben für den Großtext- verlauf Digressionscharakter. In 27,1 ergeht in apodiktischer Gebots- form mit *infinitivus absolutus* eine Aufforderung Moses und der »Ältesten Israels« an das »Volk«:

¹Wahret das ganze Gebot, auf das ich euch (heute) hiermit verpflichte.

Falls es berechtigt ist, auch hier das היום nicht nur mit »heute«, sondern mit »hiermit« zu übersetzen, dann gilt auf jeden Fall, daß dieser illokutive Sprechakt »direktiv« nicht nur im Sinne von Paränese ist, son-

⁵⁴ Vgl. N. Lohfink, BN 67, 31 f. u. 35 f. Dieser Beitrag war vor allem eine Diskussion mit J. Buchholz, Die Ältesten Israels im Deuteronomium, GTA 36, 1988. Zu Buchholz vgl. jetzt auch J. C. Gertz, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz, FRLANT 165, 1994.

dern daß er in seinem Relativsatz auch einen formellen Verpflichtungsakt impliziert⁵⁵. Diese Verpflichtung wird Israel soeben, bei der Äußerung dieser Worte, auferlegt. Mose *allein* hat das schon vorher getan – im Grunde während des ganzen Gesetzesvortrags, in dem der »Promulgationssatz« häufig wiederkehrte. Neu ist, daß er es jetzt *zusammen* mit den »Ältesten Israels« tut. Diese waren in der Erzählung des Bucherzählers bisher noch nicht aufgetreten und hatten ihre Autorität zur rechtlichen Geltendmachung des von Gott kommenden Gesetzes noch auf keine Weise ins Spiel gebracht. Jetzt sprechen sie den »Promulgationssatz« mit. 27,1 stellt also narrativ ein neues Geschehen dar. Zumindest durch den »Promulgationssatz« handelt es sich auf jeden Fall um einen performativen Sprechakt. Doch die Frage ist, ob das etwas mit einer performativen Bundesbeitrittserklärung des Volkes zu tun haben könnte, die man hier vom textlichen Zusammenhang her nach den früheren Überlegungen eigentlich postulieren müßte.

Die »Ältesten Israels« sind eine im Deuteronomium und überhaupt im Alten Testament sehr rare Species. Gibt es andere Anzeichen dafür, daß sie mit einer Bundeserklärung des Volkes in ähnlicher Weise etwas zu tun haben könnten, wie die Priester die Bundeserklärung Gottes mit Mose abgeben? Die Antwort ist Ja. In 31,9 treten sie nämlich noch einmal im Zusammenhang mit dem Bund auf, und zwar zusammen mit den Priestern. Es handelt sich um die Passage über die Niederschrift der Bundesurkunde und ihre Übergabe an die Ladepriester und die »Ältesten Israels«. Die »Ältesten Israels« sind also mit den Priestern zusammen für das Bundesdokument verantwortlich, ferner, wie der Fortgang des Textes in 31,10–13 zeigt, für dessen öffentliche Verlesung vor ganz Israel am Laubhüttenfest jedes Sabbatjahres. Allein diese Funktionszuteilung spricht dafür, daß sie neben den Priestern von 27,9 wirklich auch etwas mit dem Bundeschluß selbst zu tun hatten – und dafür kommt im Textzusammenhang von Dtn 26–27 nur die gemeinsam mit Mose abgegebene Erklärung von 27,1 in Frage.

Es gibt auch neben 27,1 und 9 nur noch einen weiteren Fall im Deuteronomium, wo Mose nicht allein zu Israel spricht, sondern zusammen mit jemandem. Das ist in 32,44, wo er das die Zukunft Israels deutende Moselied zusammen mit Josua, dem Sohne Nuns, dem Volk vorträgt. Nach der Septuaginta, die hier die Fabel ändert⁵⁶, tragen beide zusammen sogar das ganze Gesetz noch einmal vor. Auch hier liegt (bei beiden Fassungen) ein besonderer Grund vor. Josua ist inzwischen schon zum Nachfolger Moses eingesetzt, und durch ihren gemeinsamen Vortrag wird die Kontinuität des Amtes öffentlich demon-

⁵⁵ Vgl. Groß, TThZ 87 (1978) 108 Anm. 25: »Die partizipialen ›Promulgationssätze‹ [...] dürften insgesamt oder doch zum größten Teil ebenfalls Koinzidenzbelege sein.« Zu den »Promulgationssätzen« im Deuteronomium: N. Lohfink, Das Hauptgebot, AnBib 20, 1963, 59–63.

⁵⁶ Vgl. Lohfink, OBO 126, 260 und 274.

strürt⁵⁷. Es kann also nicht zufällig sein, daß Mose in 27,1 zusammen mit den »Ältesten Israels« auftritt.

Den narrativen Schlüssel dazu, daß gerade die »Ältesten Israels« in 27,1 zu Mose gesellt werden müssen, liefert Mose in Kapitel 5, wo er die Horebereignisse erzählt. Nachdem Gott selbst der vollständigen Versammlung Israels den Dekalog verkündet hatte, trat nach Vers 23 Israel, genauer – so wird verdeutlichend hinzugefügt – es traten seine »Stammeshäupter und Ältesten« zu Mose vor. Sie unterbreiteten ihm den Wunsch des Volkes, die Stimme Gottes nicht direkt zu hören, sondern Gottes Rechtswillen durch Mose vermittelt zu bekommen. Gott akzeptierte diese neue Kommunikationsstruktur in 5,28–31 ausdrücklich.

Daß in 5,23 vor den »Ältesten Israels« noch die »Stammeshäupter Israels« genannt werden, in 27,1 dagegen nicht, ist auf der Ebene der deuteronomischen Fabel absolut konsequent. Zunächst sei festgestellt, daß die ראשי שבטי ישראל überhaupt nur im Deuteronomium vorkommen⁵⁸, und zwar in 1,15 und 5,23⁵⁹. Auf Fabelebene zeigen sie sich in 5,23 während der Ereignisse am Horeb. Sie werden, ebenfalls am Horeb, und zwar vor oder nach der Szene von 5,23 – die Abfolge von Aufbruchsbefehl 1,6–8 und den Ereignissen von 1,9–18 ist keineswegs eindeutig – bei der Einsetzung militärischer Führer in 1,12–15 genannt⁶⁰. Wenn in 1,23 die 12 Kundschafter, איש אחד לשבט, ausgesandt werden, spricht alles dafür, daß es sich um die »Stammeshäupter« handelt. Sie verführen Israel zum Unglauben, und außer Josua und Kaleb müssen sie alle in der Wüste sterben. So gibt es offenbar im Augenblick der Deuteronomiumsproklamation und des Bundesschlusses in Moab keine »Stammeshäupter« mehr, und die Vertretergruppe aus 5,23 ist auf die »Ältesten Israels« reduziert. Sollte in 29,9 ursprünglich wirklich von »Stammeshäuptern« die Rede gewesen sein, dann könnte der jetzige Text entstanden sein, um diese Logik durchzuziehen.

⁵⁷ Nach C. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo, VTS 58, 1995, 181 und 370, handelt es sich außerdem um eine ganz späte Eintragung ins Deuteronomium.

⁵⁸ Es gibt noch ראשי הכטורה in Num 30,2 und I Reg 8,1 (hier nicht in der Septuaginta). Aber das hilft bei unserer Frage nicht weiter.

⁵⁹ 29,9 ראשיכם שבטיכם wird oft so emendiert, daß die »Stammeshäupter« auch hier vorkommen – aber wohl doch zu Unrecht, vgl. die ausführliche textkritische Diskussion bei C. Begg, The Reading *šbty(km)* in Deut 29,9 and II Sam 7,7, ETHL 58 (1982) 87–105, und – vorläufig für das HOTT, bei Gelegenheit der Probleme von II Sam 7,7 – D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, I, OBO 50/1, 1982, 245 f. Für die Deutung wird man sich innerhalb des Endtextes des Deuteronomiums an dem Parallelismus in 33,5 orientieren müssen. Was in textlichen Vorstufen in 29,9 gestanden haben könnte, ist für die hier verfolgte Fragestellung nicht wichtig. Doch ist es für eine Phase vor der Einfügung des Mosesegens ins Deuteronomium genau so gut möglich, daß die beiden Wörter ganz fehlten, wie daß dort eine der üblicherweise konjizierten Lesarten stand.

⁶⁰ Der schwierige Satz kann nicht textkritisch, sondern höchstens aus der Vorgeschichte des Textes geklärt werden. Vgl. L. Peritt, Deuteronomium, BK V,1, 55 f.

Aus 5,23 folgt juristisch, daß Moses Funktion nicht nur von Gott her, sondern auch aus dem durch die Ältesten Israels vermittelten Willen Israels bestimmt ist. Mose redet zwar in seinen großen Reden direkt zu Israel. Doch wenn es ums streng Juristische geht, hängen er und Israel über die »Ältesten Israels« zusammen.

In dem Bund, der dann in Deuteronomium 26–27 formell zu schließen ist, geht es ums streng Juristische. Im Endeffekt stehen sich, wie einst am Berg, doch wieder Jahwe und »ganz Israel« gegenüber und schließen den Bund. Wie kann Israel aber juristisch sauber sein Ja formulieren? Das Deuteronomium meint offenbar: Indem die »Ältesten Israels«, die im Namen des Volkes Mose darum gebeten haben, er möge die Bundesleistung Israels, die Gesetzesbeobachtung, textlich von Gott her vermitteln, sich nun zu Mose gesellen und mit ihm zusammen dem ganzen Volk die Gesetze, die Mose allein schon verkündet hat, formell auferlegen. Dieser Akt der »Ältesten Israels« kommt in der gegebenen Gesamtkonstellation einer performativen Bundesbeitrittserklärung des Volkes sachlich gleich. Er ist eine juristisch äquivalente Handlung. Daß er die performative Dimension der Bundeserklärung besitzt, ist durch die unmittelbar vorangehende »notarielle« Erklärung Moses in 26,18 f. klar gestellt. Nach Moses Aussage verpflichtet sich Israel, לשמר כל-מצותיו »auf alle seine [= Gottes] Gebote zu achten« (26,18). In 27,1 verpflichten die nach Dtn 5 dazu legitimierten Autoritäten Israel, auf das »ganze Gebot« zu »achten«: שמר את-כל-המצוה. Sie hätten diese Verpflichtung auf jeden Fall aussprechen müssen, bevor sie in der Lage gewesen wären, Gott gegenüber im Namen des Volkes die Erklärung abzugeben, Israel verpflichte sich. Doch diese Erklärung ist in der Verpflichtung Israels äquivalent schon enthalten.

Das klingt gestelzt juristisch. Aber das Deuteronomium ist hochjuristisch. Man darf bei seiner Auslegung das juristische Denken auf keinen Fall verbieten. Die Erklärung Moses und der »Ältesten Israels« in 27,1 ist situativ-implizit der performative Sprechakt, der die an dieser Stelle neben der göttlichen Beitrittserklärung durch Mose und die Priester zu erwartende Beitrittserklärung Israels zum Gottesbund ausdrückt.

Man kann natürlich fragen, warum die Erklärung des Volkes nicht direkter formuliert ist. Hier lassen sich zwei Gesichtspunkte vermuten. Einmal legt 29,11, wie oben ausgeführt wurde, nah, daß das ganze Volk oder seine berechtigten Repräsentanten noch einen symbolischen Beitrittsakt vollzogen. Sie schritten zum Zeichen der Selbstverwünschung zwischen gehälfteten Tieren hindurch. Diese Zeichenhandlung nimmt der Erklärung von 27,1 zumindest ein wenig von ihrer Indirektheit. Zum andern läßt der ganze Textbereich ein Bedürfnis erkennen, die Partnerschaft des Bundes nicht als eine Partnerschaft zwischen Gleichgestellten erscheinen zu lassen. In 26,18 f., wo die Erklärung Israels ja nicht nur die eigene Bundesleistung ausdrückt, sondern auch die erwartete Bundes-

leistung Gottes formuliert, wird diese am Anfang wie am Ende mit dem Beisatz versehen: (לֵךְ) כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר »wie er es (dir) zugesagt hat«. Nur unter Berufung auf die schon ergangene Verheißung und Zusage Gottes kann Israel es wagen, derartige Gegenseitigkeitsformulierungen überhaupt auszusprechen. In der durch Mose und die Priester vorgetragenen Bundeserklärung Gottes ist nach 27,9 in 27,10 sofort noch einmal die göttliche Erwartung an Israel, nämlich die Erfüllung der Gebote, ausgedrückt. Das entspricht der Doppelheit in 26,17. Hätte Israel eine entsprechende Erklärung abgegeben, dann hätte es nach seiner Selbstverpflichtung auf das Gesetz auch seine Gegenerwartung an Gott ausdrücken müssen. Das wäre wahrscheinlich zu viel gewesen. Es mußte genügen, daß Mose in seinem notariellen Kommentar in 26,18 f. die Dinge bis in diese Gegenseitigkeit hineingetrieben hatte. Die Erklärung Israels selbst ließ man lieber in der indirekten Gestalt, die in 27,1 zu lesen ist.

Die speziellen Probleme, die 27,1 bietet, dürften damit geklärt sein. So läßt sich im ganzen sagen: Der Moabbund wird am Übergang von Kapitel 26 zu Kapitel 27, und dann ebenso in der Moserede von Kapitel 29, nicht »berichtet«, weder vom Bucherzähler noch von dem in dessen Erzählung zitierten Mose, wohl aber wird er vom Bucherzähler durch von ihm zitierte Reden »szenisch dargestellt«. Die literarische Technik ist so raffiniert, daß sogar zwei Teile der gleichen Szene an ganz verschiedenen Stellen des Buches aufblitzen, und dazu in Umkehrung der Fabelfolge. Man könnte sich fast in einem neueren Roman befinden. Doch zeigt vielleicht gerade diese Technik der »szenischen Darstellung«, die noch nie so richtig gewürdigt worden ist, nicht nur, daß im Deuteronomium ein Bund geschlossen wird, sondern auch, welcher Art der hier herrschende Bundesbegriff ist. Das ist das entscheidende Ergebnis.

Ergebnis

Wenn um das Jahr 1970 beim Abbau allzu luftiger Bundes-Spekulationen vielleicht des Guten etwas zu viel getan wurde, ist es nach abgelaufener Zwischenzeit sinnvoll, das, was keineswegs widerlegt worden ist, auch wieder anzuerkennen, und darüber hinaus ist es an der Zeit, vielleicht sogar einiges zum Thema »Bund« namhaft zu machen, was früher noch gar nicht gesehen wurde. Um etwas der zweiten Art ging es in diesem Beitrag. Er hat vor allem versucht, Werkzeuge der narrativen Analyse und Erkenntnisse der Sprechakttheorie ins Spiel zu bringen.

Es hat sich ergeben, daß die Behauptung eines »Bundesschlusses in Moab« in Dtn 28,69 keineswegs im Deuteronomium insulär und für das Deuteronomium fremdartig ist. Vielmehr erzählt der Bucherzähler diesen Bundesschluß auf die Weise szenischer Darstellung über mehrere Kapitel hinweg. Die entscheidenden rituellen Akte sind an performativen Äußerungen Moses und anderer dazu ermächtigter Personen erkennbar.

Der ganze Zusammenhang ist stark von juristischem Denken geprägt. Das Wort ברית erhält in 28,69a die Referenz auf ein in der erzählten Welt des Buches ablaufendes Geschehen zwischen Israel und seinem Gott, das nach der Analogie zwischenmenschlicher Verträge konzipiert ist. Man kann in Moses Auftritten Sprechakte ausmachen, die den Bundesschluß konstituieren. Das Wort ברית geht Verbindungen ein, die man aufgrund der zugehörigen narrativen Darstellung mit »Bundes(ritual)texte«, »Bundesdokument« und »(Zeichen der) Bundesbeeidung« wiedergeben muß (ברית ואלה, ספר ברית, דברי ברית). Es hat sich in diesem Zusammenhang keine Stelle gezeigt, in der das aus dem Bundschließungsakt resultierende Verhältnis zwischen Gott und Israel selbst als ברית bezeichnet worden wäre. ברית bezieht sich stets auf den rituell-juristischen Vorgang, durch den dieses Verhältnis zustandekommt, nicht auf das Verhältnis selbst. Andererseits ist ברית keinesfalls einfach mit תורה austauschbar. Die faktische Identität von ספר הברית mit ספר התורה hängt an der Größe ספר, nicht an den beiden verschiedenen, zu ihrer Identifizierung benutzbaren Genitiven.

All das zusammen ist mehr und anderes, als am Ende der Monographien von Kutsch und Perlitt zu vernehmen war. Da schien es, als sei gerade die Analogie zu zwischenmenschlichem Vertragsschließen nirgends aufzufinden. Zumindest für das Deuteronomium in seiner definitiven Gestalt dürfte diese These also falsifiziert sein.

Natürlich gilt mein Ergebnis zunächst nur für das Deuteronomium, und zwar in seiner Endgestalt, die im Grunde weder Kutsch noch Perlitt genau ins Auge gefaßt hatten. Es mag allerdings am Rande deutlich geworden sein, daß es sich nicht nur um die Auffassung allerletzter Schichten aus der Geschichte der Buchwerdung des Deuteronomiums handeln kann. Doch diachrone Fragen müssen hier ausgeklammert bleiben.

Auch erhalten wir hier keine direkten Informationen über reale Geschichte und reale Institutionen in Israel. Was ich untersucht habe, war eine fiktionale Welt. Da sie im Buch in ihren Strukturen jedoch nicht von Null an literarisch aufgebaut wurde, sondern der Text bei seinen anvisierten Lesern offenbar mit einem institutionalen und traditionellen, das in den Mosereden sich Abspielende überhaupt erst verständlich machenden Wissensbestand rechnete, müssen wir im Israel des deuteronomistischen und des endgültigen Deuteronomiums auch historisch mit einem gewissen Maß an entsprechenden Institutionen, Wortbedeutungen, Erinnerungen und Glaubensvorstellungen rechnen, so schwer es ist, die Einzelheiten auszumachen. Es liegen auch keine positiven Belege dafür vor, daß dies alles erst Neuerrungenschaften der neubabylonischen, persischen oder gar der griechischen Zeit sind. Es könnte also sinnvoll sein, von dem hier sichtbar gewordenen, zugegebenermaßen späten und zunächst nur im Deuteronomium als Buch greifbaren fixen Punkt aus

auch andere Textbereiche wieder neu zu untersuchen, bei denen um das Jahr 1970 scheinbar keine Fragen mehr übriggeblieben waren.

Das Deuteronomium ist – synchron gelesen – eine Erzählung. Der Bucherzähler arbeitet mit der Technik der szenischen Darstellung, vor allem durch Zitation von Reden und Erklärungen seiner Akteure. In Dtn 26–29 läßt er Mose, die Ältesten Israels und die levitischen Priester performative Sprechakte vollziehen, die zusammen einen Bundesschluß zwischen Gott und Israel konstituieren: Dtn 29,9–14 (Konstitution der bundschließenden Versammlung), 26,17–19 (Protokoll über die Bundeserklärungen), 27,1 (Erklärung Israels); 27,9f. (Erklärung Gottes). Die Ereignisse von Dtn 5–28 und von Dtn 29,1–31,8 gehören zu einer einzigen Versammlung. Die Reden aus Dtn 5–28 sind in der Fabel hinter 29,14 zu denken. Zumindest in Dtn 28,69a bezeichnet כרת ברית einen Vertragsabschluß. Das stellt bestimmte heute gängige Auffassungen über das Wort ברית in Frage.