

ZUR FABEL IN DTN 31-32

von

Norbert Lohfink
Frankfurt a.M.

1. ZUR FRAGESTELLUNG

Darf man im Deuteronomium nach der Fabel¹ fragen? Dagegen spricht: Das Deuteronomium hatte eine lange und komplizierte Entstehungsgeschichte. Es ist aus Stücken verschiedener Herkunft zusammengesetzt und immer wieder "fortgeschrieben" worden. Dazu ist es in der Hauptsache ein Gesetzbuch. Kommt da dem Handlungsablauf noch Relevanz zu? Haben sich letzte Redaktoren noch solchen Sorgen hingegeben - daß ihr Text so sein müsse, daß er eine Fabel besitze? Andererseits: Darf man die Frage nach der Fabel eines erzählenden Textes nur stellen, wenn sicher ist, daß Verfasser oder Redaktoren in ihrer Textbildungsstrategie eine Fabel ausdrücklich angezielt haben? Und nochmals andersherum: Sind wir denn selbst bei späten biblischen Redaktoren sicher, daß sie keine Fabel im Sinn hatten?

Natürlich darf man die Frage nach der Fabel, stellt man sie an den Endtext, auch nicht mit falschen Erwartungen beladen. Selbst aus einem einzigen Wurf stammende Erzählungen können Lücken, Leerstellen, Unbestimmtheiten² in der Fabel aufweisen. Vorläufige Lücken der Fabel können strategische Leserführung, Unbestimmtheiten können die interpretative Freiheit des Lesers herausfordern wollen. Nichts spricht dagegen, daß die Redaktoren des Deuteronomiums vorgegebene Inkongruenzen ihres Materials zur Erzeugung von Leerstellen in der Fabel bewußt beließen. Genau solche Möglichkeiten bedürfen aber, treibt man schon Exegese, reflexer Diskussion.

Für ein analoges und benachbartes Problemfeld, den Pentateuch, hat E. BLUM nun allerdings die Frage gestellt, ob dieser überhaupt als einheitlicher Text gelesen werden, ob er nicht inkonsistent sein will³. In der Tat könnte der Pentateuch aus einem "Kompromiß" stammen, der innerjüdisch geschlossen wurde, um die persische "Reichsautorisation" erlangen zu können. Er könnte nicht mehr als eine Art Anthologie sein, die, obwohl oberflächlich in einer gewissen narrativen Kontinuität

¹ Zur verwendeten Terminologie: "Fabel" = engl. "plot". In der neueren Kommentarliteratur habe ich eine wirkliche Diskussion der Fabelproblematik für Dtn 31-32 nur bei HUMMELAUER, Deuteronomium, ab S. 490, gefunden.

² Die drei Wörter geben im folgenden je nach Kontext das wieder, was das englische Wort "gap" meint.

³ BLUM, Endgestalt.

geordnet, verschiedene juristische Sichten, aber wohl auch verschiedene Konzeptionen der Anfänge Israels unaufgelöst nebeneinanderstellt. Das Deuteronomium bietet dann *eine* der konkurrierenden Perspektiven. Doch selbst wenn man das annimmt, muß man das gleiche Gattungsmuster nicht ohne weiteres noch ein zweites Mal postulieren, nun innerhalb des Deuteronomiums. Schon ein der "Reichsautorisation" vergleichbarer historischer Anlaß wäre kaum aufzufinden. Der außerordentlich starke Gestaltungswille, den die sprachliche Oberfläche des Deuteronomiums trotz aller diachronen Textschichtung bezeugt, spricht eher dagegen.

Ich schränke die Frage auf Dtn 31-32 ein. Denn hier fallen im Deuteronomium die wichtigsten Entscheidungen. Den Rest des Deuteronomiums hoffe ich bei anderer Gelegenheit behandeln zu können. Ich frage erst recht nicht nach jenem ersten Teil der deuteronomischen Fabel, der dem Bucheinsatz kurz vor dem Tod Moses vorausliegt und in verschiedenen Reden Moses nachholend eingebracht wird. Behandelt sei nur, was an dem *einen* Tag, den der Bucherzähler selbst abrollen läßt, als Geschehensfolge dem Text unterliegt, und das eingegrenzt auf Dtn 31-32. Dabei möchte ich, da die Frage so ungewohnt ist, in den Abschnitten 2 und 3 ihr Recht zunächst noch einmal aus verschiedenen Beobachtungen zu legitimieren versuchen.

2. DTN 31-32 LXX UND DAS PROBLEM DER FABEL

In Dtn 31-32 zeigt der Unterschied der LXX- und der MT-Fassung, daß die Frage nach der Fabel zumindest in den ersten Phasen der Texttradition aktuell war. Ich beginne mit einer Beschreibung des masoretischen Textes.

So sehr in den beiden Kapiteln zitierte Reden das Bild bestimmen - es spricht auch eine Erzählerstimme, die die Reden zitiert. Diese Stimme spricht überdies nicht selten. In 31,1 erzählt sie, daß Mose das Wort an "ganz Israel" richtete, und leitet so eine Rede ein. In 31,7 erzählt sie, daß Mose Josua "rief" und vor "ganz Israel" zu ihm sprach. In 31,9 erzählt sie, daß Mose die Tora⁴ schriftlich aufzeichnete und sie "den Priestern, den Leviten, die die Lade des Jahwebundes trugen, sowie allen Ältesten Israels" übergab. Dann (31,10) führt sie die Rede ein, mit der Mose die Verlesung der Tora in jedem siebten Jahr anordnete. In 31,14 führt sie ein Jahwewort ein, das selbst wieder eine Theophanie ankündigt. In

⁴ N.M. SARNA, EJ IV, 821f (unter "Bible"), schreibt zu 31,9-12.24: "The reference here seems more likely to be to the succeeding song (Deut. 32), as is indicated by verses 19 and 22." FISHBANE, *Varia*, 350f, nimmt das auf und versucht, durch Hinweis auf den häufigen keilschriftlichen Kolophonvermerk *qatt*, wozu 31,24.30 קַטַּת zu vergleichen sei, eine entstehungsgeschichtliche Erklärung nachzuliefern. Mir scheint die Referenz von קַטַּת dann, wenn im Deuteronomium einmal das Kapitel 31 erreicht ist, absolut festzuliegen.

31,15 schildert sie diese Theophanie. Sie führt dann in 31,16 noch innerhalb der Theophanie ein Gotteswort an Mose ein, erzählt - vermutlich im Vorgriff⁵ - in 31,22, Mose habe die ihm gegebene Weisung ausgeführt, das ihm geoffenbarte Lied aufgeschrieben und es noch am gleichen Tag die Israeliten gelehrt. In 31,23 führt die Erzählerstimme ein zweites Gotteswort aus der Theophanie ein. Es ist an Josua gerichtet⁶. In 31,24f greift sie nochmals auf die Niederschrift der Tora durch Mose zurück (... ככלה משה לכתב) und leitet eine Rede ein, die Mose im Anschluß an die Niederschrift "den Leviten, die die Lade des Jahwebundes trugen," hielt. Mose übergab ihnen die Tora und forderte sie auf, "alle Ältesten der Stämme und die Schriftführer" zusammenzurufen, damit er sie ermahnen könne. Die Wörter, die er dabei in 31,28-30 gebraucht, lassen ahnen, daß er ihnen das Moselied übermitteln will - zumindest wird sich dieser Zusammenhang zeigen, wenn das Lied nun sofort zitiert wird⁷. Die Erzählerstimme führt denn auch in 31,30 das Moselied (32,1-43) ein. Mose sprach es "in die Ohren der ganzen Versammlung Israels (כל־קהל ישראל)". Nach dem Ende des Liedzitats teilt die gleiche Stimme in 32,44 mit, Mose sei "gekommen" - in eine Versammlung hinein "aufgetreten"? - und habe, zusammen mit Josua, den gesamten Text des Liedes "in die Ohren des Volkes" gesprochen. Die Frage, ob hier nochmals dasselbe gesagt wird wie in 31,30, oder ob es sich um die Kurznotiz über einen zweiten Vortrag des Moselieds vor einem anderen Publikum handelt, wird uns später beschäftigen müssen. Dann stellt die Erzählerstimme in 32,45 das Ende des Redens Moses zu "ganz Israel" fest und führt in 32,46 sein letztes Wort ein. In 32,48 führt sie ein Jahwewort an Mose ein, das an "ebendiesem Tage" ergangen sei. Jahwe befahl Mose, den Berg zu besteigen, wo er sterben sollte.

Kein Zweifel also: So voluminös das Zitierte sein mag, ein Erzähler erzählt. Der Text ist seiner Gattung nach "Erzählung". Bei einer Erzählung aber ist, da Erzählfolge und erzählte Ereignisabläufe nun einmal differieren können⁸, die Frage nach der Fabel am Platz. Daß sie sich

⁵ Es wird nicht nötig sein, mit EISSFELDT, Umrahmung, 327, mit "um es die Israeliten zu lehren" zu übersetzen und das *wayyiqtol* als Ausdruck der "verfolgten Absicht" zu interpretieren.

⁶ Vgl. Anhang I, unter I.2.

⁷ *אחד השמים ויחד הארץ* vgl. 32,1; *השמה השחרון* vgl. 32,5; *הרעה* vgl. 32,23; *באחריה הימים* vgl. 32,29; *להכניסו* vgl. 32,16.19.21.(21.27). EISSFELDT, Umrahmung, 331, muß sich damit auseinandersetzen, daß nach seiner Theorie diese Verse dennoch vom Gesetz handeln. Seine Theorie ist allerdings darauf fundiert, daß er als ursprünglichen Ort von 32,44 den Platz vor 32,1 annimmt und zudem für 31,30 postuliert, *השירה* ersetze ein ursprüngliches *חזרה*. Beides ist unbeweisbar.

⁸ Ich setze in der ganzen nun folgenden Diskussion voraus, daß mit *wayyiqtol* eingeleitete erzählende Hauptsätze zwar normalerweise, aber keineswegs grundsätzlich eine Handlung benennen, die auf der Ebene der Fabel an die Handlung des vorausgehenden Hauptsatzes anschließt. Der Anschluß wird formal nur auf der Ebene des Erzählens hergestellt.

sofort und fast automatisch gestellt haben muß, zeigt ein Blick auf die Textform, die in der Septuaginta vorliegt⁹, und für die es vermutlich schon eine hebräische Vorlage gab¹⁰. Diese Textgestalt scheint gegenüber einer Vorform, welcher der masoretische Text im allgemeinen noch näher steht, neu redigiert zu sein¹¹. Zumindest die meisten wirklich wichtigen Unterschiede erklären sich am leichtesten, wenn man sie als ein Ringen um die offenbar nicht sofort auf der Hand liegende Fabel des älteren Textes ansieht¹².

In 31,1 MT beginnt Mose in Abhebung von der in 29-30 zitierten Rede eine neue: ... ויילך משה לרבו וידבר. Ob er wirklich, von woanders (von Gott?) kommend im realistischen Sinn des Wortes zum versammelten Israel hingeht und derart eine ganz neue Szene eröffnet¹⁴? Ob ויילך vor einem zweiten finiten Verb nur einfach "den Vorgang anschaulich" macht¹⁵, vielleicht als "mere introductory word"¹⁶ mit der Nuance des Neuansatzes im Weitergang einer zusammenhängenden Ereigniskette?¹⁷ Die erste Möglichkeit liegt beim Blick auf den Gebrauch von הלך

⁹ Ich halte mich an den kritischen Text in WEVERS, Deuteronomium.

¹⁰ Vgl. IQDeut^b, das in 31,1 liest: ויכל משה לרבו וידבר (DJD I, 59). Das Manuskript geht aber nicht überall mit LXX zusammen.

¹¹ Einzeldiskussion relevanter Varianten: Anhang I.

¹² Ich sehe von den Unterschieden innerhalb des Moselieds ab. Sie sind separat zu diskutieren, da nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden kann, daß dieses Lied noch einmal eine besondere Textgeschichte hatte. Zum Text des Lieds vgl. zuletzt BOGAERT, Réductions.

¹³ Ein "Gehen" (הלך) Moses zu den Israeliten gibt es im Deuteronomium nur noch in 5,30 und 10,11, zwei Gottesbefehlen. Gleiche Konstruktion wie 31,1 hat 31,14. Mose "geht", in Ausführung eines Gottesbefehls, zusammen mit Josua zum Zelt. Der Zusammenhang legt eine Ortsveränderung nahe. Es gibt keine deuteronomischen Parallelen zum "Gehen" Moses zu einer Versammlung. In 32,44 steht in analogem Zusammenhang באו (dazu vgl. unten). Ein Gottesbefehl an Mose, zum versammelten Israel zu gehen und zu ihnen zu reden, steht nur in 5,30 ohne Ausführungsbericht). Doch mit ihm hat 31,1 nichts zu tun. Der Sinn von 31,1 ויילך muß vom außerdeuteronomischen Gebrauch von הלך her geklärt werden.

¹⁴ So etwa LUTHER, BUBER, Einheitsübersetzung. Hier wird wohl insgeheim ein nicht berichteter Gottesbefehl vorausgesetzt. In der Tat leitet oft ein mit dem Imperativ von הלך eingeleiteter Befehl eine Ausführungserzählung ein, die dann mit ויילך o.ä. beginnt. Vgl. Ex 4,12.18; 4,27; 1 Kön 17,3.5; 2 Kön 5,5; 22,13.14; Hos 1,2.3. In den meisten Belegen der narrativen Abfolge "gehen - reden" wird הלך nicht abgeblaßt gebraucht, das Gehen ist eine reale Ortsveränderung. Vgl. Gen 50,18; Ex 4,18; Num 22,7; Jos 5,13; 9,6.11; Ri 9,1; 1 Sam 3,6.8.

¹⁵ Formulierung in HAL 236b, unter 3. Dort Belege.

¹⁶ So formuliert BDB 234a, unter 1.5.f, vgl. GB 16 181b, unter 5.a: "als Einleitung". Standardbeispiele für diesen Gebrauch von הלך sind 2 Kön 3,7; 5,5. Im Dtn vgl. 17,3; 24,2. In 24,2 hatte LXX eine knappere Vorlage oder hat - wegen Schwierigkeiten mit dem Idiom? - zusammenziehend übersetzt. Jedenfalls fehlt eine Entsprechung zu מבואר וילכה.

¹⁷ Vgl. etwa Gen 22,13; Ex 2,1; Ri 9,7.8; 2 Sam 6,12; 1 Kön 16,31; 1 Kön 17,5 (וילך); 2 Kön 3,7; 2 Kön 5,11. In fast allen Fällen kann man aber auch die Meinung vertreten, es sei echte örtliche Bewegung gemeint. In Dtn 31,1 geht eine ausgedehnte Rede voraus, so daß man, will man die Handlungskette sehen, fast schon das ganze Buch ins Auge fassen muß. In

statistisch näher, die zweite ist aber nicht ausschließbar. Auf jeden Fall wird die schon mindestens seit 29,1 vor "ganz Israel" spielende Handlung zu Neuem vorangetrieben. Es ist zumindest nicht ganz klar, ob 31,1-6 in MT noch in die gleiche Szene gehören wie 29,30 oder nicht. Nach 31,1f LXX dagegen steht der Gedanke des Endes der in 29,1 beginnenden Rede im Vordergrund. Mose beendet sie, indem er jetzt nur noch gerade die Worte von 31,2-6 hinzufügt (συνετέλεσεν ... λαλῶν ... καὶ εἶπεν)¹⁸. Der Zusammenhang mit den beiden vorangehenden Kapiteln ist auch dadurch verstärkt, daß bei LXX die Erweiterung der Adressatangaben von כל-ישראל zu πάντας τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ von 29,1 auch in 31,1 durchgeführt ist¹⁹. Durch ihre andere Formulierung, die sich in der hebräischen Vorlage nur minimal von der in MT unterscheidet, ähnelt die Aussage von 31,1f LXX der von 32,45f. Doch handelt es sich in 31,1f LXX um das Schlußstück einer bestimmten Rede Moses, in 32,45f LXX um das Schlußstück jeglichen Redens Moses zu ganz Israel²⁰. Auf jeden Fall: In LXX läuft nach 31,1 die Szene von 29-30 weiter.

In 31,1 könnte - zumindest am Anfang des Verses - LXX die ältere Gestalt bieten, von der sich eher MT entfernt²¹. Anders ist das in 31,23.

Dort spricht in LXX das Zitat über Jahwe in dritter Person. Es kann daher nur als Moserede, nicht als Jahwerede verstanden werden. In MT ist es Jahwerede. LXX interpretiert das in der Redeeinleitung am Anfang von 31,23 nicht genannte Subjekt der Rede also anders als MT. Wir sind schon außerhalb der Theophanie. Der Anlaß für diesen Umbau dürfte 31,22 gewesen sein. Die proleptische Ausführungsnotiz in diesem Vers (Niederschrift des Lieds und Weitergabe an die "Kinder Israels") wurde als Signal für das Ende der Theophanie genommen. Das war eine Entscheidung über die Fabel.

In 31,28 LXX läßt Mose die Leviten nicht nur die Stammesältesten und Listenführer einberufen, sondern alle jene Amtsträger, die 29,9 LXX aufzählt. Dort werden in 29,10 zwar noch andere Gruppen hinzugefügt (Kinder, Greise, Frauen, Fremde, vom Holzarbeiter bis zum Wasserträger), doch selbst ohne diese Zusatzliste weckt die erweiterte Amtsträger-

Dtn 31,1 wäre bei dieser Deutung als einer Art makrosyntaktischen Signals für Ablaufgliederung die sachgemäße Übersetzung vielleicht schlicht: "Mose sagte *dann noch* zu ganz Israel."

¹⁸ Also: Er führte zu Ende, indem er noch dieses Wort sagte. Kaum wird man die zugrundeliegende hebräische Vorlage deuten können als: "Er beendete, und *dann* sagte er *außerdem* noch das folgende Wort." So verstehen es offenbar ZB, NAB, NEB und NRSV.

¹⁹ Zu Problemen, die LXX mit dem Ausdruck כל-ישראל gehabt zu haben scheint, vgl. auch 18,6; 21,21.

²⁰ Noch größere Identität des Wortlauts wäre gegeben, wenn LXX in 32,45f dem Text von MT entsprechend auch את-כל-הבנים האלה gelesen und "ganz Israel" auch hier zu "alle Söhne Israels" erweitert hätte.

²¹ Vgl. Anhang I, unter II.1.

liste in 31,28 beim Leser schon die Vermutung, daß wie in 29,1 auch hier jetzt die Vollversammlung aller Israeliten einberufen werden soll.

32,44a LXX wiederholt, zusätzlich zu MT, den Text von 31,22. Wahrscheinlich wurde hier die richtige Zeitstelle für die in 31,22 proleptisch ausgesagte Handlung vermutet. Aus der Analepse eines vorgehenden Satzes an der Stelle, die bei linearem Erzählen seinem Ort in der Fabel entspricht, ersieht man, daß LXX Korrespondenz zwischen Erzählfolge und Fabel sucht und höchstens noch zusätzlich einen vorgehenden Erfüllungsvermerk zuläßt. Oder hat LXX 31,22 gar nicht als Prolepse verstanden?

32,44a LXX erzählt nach einem ersten Vortrag des Lieds dessen Niederschrift und lehrende Vermittlung. Ob letzteres nun nur noch einmal alles zusammenfaßt oder noch einmal eine ausgesprochene Lernaktion besagen will - auf jeden Fall handelt es sich bei den Vorgängen von 31,30-32,44a in LXX um einen einzigen Handlungszusammenhang, nicht um zwei getrennte Vorgänge vor verschiedenem Publikum. Die "ganze Versammlung Israels" von 31,30 LXX ist wohl auch als Vollversammlung gemeint. Hier ist zweifellos an der Fabel gearbeitet worden.

Anschließend bringt LXX in 32,44 noch den gleichen Text wie 32,44 MT, doch mit einer gewichtigen Änderung: Mose und Josua lehren nicht das *Lied*, sondern die *Tora*. Ob das deshalb geändert wurde, weil nach 31,22 allein Mose das Lied lehrte, also ohne Josua? Aber in 31,19, wo Mose und Josua in MT zusammen den Auftrag bekommen, das Lied aufzuzeichnen, nur Mose jedoch den Auftrag, es zu lehren, hat LXX alle Befehle in den Plural gesetzt, auch den zur Lehre des Lieds. Oder sollte die Urseptuaginta (gegen WEVERS) in 31,19 überall den Singular gelesen haben, wie die afrikanische Textfamilie der Vetus Latina bezeugen könnte²², und das habe in der hebräischen Vorlage gestanden? Dann hätte Josua in LXX bisher nichts mit dem Lied zu tun gehabt. Ein nochmaliger Vortrag des Lieds "in die Ohren" der Zuhörer wäre nicht plausibel gewesen. Da 32,46f von der Tora handeln, hätte es näher gelegen, daß sie eine Tora-Verkündigung abschließen. So empfahl sich eine Tora-Verkündigung, diesmal nicht durch Mose allein, sondern durch Mose und Josua. Das Gesetz wird nach Jos 1,8²³ und 8,32-35²⁴ in Josuas Leben ja eine große Bedeutung haben. Auch bei dieser Textdifferenz geht es um die Fabel.

Während 32,45 MT die Schlußworte der Liedmitteilung einzuführen scheint (auch wenn diese selbst dann zum Thema "Tora" zurück-

²² Vgl. die von WEVERS registrierten Lesarten des lateinischen Pentateuchpalimpsests der Münchener Staatsbibliothek (Lat. Monac. 6225, bei WEVERS Nr. 104).

²³ LXX erwähnt allerdings die Tora noch nicht in Jos 1,7, wo MT sie offenbar nachträglich eingebracht hat. Zudem ist es nicht sicher, ob man das Josuabuch bei einer Analyse der Pentateuch-LXX mit heranziehen darf.

²⁴ LXX hat diesen Text erst nach 9,2.

leiten), ist 32,45 LXX als Einführung eines Schlußwortes Moses für sein gesamtes Sprechen vor "ganz Israel" umstilisiert. Wieder ist die Fabel geändert.

Mit ersten vorbereitenden *Worten* schon in 31,29 hat die LXX-Fassung in 32,44ff die Fabel umgearbeitet. Aus der doppelten Verkündigung des Moselieds hat sie eine einzige gemacht, und dann hat sie noch eine weitere Toraverkündigung hinzugefügt - diesmal durch Mose und Josua zusammen. Erst beim Abschlußwort Moses in 32,46f laufen die Fabeln von MT und LXX wieder zusammen.

Die Umgestaltungen zeigen zumindest, daß es der von der LXX bezugten Textredaktion darum ging, unter Voraussetzung weitgehender Korrespondenz zwischen Erzählfolge und Fabel die Fabel durchsichtiger herauszubringen.

Es ist also keine ungeschichtlich in einen antiken Text hineingelesene Fragestellung moderner Literaten, wenn man nach der Fabel von Dtn 31-32 fragt. Über den vorausgesetzten Ablauf der Ereignisse hat man sich auch damals schon seine Gedanken gemacht. Wenn man bedenkt, wie elegant in Dtn 1-3, Dtn 5 und Dtn 9f durch ein mehrfach gestaffeltes System von Rückblenden Fabel und Erzählstruktur gerade im Auseinanderklaffen beziehungsreichen neuen Sinn produzieren, ist es fast zu vermuten, daß ähnliche Sachverhalte die Schwierigkeiten bildeten, welche die von LXX bezugte Redaktion in Gang brachten.

3. DTN 31 MT: DIE PROBLEMATIK DER ERZÄHLSTRUKTUR

Daß in Dtn 31-32 MT der Ablauf der Fabel einfach der Erzählfolge entspricht - ein Postulat, das nach den obigen Ausführungen den Umbauten in der LXX-Fassung zugrundezuliegen scheint -, ist unwahrscheinlich, weil vor allem Dtn 31 in seiner Endgestalt eher von systematischen und ästhetischen Prinzipien als von einer Sorge um die genaue Reproduktion der Ereignisabfolge her gestaltet ist. Das mag mit der möglicherweise vielstufigen und langwierigen Entstehungsgeschichte des Kapitels zusammenhängen. Anders ließ sich das weithin vorgeprägte Material vielleicht gar nicht zusammenfügen, wollte man es nicht allzusehr verändern. Aber das soll uns jetzt nicht kümmern. Wichtig ist nur: Die Gestalt des Kapitels ist in einem solchen Ausmaß von anderen Rücksichten bestimmt, daß wir kaum erwarten dürfen, daß man die einzelnen Handlungen auch noch genau nach ihrer Abfolge in der vorausgesetzten Fabel anordnen konnte, falls man es überhaupt wollte.

Die systematisch-ästhetisch bestimmte Erzählstruktur von Dtn 31 ist in diesem Aufsatz natürlich nicht zu erarbeiten. Ich will nur gerade andeutend auf sie hinweisen²⁵. Die hier vorgelegte Sicht der Erzählstruktur ist auch nicht die logische Voraussetzung bei der Erarbeitung

²⁵ Die entscheidenden Analysen habe ich in LOHFINK, Bundesschluß, 48-55, vorgelegt.

der Fabel. Die Erzählstruktur macht nur verständlich, warum in diesem Textbereich Fabel und Erzählfolge sich fast notwendig nicht decken können.

Leitend für die erzählerische Gestaltung sind - mit einziger Ausnahme des knappen Berichts über die Theophanie in 31,14b.15 - die zitierten Reden. Man kann das Kapitel als "Redenmontage" charakterisieren. Die 7 Reden des Kapitels sind nach Länge, Themen und Rednern komponiert.

Eine erste Übersicht zeigt den Wechsel zwischen langen und kurzen Reden, dem ein Wechsel in der Thematik entspricht. Die Thematik "Texte" und die Thematik "Josuaeinsetzung" sind systematisch miteinander verflochten, und zwar so, daß die Theophanie, die sich mit der 4. Rede verbindet, im Zentrum steht:

1.	2-6	lang (78 Wörter)	חרם-Gebot
2.	7-8	kurz (34 Wörter)	Josua
3.	10-13	lang (75 Wörter)	Tora
4.	14	kurz (11 Wörter)	<i>Theophanie</i> , Josua
5.	16-21	lang (140 Wörter)	Moselied
6.	23	kurz (16 Wörter)	Josua
7.	26-29	lang (82 Wörter)	Tora, Moselied

Die Länge der Reden und ihre Themen lassen sich leicht am Text verifizieren. Nur daß 31,2-6 auf das חרם-Gebot zugespitzt ist, wird gewöhnlich nicht gesehen - doch es ist so²⁶.

Eine weitere Übersicht zeigt die Abfolge der redenden Subjekte. Hier ist das Schema 3 + 3 + 1 durchgehalten, das auch sonst häufig Siebenerfolgen aufgliedert:

1.	2-6	Mose
2.	7-8	Mose
3.	10-13	Mose
4.	14	Jahwe
5.	16-21	Jahwe
6.	23	Jahwe
7.	26-29	Mose

²⁶ Die meisten Kommentare stellen völlig andere Inhalte aus 31,2-6 heraus und erwähnen diesen Zielpunkt der "Predigt" (G. VON RAD z.St.) nicht einmal. Die in 31,5 entscheidende Wortgruppe ככל-המצא אשר צירוי חרם dürfte auf 20,16-18 zurückverweisen. So schon IBN EZRA. Näheres bei SKWERES, Rückverweise, 73-75, der selber einen Rückverweis auf Dtn 7 annimmt. Doch das kommt letztlich auf dasselbe hinaus. LXX setzt einen kürzeren Text voraus, den ich für den ursprünglichen halte (כאשר צירוי חרם). Der kürzere Text impliziert aber den gleichen Rückverweis.

Bei den langen Reden, die also "Texte" betreffen, ist es noch so, daß die beiden ersten Reden positive Möglichkeiten der Zukunft ins Auge fassen, die beiden letzten negative Möglichkeiten:

1.	2-6	lang	ⲉⲓⲛⲁ-Gebot: Gelingende Landeseroberung
3.	10-13	lang	Tora: Leben im Lande in Kenntnis der Tora durch alle Generationen
5.	16-21	lang	Moselied: Nach Bundesbruch zu erwartendes Unheil
7.	26-29	lang	Tora und Moselied: Dasselbe.

Durch seine Struktur wird das Kapitel vor allem aussagen wollen, daß Nachfolgeregelung und im Bund gegebene Tora engstens zusammengehören. Zugleich ist es wahrscheinlich, daß die Abfolge der Reden in dieser ästhetischen Komposition kaum dem in der Fabel vorausgesetzten Ablauf der Ereignisse entspricht. Es ist daher notwendig, den Text in seinen Einzelheiten auf jene Hinweise abzuhören, durch die er dem Leser die Fabel insinuiert.

4. DER FRÜHE ORT DER THEOPHANIE IN DER FABEL

Als Ausgangspunkt können bei der Suche nach der Fabel zwei ähnlich beginnende Aussagenreihen dienen, bei denen schon G. VON RAD gemeint hat, es müsse sich wohl um den gleichen Vorgang handeln²⁷. Nach 31,9 schreibt Mose die Tora nieder und übergibt sie dann zur offiziellen Deposition an die priesterlich-levitischen Ladeträger und die Ältesten Israels. Anschließend erläßt er an diese Gruppe die Vorschrift, alle 7 Jahre eine Gesetzesverlesung vorzunehmen. 31,24 greift (mit ⲉⲓⲛⲁ beginnend) nochmals auf das gleiche Ereignis zurück. Mose hat die Tora aufgeschrieben und wendet sich an die Leviten. Hier allerdings: an diese allein²⁸. Ihnen übergibt er die geschriebene Tora. Dann läßt er die Leviten eine Versammlung der Stammesältesten und der Listenführer einberufen, damit er diese das Moselied lehren kann. Der *einen* Aktion in Richtung auf Leviten und Älteste in 31,9 entspricht hier also eine *gestufte* Aktion über die Leviten zu den Ältesten. Aber in beiden Fällen beginnt alles mit der Niederschrift der Tora.

²⁷ G. VON RAD, Deuteronomium, 136: "Das Verhältnis der Rede an die Leviten in V. 24ff. zu der Rede an die Leviten in V. 9-13 wird sich kaum im Sinne von zwei einander chronologisch folgenden Aufträgen verstehen lassen, sondern eher im Sinne von Dubletten. Das ganze Kapitel bietet ja mehr Traditionsgeröll als ein wirkliches Fortschreiten in der erzählenden Darstellung."

²⁸ Einige feine Unterschiede in der Charakterisierung der beiden Gruppen, die zweifellos mit der verschiedenen Schichtzugehörigkeit der Texte zusammenhängen, können - so wichtig sie bei diachroner Rückfrage sind - bei der Frage nach der Fabel des Endtexts vernachlässigt werden.

Da 31,24 **ויהי כ** trotz des zusätzlichen **עַר חַמֵּם** einfach an die Niederschrift von 31,9 anknüpft und man kaum auf die Idee kommen wird, die gleiche Tora sei den gleichen Leuten zweimal zur Aufbewahrung übergeben worden, muß man bei dem, was folgt, wohl mit dem selben Geschehen rechnen. Nur, daß es unter verschiedener Rücksicht und in unterschiedlicher Konkretisierung erzählt sein will. Mose muß - so wird die Fabel laufen -, zunächst den Leviten die Tora übergeben, dann die Ältesten das Lied gelehrt (31,28 und 30) und schließlich den Leviten und Ältesten zusammen die Vorschrift zur Gesetzesverlesung gegeben haben (31,10-13). Letzteres muß in der Fabel den Schluß bilden, weil die Ältesten am Anfang noch nicht dabei waren. Die Tatsache, daß Mose zunächst den Leviten allein den Toratext zur Aufbewahrung bei der Bundeslade übergab (31,25f) und dann die Ältesten nach ihrer zusätzlichen Einberufung durch die Leviten das Moselied lehrte, muß, zusammengekommen, die Übergabe der Tora an Leviten + Älteste sein.

Das impliziert aber, daß Jahwe Mose das Lied schon vor der Einberufung der Leviten (31,9=25), ja vielleicht schon vor der Niederschrift der Tora (31,9=24) mitgeteilt haben muß. Die Mitteilung geschah im Rahmen der Theophanie von 31,14f. Also liegt die Theophanie mit den in ihr ergehenden Gottesworten (31,14-23, mit Ausnahme des proleptischen Verses 22) der Einberufung der Leviten, vielleicht sogar der Toraniederschrift, voraus. Josua ist von Gott schon zum Feldherrn eingesetzt, wenn Mose den Leviten das Gesetz übergibt und die Ältesten das Moselied lehrt.

Auf die Moserede an die Leviten bei der Übergabe des Gesetzes in 31,26-29 folgt im Text eine Redeeinleitung zum Moselied (31,30). Nach ihr trug Mose den Text des Liedes dem ganzen **קָהַל יִשְׂרָאֵל** vor. Wie schon oben angedeutet, steht zu dieser Angabe in Konkurrenz der Erzählertext, der sich an das Moselied unmittelbar anschließt. Nach 32,44 trugen *Mose und Josua zusammen* das Moselied "dem Volke" vor. Ist das eine Zusammenfassung des vorher schon mitsamt Zitat des Lieds Ausgeführten? Oder handelt es sich um einen zweiten Vortrag vor einem anderen, weiteren Zuhörerkreis, der jetzt in dieser Notiz erstmalig zur Sprache kommt?

Bei der Doppelung 31,9ff || 31,24ff konnte davon ausgegangen werden, daß trotz einiger Differenzen bezüglich der Adressaten die Tora nicht zweimal bei zwei verschiedenen Gelegenheiten den Ladeleviten zur ständigen Aufbewahrung übergeben wurde. In unserem Fall liegen wieder Differenzen, wieder auch bezüglich der Adressaten, vor. Aber es ist sehr viel leichter denkbar, daß ein Lied vor zumindest teilweise nicht identischem Publikum zweimal vorgetragen wird. So sind hier die beiden Möglichkeiten vom Text her gegeneinander abzuwägen.

Zunächst sei gefragt, ob der in 31,30 beschriebene Vortrag des Liedes jener ist, den Mose in seiner Rede an die Leviten in 31,28f plant. Dessen Publikum sollen ja die Stammesältesten und Listenführer sein.

Gegen die Annahme spricht, daß die Stammesältesten und Listenführer versammelt werden sollen, daß der Vortrag sich aber an **קהל ישראל** richtet. Das hieße entweder, die "ganze Versammlung Israels" bestünde nur aus der Nobilität oder allenfalls aus Priestern und Nobilität, oder es hieße, aus der Einberufung der Nobilität habe sich eine Versammlung des ganzen Volkes entwickelt, ohne daß der Erzähler das eigens vermerkt. Beides ist zumindest auf den ersten Blick überraschend.

Für die Annahme spricht, daß man direkt im Anschluß an 31,28f die Ausführung des dort von Mose durch einen Befehl Angezielten erwarten darf, selbst unter Auslassung selbstverständlicher Zwischenhandlungen, wie etwa der Versammlungseinberufung durch die Leviten. Außerdem gibt es eine klare Stichwortaufnahme: Der Terminus **קהל ישראל** von 31,30 ist durch Moses Befehl **הקהל אלי** in 31,28 vorbereitet.

Nun ist der Ausdruck **קהל ישראל** nur an dieser Stelle im Deuteronomium belegt. Er ist überhaupt sehr selten. Von Lev 16,17 abgesehen findet er sich nur in deuteronomistischer und chronistischer Literatur. Dort zeigt ein Durchgang durch die Belege, daß er *überall* eine Notabelnversammlung meinen kann, nicht eine Versammlung *aller* Israeliten und Israelitinnen, und daß er es an einer Stelle klar meint²⁹. Das gleiche wäre hier in 31,30 von 31,28 her anzunehmen. Sicher sind wir nicht verpflichtet, **קהל ישראל** von 31,30 mit **העם** von 32,44 und **כל ישראל** von 32,45 einfach gleichzusetzen. Eher ist es auffallend, daß anstelle der im Deuteronomium bei der Kennzeichnung der in ihm beschriebenen Versammlungen des ganzen Volkes häufig vorkommenden Termini **כל ישראל**³⁰ und **בני ישראל**³¹ hier plötzlich ein sonst nicht gebrauchter Terminus erscheint³². So trägt Mose in 31,30 das Lied wohl doch nur der von den Leviten zusammengerufenen Nobilität vor.

Nun die zweite Frage: Handeln 31,30 und 32,44 vom selben Vorgang? Dafür könnte die in beiden Aussagen gleiche Verbalphrase sprechen: **דבר באזנים**. Dann wäre 32,44 als eine Art Wiederaufnahme des durch das lange Lied in Vergessenheit geratenen narrativen Zusammenhangs zu betrachten. Dagegen: Neben die zu vermutende Differenz des Publikums treten auch noch andere Differenzen.

Einmal, daß jetzt nicht nur Mose, sondern mit ihm auch Josua das Lied mitteilt. Das verweist auf die Theophaniepassage, wo das Lied Mose in Josuas Gegenwart geoffenbart wurde und als Adressaten nicht die Notabeln Israels, sondern **בני ישראל** (31,19.22) ins Auge gefaßt waren. Der Auftrag, das Lied zu lehren, wurde zwar nur Mose gegeben, und die proleptische Notiz in 31,22 sprach auch nur von ihm. Doch kann man

²⁹ Näheres in Anhang II.

³⁰ Dtn 1,1; 5,1; 27,9; 29,1; 31,1.7; 32,45; vgl. 31,11.11.

³¹ Dtn 1,3; 4,44.45; 28,69, 33,1; vgl. 31,19.22.

³² Selbst **העם** steht außer in 32,44 in solchen Zusammenhängen noch in 27,1.9.11; vgl. 27,12-26 und 31,12.

31,19 so verstehen, daß Josua zumindest den Befehl zur Aufzeichnung des Lieds mitempfing. So ist Josua dort doch irgendwie mit im Blick. Sein Auftreten mit Mose zusammen in 32,44 ist nicht ganz überraschend.

Sodann wird mit dem von einem weiteren finiten Verb gefolgtten **ויבא משה** der Satz auf eine Weise eingeleitet, als handle es sich wirklich um eine neue Szene, bei der der Hauptakteur den Schauplatz erst betritt³³.

Alles zusammengefaßt: Ich neige dazu, in der Fabel mit einer doppelten Verkündigung des Moselieds zu rechnen, an die Notabelversammlung und an die Vollversammlung Israels, durch Mose allein und durch Mose mit Josua zusammen. Die strittige Frage ist dabei nur, ob das Moselied zweimal vorgetragen wurde, nicht, ob es die beiden verschiedenen Versammlungen gab. Es gab sie in der Fabel auf jeden Fall. 31,28 ist in MT auf keinen Fall ein Befehl zur Einberufung "aller Kinder Israels". Zu ihnen gehört schon ein größerer Kreis von Respektspersonen, dazu die Frauen, Kinder und Fremden (vgl. 29,9f). Nur: Wenn das Moselied nur einmal vorgetragen wurde, ging die begrenzte Versammlung gewissermaßen fließend in die Vollversammlung Israels über, und dann erst wurde das Lied vorgetragen.

Damit wären für die Fabel hinter 31,9-32,47 vier aufeinander folgende Situationen erschlossen: 1. die Theophanie vor Mose und Josua, 2. Mose vor den Leviten, 3. Mose, die Leviten und die Nobilität in der **קדל ישראל**, 4. Mose und Josua vor "ganz Israel".

5. EINE ODER ZWEI VERSAMMLUNGEN VON "GANZ ISRAEL"?

Auch 31,1-8 spielen vor "ganz Israel": vgl. 31,1.7. Wo sind die hier geschilderten Vorgänge zu situieren? Da die erst nach der Theophanie anzusetzenden Ereignisse von 31,9-13 schon vor der Theophanie erzählt werden, kann nicht automatisch angenommen werden, die davor stehenden Verse 31,1-8 gehörten in der Fabel an den Anfang der Ereigniskette. In Erweiterung des zwischen 31,9-13 und 31,14-23 beobachteten zeitlichen Rücklaufs der Erzählstruktur läge es nahe, die Versammlung von 31,1-8 mit der von 32,44-47 zu identifizieren.

Das ergäbe für Dtn 31-32 folgenden Fabelablauf:

Theophanie vor Mose und Josua, in ihr Offenbarung des Moselieds und Einsetzung Josuas durch Gott zum Feldherrn bei der Landeseroberung (31,14-23)

³³ vgl. **וַיבֹּא** in 1 Kön 8,3, und für Mose in Ex 19,7 und 24,3. Die interessante Diskussion des Problems bei KLOSTERMANN, Pentateuch, 249-251, ist literarkritisch orientiert, zeigt aber den Zusammenhang mit der Theophaniepassage abermals auf. Auf der Ebene des definitiven Textes: Selbst wenn Mose nach der Theophanie schon bei den Leviten und Ältesten war - vor dem ganzen Volk gab es einen neuen Auftritt.

Niederschrift von Lied und Tora durch Mose (31,9.22.24)
 Einberufung der Leviten durch Mose und Übergabe der schriftlichen
 Tora an sie (31,24-27, vgl. 31,9)
 Einberufung der Ältesten durch die Leviten, mündliche Übergabe des
 Liedes an sie (vgl. 31,28-30)
 Anweisung an beide Gruppen zusammen zur Durchführung der
 Gesetzesverkündung jedes siebte Jahr (31,10-13)
 Allgemeine Volksversammlung, in der Mose ganz Israel auf die kom-
 mende Eroberung des Westjordanlandes ausrichtet (31,1-6), Josua
 zum Feldherrn und zum Landverteiler einsetzt (31,7f) und dann
 zusammen mit Josua das ganze Volk das Lied lehrt (32,44)
 Letzte Worte Moses vor ganz Israel (32,45-47)

Die jetzige Erzählstruktur hätte die Fabel keineswegs wahllos zer-
 stückelt und dann ohne Regeln neu verbaut. Vielmehr setzte sie bei der
 in der Fabel alles beschließenden großen Versammlung ein. Dann liefe
 sie chronologisch rückwärts zur Leviten- und Notabelnversammlung,
 und von dort nochmals rückwärts zur Theophanie vor Mose und Jo-
 sua. Von ihr als erzählerischem Wendepunkt aus schritte sie, nun im
 Sinne der Fabelabfolge, wieder vorwärts, weitere Elemente der verschie-
 denen schon bekannten Phasen nachliefernd. Alles endete schließlich
 mit der Großversammlung ganz Israels, mit welcher der Text begonnen
 hatte. Schematisch:

29,1-31,8	Ganzes Volk (III)
31,9-13	Repräsentantenversammlung (II)
31,14-23	Theophanie vor Mose-Josua (I)
31,24-32,43	Repräsentantenversammlung (II)
32,44-47	Ganzes Volk (III)

Für diese Sicht von Fabel und Erzählstruktur spräche noch eine
 weitere Überlegung. Die Versammlung von 31,1-8 könnte bei MT nicht
 minder als bei LXX mit der von 29-30 identisch sein³⁴. LXX spricht das
 nur viel klarer aus. Nun finden sich in den Reden von 29-30 mehrfach
 Hinweise auf die schon schriftlich vorliegende Tora: 29,19.20.26; 30,10.
 Also kann diese Versammlung erst nach der Niederschrift der Tora
 stattgefunden haben.

Nun wird aber in 31,9 und 24 die Übergabe der Tora an die Leviten
 und Ältesten direkt nach der Notiz von der Niederschrift der Tora be-
 richtet. Folgert man daraus, Mose habe die Tora erst an seinem letzten
 Lebenstag, und zwar unmittelbar vor ihrer Übergabe, niedergeschrieben,
 dann können die Reden von 29,1-31,8 erst nach der Notabelnversamm-

³⁴ Vgl. oben bei Anm. 13-21, wo Gründe dafür angegeben wurden, daß auch יליך in 31,1
 nicht notwendig den Anfang einer neuen Versammlung anzeigen muß.

lung gehalten worden sein, also in der Versammlung, von der 32,44-47 handeln.

Doch fordert der *wayyiqtol*-Anschluß der jeweils folgenden Aussage in 31,9 und 24 diese Annahme nicht notwendig. Da *wayyiqtol* Zeitabstände zuläßt, können 31,9 und 24f auch so verstanden werden, als habe Mose den Leviten (und Ältesten) eine schon zu einem früheren Zeitpunkt angefertigte Niederschrift der Tora übergeben. Dann könnte die schriftlich vorhandene Tora auch bei einer Vollversammlung von "ganz Israel", die schon vor der Theophanie stattfand, vorhanden gewesen sein.

Diese Annahme wäre weniger sparsam, da mit zwei Vollversammlungen am gleichen Tag gerechnet werden müßte. Doch lassen sich für sie zwei Gründe ins Feld führen.

1. Die Reden von 29-30 spiegeln eine Bundesschlußzeremonie³⁵. Dieses Ritual käme, gehörte es in die Versammlung von 32,44-47, in der Fabel hinter der Deposition des Dokuments zu stehen, auf das man einen Eid leistete. Das wäre genau das Gegenteil dessen, was für ein analoges Geschehen (ebenfalls ein Fall von כרה ברייה) in Dtn 5,22 (vgl. 9,9f) zu lesen ist: Zuerst wurde der Dekalog vor der Versammlung proklamiert, dann übergab Gott Mose die von ihm beschriebenen Tafeln mit dem Text³⁶. So wird man zweifeln können, ob Übergabe und Deposition des Dokuments vor der feierlichen Verlesung und Beschwörung den Ablaufferwartungen der deuteronomischen Leserschaft für derartige Rechtsakte entspricht. Notizen über Ausfertigung und Deposition von Dokumenten finden sich meist am Ende von Schriftstücken, und der entsprechende Vorgang wird normalerweise auch am Ende der Rechts-handlungen gestanden haben. Niederschrift des einschlägigen Dokuments vorgängig zu einer Abschlußzeremonie ist dagegen gerade bei Verträgen normal. Man verhandelte über einen Text. Wenn dieser stabilisiert war, konnte man den Vertrag unter Verlesung des Texts beschließen. Dann konnte man Dokumente austauschen oder deponieren. Im Pentateuchzusammenhang vergleiche man Ex 24,3-8, wo die Niederschrift eindeutig vor der Verlesung in der eigentlichen Bundesschlußzeremonie steht. Vorhandene Ablaufferwartungen, mit denen wir rechnen müssen, könnten also dafür sprechen, die Ereignisse von 31,1-9 in der Fabel noch vor der Theophanie anzusetzen.

2. Eine weitere Beobachtung kommt hinzu. In der Erzählstruktur gibt es ein sauberes System, nach dem die Amtsübergabe an Josua abläuft: In 31,7f setzt *Mose* Josua in seine *beiden* Funktionen ein, die des Landerobers und die des Landverteilers; in 31,23 stellt *Jahwe* sich da-

³⁵ Vgl. BALTZER, Bundesformular, 43-45; dann LOHFINK, Bundesschluß, 36-45, und - gegen Bestreitung - DERS., Bundestheologie, 335f. Es sei betont, daß es jetzt nicht um historische Rückschlüsse auf faktische Bundschließungsakte oder praktizierte Rituale geht, sondern nur um die implizierte Fabel eines vorhandenen Textes.

³⁶ Zur engen Beziehung der beiden Aussagenkomplexe im Deuteronomium vgl. BEGG, Tables.

hinter und setzt Josua selbst in die *erste* Funktion ein, die des Landerobers; in die *zweite* Funktion setzt er ihn dann in Jos 1,6.9b ein; außerdem gibt *Jahwe* Josua in Jos 1,1-5 den Befehl, seine erste Aufgabe auszuführen, in Jos 13,1b.7 den entsprechenden Befehl für die zweite Aufgabe³⁷. Ist die Versammlung von 31,1-8 mit der von 32,44-47 identisch, dann ist die Fabel nicht so logisch wie die Erzählfolge. Am Anfang stünde die Einsetzung Josuas durch *Jahwe* in eine einzige Funktion, dann käme die Einsetzung durch Mose in beide Funktionen, schließlich die Einsetzung durch *Jahwe* in die zweite Funktion. Ferner ist es etwas schwer verständlich, warum *Jahwe* in 3,28 darauf drängt, daß Mose Josua einsetzt, wenn er dann doch selbst schon vor Mose eine Einsetzung vornimmt. Man müßte mit einer erst redaktionell in der Erzählstruktur zum Ausdruck gebrachten Systematik rechnen, die aufgrund zu vieler festliegender anderer Textsachverhalte aber in der dabei notwendig entstehenden Fabel nicht mehr verankert werden konnte. Die Redaktion wäre an nicht mehr überschreitbare Grenzen gestoßen. Diese bei Annahme einer einzigen, am Ende stehenden Vollversammlung ganz Israels notwendige Folgerung spricht nicht für die Annahme.

Nimmt man zwei verschiedene Vollversammlungen an, die Versammlung, in der der Bund geschlossen wird, *vor* der Theophanie, und eine zweite, in der das Moselied allen gelehrt wird, *nach* der Theophanie, und zwei kleineren Versammlungen, dann entschwindet dieses Problem. Allerdings muß in Kauf genommen werden, daß die Niederschrift der Tora und ihre Übergabe an die Ladeleviten nicht unmittelbar aufeinander folgen.

Ich neige trotzdem zu der zuletzt erörterten Fabelrekonstruktion. Es wäre also zwischen einer ersten und einer zweiten Volksversammlung zu unterscheiden. Von einer historisch gemeinten Frage, ob sich denn überhaupt zwei so große Versammlungen mitsamt mehreren anderen zeitraubenden Ereignissen an einem einzigen Tag durchführen lassen, darf man absehen. In der ersten Großversammlung, die am Anfang der Ereignisse von Dtn 31-32 steht, würde aufgrund der schon schriftlich vorliegenden Tora der "Moabbund" geschlossen (Dtn 29-30). An ihrem Ende würde Josua durch Mose in seine beiden Ämter eingesetzt (31,7f). Gott erschiene erst nach diesem Bundesschluß am Zelt - ähnlich wie sich in 1 Sam 12 die Gewittertheophanie erst an die Samuelrede 12,6-7 anschließt, in der Saul zum letzten Mal und in definitiver Form als König eingesetzt wird. Von der Theophanie ab liefe dann alles wie bei der anderen Rekonstruktion der Fabel - nur daß die letzte Vollversammlung einen etwas anderen Charakter annähme.

³⁷ Näheres bei LOHFINK, Darstellung. Vgl. auch MCCARTHY, Installation Genre; BLUM, Studien, 87 Anm. 187, und als Antwort LOHFINK, Väter Israels, 45 Anm. 43.

Die Fabel wäre folgendermaßen zu formulieren:

- (Zu unbestimmter Zeit:) Niederschrift der Tora durch Mose (31,9-24)
- Allgemeine Volksversammlung (I), in der Mose den Moabbund schließt (29-30), ganz Israel auf die kommende Eroberung des Westjordanlandes ausrichtet (31,1-6) und Josua zum Feldherrn und Landverteiler einsetzt (31,7f)
- Theophanie vor Mose und Josua, in ihr Offenbarung des Moselieds und Einsetzung Josuas durch Gott zum Feldherrn (31,14-23)
- Einberufung der Leviten durch Mose und Übergabe der schriftlichen Tora an sie (31,24-27, vgl. 31,9)
- Einberufung der Ältesten durch die Leviten, mündliche Übergabe des Liedes an sie (vgl. 31,28-30)
- Anweisung an beide Gruppen zusammen zur Durchführung der Gesetzesverkündung jedes siebte Jahr (31,10-13)
- Allgemeine Volksversammlung, in der Mose zusammen mit Josua das ganze Volk das Lied lehrt (32,44)
- Letzte Worte Moses vor ganz Israel (32,45-47)

Erzählfolge und Fabelfolge würden sich im allgemeinen decken, nur daß nach der ersten großen Versammlung die Übergabe der Tora proleptisch schon ein erstes Mal erzählt würde, wobei es vor allem um die Anordnung der Gesetzesverlesung im siebten Jahr ginge. Es wäre ein Vorgriff, ähnlich wie wir im Blick auf das Moselied in 31,22 einen Vorgriff auf in der Fabel später anzusetzende Vorgänge annehmen müssen.

6. DIE NIEDERSCHRIFT DES MOSELIEDES

Eine Detailfrage habe ich bisher übergangen: Wann hat Mose das Lied aufgeschrieben? 31,22 muß, wie gesagt, ein Vorgriff sein. Nach diesem Vers hat Mose das Lied aufgeschrieben, bevor er (und Josua) das Lied in der Versammlung von ganz Israel allen Israeliten vortrug. Das Lied muß daher mindestens direkt vor dieser Versammlung, eher sogar schon zwischen Theophanie und Übergabe der Tora an die Leviten aufgeschrieben worden sein.

Auch wenn die Tora schon viel früher niedergeschrieben worden sein sollte, ist natürlich nicht ausschließbar, daß sie nach der großen Bundeszeremonie noch einmal ergänzt wurde. Im Klartext: daß das Moselied noch in die Rolle eingetragen wurde. Man könnte die Formulierung עַד הַסֵּם in 31,24 als Hinweis auf eine solche letzte Ergänzung betrachten. Ich glaube, der Leser hat die Freiheit, die Fabel in diesem Sinne zu präzisieren.

Doch bleibt der Text so unbestimmt, daß der Leser dazu nicht gezwungen ist. Die Doppelsetzung von עַד הַסֵּם in 31,24 (Tora) und 31,30 (Lied), die in ihrer Parallelität zweifellos beabsichtigt ist, legt eher eine

andere Aussageintention nah: Beide Texte, Tora wie Lied, sind Israel vollständig bekannt. Nichts ist Israel vorenthalten worden.

Wurde das Lied nicht noch in letzter Minute in die Torarolle selbst, sondern unabhängig von dieser Rolle in ein zweites Dokument eingetragen, dann hören wir über dieses Dokument nichts mehr. Es bleibt insofern ein totes Motiv, während die schriftliche Weiterexistenz der Tora wesentlich ist. Nach 31,21 werden die späteren Generationen das Lied auswendig wissen. Es ist der mündlich bekannte ער neben dem schriftlichen ער, der Tora³⁸. Die Tora erfährt Mose am Horeb, das Moselied in Moab. Die Tora wird erst verkündet, dann aufgeschrieben (und zwar ער חסם). Das Moselied wird erst aufgeschrieben, dann verkündet (und zwar ער חסם). Dauer hat die Tora in Schriftlichkeit, das Moselied in Mündlichkeit. Eine schon sehr eigentümliche Systematisierung, und das auf der Ebene der Fabel.

7. AUSBLICK

Da mehrere Leerstellen, Unbestimmtheiten und Lücken innerhalb der Fabel konstatiert werden mußten, waren unterwegs Wahrscheinlichkeitsentscheidungen zu fällen. Ich habe versucht, immer den plausibelsten Weg einzuschlagen. Doch ist es leicht möglich, daß weitere Sachverhalte am Text von Dtn 31-32, die mir entgangen sind, eine andere Rekonstruktion der Fabel nahelegen könnten - in Einzelheiten oder sogar im ganzen. Das wäre kein Unglück. Wichtig ist mir vor allem, daß die Frage nach der Fabel für das trotz aller gehaltenen Reden durchaus auch narrative Deuteronomium überhaupt einmal in Gang kommt.

Außerdem könnte es sein, daß die Ausdehnung der Frage auf das ganze Deuteronomium noch einmal Sachverhalte zu Tage fördert, die auch für die Fabel in 31-32 die Gewichte verschieben. Doch ist das auch wieder unwahrscheinlich, da die Handlung des Buches offenbar gerade in diesen beiden Kapiteln verknotet ist. Genau hier werden die bisher teilweise getrennt geführten thematischen Fäden miteinander verschnürt.

Dabei scheint das Deuteronomium auf der Ebene der Fabel in 31-32 eine ebenso dichte Zuordnung der Land-, Nachfolge-, Bundes- und Gesetzesthematik aufzuweisen wie in der hochästhetischen Erzählstruktur. Klaus BALTZER hat in seinem Buch "Das Bundesformular" unter dem Stichwort "Bestätigung des Bundes" gezeigt, daß die Bundesthematik sich speziell mit der Nachfolgeproblematik für die Führung Israels verbinden kann. Einer seiner Ausgangspunkte war dabei der Textkomplex von Dtn 1-Jos 1³⁹. Vielleicht haben die vorgetragenen Analy-

³⁸ Zu ער = "rechtskräftiges Beweismittel" vgl. SCHENKER, Zeuge.

³⁹ BALTZER, Bundesformular, 76-79.

sen einiges neu beleuchten können, was er vor nunmehr schon über 30 Jahren gesehen hat.

ANHANG I: ZUM VERHÄLTNISS VON MT UND LXX IN Dtn 31-32

In einer ersten Untersuchungsreihe möchte ich zeigen, daß die Vorlage von LXX (im folgenden meist vereinfachend ebenfalls LXX genannt) gegenüber der Textgestalt von MT sekundär ist (I), in einer zweiten, daß in anderen Fällen die Lesart von LXX ursprünglich sein könnte (II). Ich untersuche nicht alle Probleme in den beiden Kapiteln, doch so viele, daß dieser Doppelbefund gesichert erscheint⁴⁰. Aus ihm folgt dann, daß keine der beiden Textgestalten auf die andere zurückgeführt werden kann, beide vielmehr einen gemeinsamen Prototyp voraussetzen. Die Sonderlesarten von LXX greifen teilweise so in den voraussetzenden älteren Textbestand ein, daß man mit einer durchlaufenden Absicht rechnen muß. Im Haupttext des Beitrags wird dann deren Intention erschlossen: die Klärung der Fabel. LXX bietet also einen redigierten Text. MT steht dem gemeinsamen Prototyp trotz mancher Erweiterungen näher⁴¹. Die Untersuchung beschränkt sich auf den Prosatext und klammert das Moselied aus. Die Folgerung gilt nicht automatisch für andere Bereiche des Deuteronomiums.

I.1 In 31,9a hat LXX gegenüber MT und Sam einen längeren Text, der dem von 31,24 entspricht, also sekundär angeglichen sein wird (und zwar in der Vorlage, vgl. den Übersetzungsunterschied 9 ῥήματα - 24 λόγους): אַחַדְבְּרֵי הַחֹרֶה הָאֵחָד עַל־סֵפֶר.

I.2 MT und Sam nennen in 31,23 nicht den Sprecher des dann folgenden Zitats. Auch O-LXX nicht: Die Nennung von Mose ist innergriechischer Zuwachs. Das Zitat selbst ist in MT und Sam als Jahwewort, in LXX als Mosewort stilisiert. Man kann es auch in MT und Sam als Mosewort verstehen, wenn man annimmt, Mose habe nach Art der Schriftpropheten hier im Ich Jahwes gesprochen⁴². Doch ist das im Deuteronomium nicht üblich⁴³. Da das letzte genannte Subjekt Mose war (31,22), paßt LXX an den engeren Kontext an. Subjektwechsel ohne

⁴⁰ Interessant wäre vor allem noch eine Diskussion von 31,14f, wo beide Texttraditionen ihre gemeinsame Vorgabe auf verschiedene Weise weiterzuentwickeln scheinen.

⁴¹ In diesem Ergebnis unterscheide ich mich von der mehr Varianten bearbeitenden und auf jeden Fall stets heranzuziehenden gründlichen Untersuchung von LABERGE, Texte. LABERGE teilt fast durchgehend den Lesarten von LXX die Priorität vor MT zu.

⁴² So LABERGE, Texte, 156f.

⁴³ Dtn 11,14f; 29,4f und Jer 25,4f sind keine Gegeninstanzen (wie LABERGE vertritt). Die Mose-Ich-Aussagen in 11,14f (wohl auch schon in 11,13) und in 29,4f sind, im Gegensatz zu dem in 31,23 MT und Sam ganz als Gottesrede auftretenden Zitat, in Mosereden eingebettet. Vermutlich spielen sie auf bekannte Texte an, in denen Jahwe in 1. Person redete. Den Jeremiatext, der die Jahwe-Ich-Stilisierung nach Art von Prophetenworten im übrigen nicht in MT, sondern in LXX aufweist, sollte man zur Klärung deuteronomischen Stils vielleicht doch lieber nicht heranziehen.

ausdrückliche Nennung des neuen Subjekts ist im Hebräischen aber durchaus möglich, sobald der Sachverhalt vom Inhalt her klar ist. Die Frage ist also nur, ob in 31,23 sprachliche und inhaltliche Hinweise auf einen Subjektwechsel gegenüber 31,22 vorliegen. Sie sind vorhanden.

a) In der zweiten Hälfte des ersten Satzes des Zitats und im zweiten Satz spricht in MT und Sam eindeutig Jahwe. Die erste Hälfte des ersten Satzes enthält keine Elemente, die auf einen anderen Redner hinweisen. Die Rede gibt sich im Wortlaut also als Jahwerede.

b) Die Ankündigung eines Rechtsaktes Jahwes bezüglich Josuas in 31,14 (וַיִּצְוֶה) bliebe ein totes Motiv, wenn 31,23 nicht die Einlösung dieser Ankündigung wäre. Die durch 31,14 וַיִּצְוֶה geweckte Lesererwartung, durch das überraschende Jahwewort an Mose in 31,16ff retardiert und damit in ihrem Spannungscharakter eher noch gesteigert, wird durch das den Vers 31,23 einleitende Verbum וַיִּבְרַח eingelöst. Es ist so deutlich auf seine Ankündigung in 31,14 bezogen, daß eine Subjekt-nennung überflüssig ist. Die Tätigkeit des וַיִּבְרַח kann an dieser Stelle also nur von Jahwe ausgeübt werden. Das seit 31,14 erwartete Stichwort erweist den vorausgehenden Vers 31,22 als vorgegreifende Erfüllungsnotiz für 31,19.

c) Die weiterwirkende Kraft des וַיִּצְוֶה von 31,14 muß dem Sprachgefühl so selbstverständlich gewesen sein, daß in 31,25 MT und Sam, wo die gleiche Hauptsatzeinleitung וַיִּבְרַח wiederkehrt, nunmehr zur Klärung der Frage, wer Subjekt der Handlung sei, der Name מֹשֶׁה eingesetzt werden muß, obwohl Mose auch im vorangehenden Vers 31,24 mit ausdrücklicher Namensnennung als Subjekt der Handlung fungierte⁴⁴.

d) Innerhalb des gleichen Formularablaufs wie in 31,7 und 31,23 wird in Jos 1,6-9 Josua von Jahwe in seine zweite (!) Funktion eingesetzt, die der Landverteilung. Mose hatte ihn, entsprechend der Anweisung von Dtn 3,28, in Dtn 31,7 in zwei Funktionen eingesetzt, die der Landeroberung und die der Landverteilung. In Dtn 31,23 wird Josua in die erste Funktion, die der Landeroberung, eingesetzt. Von Jos 1,6-9 her gesehen handelt es sich, wenn Jahwe hier spricht, um ein "missing link" des Aussagensystems. Wenn Mose hier der Sprecher wäre, wiederholte er, was er in 31,7 auch schon getan hatte, aber nur halb. Wenn LXX im engeren Kontext glatter eingepaßt ist, so produziert es doch für den weiteren Kontext Ungereimtheiten.

I.3 In 31,28 haben MT und Sam eine zweigliedrige Liste von Amtsträgern (כָּל־זְקֵנֵי שְׁבֵטִים וְשֹׁפְטִים), wobei der erste Terminus schlechthin einmalig ist. LXX hat auf vier Glieder erweitert, was 29,9 LXX entspricht (רֵאשֵׁי שְׁבֵטִים חֲקִיִּים וְשֹׁפְטִים וְשֹׁפְטִים וְשֹׁפְטִים)⁴⁵. Die Unterschiede der griechischen Übersetzung in 29,9 und 31,28 zeigen, daß die Parallelisierung von 29,9 und 31,28 schon im hebräischen Bereich vorhanden war. Der Versuch von LABERGE, die Priorität der viergliedrigen Liste von LXX nachzuweisen, überzeugt mich nicht⁴⁶.

⁴⁴ LXX hat in 31,25 die Subjektangabe Μωσῆς nur in späten, schon nach MT rezensierten Handschriften, ursprünglich also nicht. Es ist hier nicht nötig, zu entscheiden, was den älteren Text spiegelt. Falls MT ursprünglich ist, hat LXX die nochmalige Nennung von Mose für das Griechische als Redundanz und damit als sprachwidrig empfunden. Falls LXX eine Vorlage ohne מֹשֶׁה hatte und diese den älteren Text darstellt, war innerhalb der protomasoretischen Textüberlieferung die oben beschriebene Unklarheit empfunden worden, und man hatte durch Einfügung von מֹשֶׁה Klärung geschaffen.

⁴⁵ Zu 29,9 MT vgl. BEGG, Reading - eine Untersuchung, die LABERGE leider nicht kannte.

⁴⁶ Texte, 158f. Er rechnet mit stufenweisem Zerfall der Liste und sieht TgN als Zeuge eines Zwischenstadiums an. Wenn überhaupt, dann könnte ich mir höchstens ein Ho-

1.4 Der erste Satz in 32,44 LXX, der mit 31,22 identisch ist und in MT und Sam nicht belegt ist, muß als sekundär gelten.

1.5 32,44 LXX והוריה ist sekundär gegenüber dem in MT und Sam belegten השירה. Mechanischer Schreiberfehler ist nicht ausschließbar, doch scheinen mir die breiter wahrnehmbaren Tendenzen zur Neugestaltung der Fabel für bewußte Änderung zu sprechen. Eine bewußte Änderung eines ההורה zu השירה innerhalb der masoretischen Textüberlieferung ist unwahrscheinlich, da die Tendenz dort auf stärkere Herausarbeitung der Rolle des Gesetzes geht - vgl. unter II.2 zu 31,5.

II.1 31,1 MT und Sam וילך משה וידבר und LXX ויכל משה לרבר (= 1QDeut^b) könnten auf mechanische Vertauschung von כ und ל zurückgehen, mit späterer Anpassung des folgenden Verbs. Die Richtung der Veränderung ist schwer zu erschließen. MT impliziert nicht notwendig, daß eine neue Versammlung begann⁴⁷. Nach dem Prinzip der *lectio difficilior* könnte man vielleicht trotzdem MT und Sam als ursprünglich betrachten⁴⁸. Das Prinzip der Kontextgemäßheit spräche aber eher für LXX⁴⁹. Dem neige ich zögernd zu. Vgl. noch II.5 zu 32,45.

II.2 31,5 LXX כאשר dürfte gegenüber MT und Sam ככל-המצוה אשר primär sein. Ein Verweis auf die Gesetze als ganze ist hier an sich nicht zu erwarten. Doch ist es verständlich, daß ein solcher im Blick auf die textliche Umgebung sekundär geschaffen wurde. Diese Annahme erklärt auch, warum im Relativsatz צויהי steht, und nicht, wie üblich, (היום) אנכי מצוך (היום) (vgl. zuletzt 30,11) - außer man setzt ein sehr starkes Bewußtsein dafür voraus, daß die Gesetzesproklamation genau mit 30,20 beendet war und vom nächsten Vers an auf sie zurückgeblickt werden mußte. Für LXX spricht ferner, daß V mit LXX geht. Da V einem protomasoretischen Text folgt, könnte die protomasoretische Texttradition noch gespalten gewesen sein⁵⁰.

moioteleuton von שפטים zu שבטים mit nachträglicher Ersetzung von ראשי durch וקי vorstellen, um die Ältesten wieder hineinzubringen. Aber das ist eine sehr komplizierte Theorie, und sekundäre Harmonisierung mit 29,9 ist wahrscheinlicher.

⁴⁷ Vgl. o. bei Anm. 13-21.

⁴⁸ BARTHÉLEMY, Report, 299. Bei LXX wird hier außerdem Angleichung an 32,45 angenommen, während sich für MT keine deuteronomische Parallele findet. Bei dieser Auffassung müßte man wohl mit einer stehengebliebenen Formulierung eines hier eingebauten Textstückes rechnen, in dem zum Beispiel ein nicht mehr erhaltener Gottesbefehl mit לך vorausging. Doch deutet nichts auf so etwas hin.

⁴⁹ Vgl. TOV, Use, 290. Von der in diesem Aufsatz erarbeiteten Fabel her könnte man ויכל in 31,1 als Signal für das nahende Ende der ersten Versammlung von ganz Israel betrachten, parallel zum ויכל in 32,45 als Signal für das nahende Ende der zweiten Versammlung. Das wäre ein weiteres Argument.

⁵⁰ Vgl. LABERGE, Deutéronome 31, 147f.

II.3 Für die Priorität von 31,7 LXX לפני (ו)א gegenüber Sam תבוא את MT und MT תבוא את verweise ich auf die Argumentation bei LABERGE⁵¹.

II.4 In 31,17f liest LXX הסיר פנים "das Gesicht abwenden", MT und Sam lesen הסחיר פנים "das Gesicht verbergen". LABERGE dürfte mit Recht für die Priorität der LXX-Lesart plädieren⁵².

II.5 In 32,45 liest MT את הרברים האלה, Sam את הרברים האלה, LXX hat diese Wortgruppe nicht. Wir haben hier wohl Zeugen eines sukzessiven Textwachstums. Der Befund reizt zur Annahme, daß die erste, in Sam bezeugte und auch in MT vorauszusetzende Erweiterungsstufe eine Angleichung an 31,1 war, wo damals am Anfang des Satzes noch ויכל gestanden hätte.

ANHANG II: ZUM TERMINUS כל-קהל ישראל⁵³

Vor allen 13 Belegen von קהל ישראל steht כל. Man wird כל daher als festen Bestandteil des Ausdrucks betrachten müssen. Durch Chronik-Doppelungen zu den Königsbüchern schrumpft die Zahl der selbständigen Belege in MT auf 9⁵⁴. Abgesehen von Lev 16,17 finden sich nur Belege im deuteronomistischen Geschichtswerk und in der Chronik. Über Lev 16,17 läßt sich wegen der Einmaligkeit des Ausdrucks in den priesterlichen Gesetzen und fehlender Anhaltspunkte im Kontext schwer etwas sagen. Ich scheidet die Stelle deshalb aus den weiteren Überlegungen aus. Über die Hälfte der 7 Belege im deuteronomistischen Geschichtswerk steht in 1 Kön 8. Es könnte terminologischer Gebrauch vorliegen. Daher sollte man bei der Klärung der Referenz des Ausdrucks כל-קהל ישראל nicht von קהל in unterterminologischem Gebrauch oder von anderen terminologischen Wortverbindungen mit קהל - wie etwa קהל יהוה⁵⁵ - ausgehen.

⁵¹ Texte, 148f. Die Einfügung des vermutlich ebenfalls sekundären דוא in 31,8 MT und Sam, die ich nicht erörtern will, könnte mit dem hier diskutierten Problem zusammenhängen.

⁵² Texte, 154f.

⁵³ Da dieser Anhang nur die Möglichkeit einer bestimmten Auslegung von Dtn 31,30 aufweisen will, verzichte ich auf jede Auseinandersetzung mit Kommentaren und neuerer Literatur. Für LXX halte ich mich an die Handausgabe von RAHLFS. Eine genauere Untersuchung des Komplexes wäre wünschenswert.

⁵⁴ Lev 16,17; Dtn 31,30; Jos 8,35; 1 Kön 8,14.14.22.55; 12,3; 1 Chr 13,2; dazu als Doppelungen 2 Chr 6,3.3.12.13. Ich schließe 2 Chr 24,6 הקהל לישראל aus: 1. ist es nicht der feste Ausdruck; 2. ist nicht klar, ob לישראל überhaupt dem Wort קהל zuzuordnen ist und nicht, wie 24,9 על-ישראל, dem Wort משאח; 3. ist auch die Vokalisation von הקהל nicht sicher, vgl. LXX.

⁵⁵ Hier trotzdem die Belege: Num 16,3; 20,4; Dtn 23,2.3.3.4.4.9; Mi 2,5; 1 Chr 28,8; vgl. הים קהל האלהים in Neh 13,1. In 1 Chr 28,8 gibt es eine Quasidefinition: קהל יהוה = קהל ישראל. Die dort gemeinten Teilnehmer sind nach 28,1: Alle Sarim Israels, die Sarim der Stämme, die Sarim der Abteilungen im Dienst des Königs, die Sarim der Tausendschaften, die Sarim der Hundertschaften, die Sarim des ganzen Besitzes und Viehbestands des Königs und seiner Nachkommen, dazu die Hofbeamten, die Helden und der ganze Herrbann in Jerusalem. Alle diese Beamten und Offiziere scheinen für die israelitische Gesamtbe-

1. Nach Jos 8,35 MT verlas Josua das Gesetz vor **כל־קהל ישראל** und - so wird hinzugefügt - vor den Frauen, Kindern und mitziehenden Fremden. Sie waren also *zusätzlich* zu **כל־קהל ישראל** anwesend. In LXX wird vor **הנשים** noch **האנשים** vorausgesetzt. **האנשים** könnte in MT durch Homoioteleuton ausgefallen sein. Dann ist die ganze Aufzählung eine Apposition, die **כל־קהל ישראל** expliziert. Dafür spricht die Tatsache, daß Dtn 31,12 schon bei der Abfassung des Textes die Vorlage gewesen zu sein scheint. Doch ist nicht ausschließbar, daß umgekehrt die Vorlage von LXX im Blick auf Dtn 31,12 das Wort **האנשים** hinzugefügt haben könnte, wobei **כל־קהל ישראל** im Sinne von **כל־ישראל** verstanden wurde, ähnlich wie von LXX in Dtn 31,30.

In 8,33 werden die Anwesenden schon einmal aufgezählt. Zuerst wird von **כל־ישראל** gesprochen. Dann werden daraus offenbar Älteste, Listenführer und Richter noch einmal herausgehoben (denn sie gehören ja sicher auch zu **כל־ישראל**), ferner die levitischen Priester, die die Lade trugen. Anschließend wird **כל־ישראל** noch einmal als Gesamtgröße in Fremde und Bürger aufgeschlüsselt, wobei der Ton darauf liegen dürfte, daß auch die Fremden dabei waren⁵⁶.

Liest man 8,35 nach MT, dann umfaßt **כל־ישראל** alle Anwesenden, während **כל־קהל ישראל** eine Teilmenge darstellt. Die in 8,33 gesondert genannte Teilmenge der Ältesten, Listenführer und Richter, eventuell noch der Ladepriester, bietet sich bei der Nähe der beiden Verse für die konkrete Füllung des Begriffs von **כל־קהל ישראל** an. In der deuteronomischen Bezugsstelle, Dtn 27, wird im Blick auf diese Zeremonie bei Sichem nur von **כל־העם** gesprochen. Es ist fast zu vermuten, daß **כל־קהל ישראל** auf Dtn 31,30 und seinen Kontext zurückgreift. Dann ist hier in Jos 8,33.35 **כל־קהל ישראל** von Dtn 31,30 im Sinne einer Nichtidentität mit **כל־ישראל** interpretiert. Es bleibt das Problem der verlockenden Lesart von LXX.

2. In 1 Kön 8,1 werden diejenigen aufgezählt, die Salomo zur Übertragung der Lade in den neugebauten Tempel einberief (**קהל** hi.). Es sind wieder Notabeln, wenn auch in etwas anderer Umgrenzung⁵⁷. In 8,2 versammeln sie sich (**קהל** ni.)⁵⁸. In 8,3 beginnt die liturgische Handlung. Hier werden in MT die Notabeln verkürzt noch einmal genannt⁵⁹, und die Priester kommen als Ladenträger hinzu. Doch gibt es viel mehr

völkerung des Davidreichs zu stehen, die als völlig durchbürokratisiert und durchmilitarisiert gedacht ist. Der Terminus kann natürlich im Laufe der Zeit seine Referenz geändert haben. Die Chronik könnte auch frei phantasieren, vgl. RÜTERSWÖRDEN, Beamte, 44-47. Trotzdem gibt uns nichts das Recht, **קהל** mit **ישראל** gleichzusetzen, auch nichts im Deuteronomium.

⁵⁶ Das "dazu" der EÜ ist Unsinn.

⁵⁷ **כל־זקני ישראל**. **נשיאי האבות לבני ישראל**, **כל־ראשי המסח**, **זקני ישראל**.

⁵⁸ Sie werden hier in MT als **כל־איש־ישראל** bezeichnet, doch fehlt dies in LXX.

⁵⁹ **כל־זקני ישראל**. Der Satz hat keine Entsprechung in LXX.

Beteiligte. Opferspender ist nicht nur Salomo, sondern nach MT כל-עֲרֵב יִשְׂרָאֵל, nach LXX כל-יִשְׂרָאֵל. Diese gestufte Personenkonstellation - einfacher in LXX, weiterentwickelt in MT - ist schon entworfen, wenn nun in den drei Redeeinleitungen zu den drei deuteronomistischen Haupttexten dreimal der Ausdruck כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל gebraucht wird. Jedermal wird eine Art liturgischer Regie beschrieben.

8,14: Salomo hat den Weihespruch offenbar mit Blick zum Tempelhaus gesprochen. Jetzt dreht er sich um und spricht über כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל - LXX setzt nur כל-יִשְׂרָאֵל voraus⁶⁰ - den Segen, wobei כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל - so nun auch bei LXX - aufrecht steht⁶¹. Nach LXX ist כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל wohl eher hinter Salomo, zwischen Tempelhaus und dem König, natürlich zu beiden Seiten des Altars, vorzustellen. Ob das Zitat 8,15-21 der Segen ist oder eine an den Segen sich anschließende Rede Salomos, kann offen bleiben.

8,22: Salomo tritt נֹדַע כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל vor den Altar, also ihnen zugewandt, hebt die Hände⁶² und spricht das Tempelweihgebet. Bedeutet נֹדַע "gegenüber" und ist die Gebetsrichtung zum Tempelhaus hin anzunehmen, dann stand כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל dem Volk zugewandt zwischen dem König und dem Tempelhaus - natürlich zu beiden Seiten des Altars. Das paßt zur Vorstellung bei LXX in 8,14.

8,55: Salomo steht nach dem Gebet wieder auf und segnet stehend mit lauter Stimme כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל. Gilt die Vorstellung von LXX, dann muß er sich dafür nicht umdrehen - was im Text auch nicht behauptet wird.

Nach diesen drei großen Zitaten wendet der Text sich von 8,62 an wieder den Opfern zu. Sofort ändert sich auch wieder die Terminologie für die Beteiligten. כל-יִשְׂרָאֵל (8,62 MT; 8,65 - hier noch mit der Apposition קָהָל נְדִיב מְלִכּוּת חַם עֲדֵנְהוּל מְצִרִים (קהל נדול מלכות חם עדנהו מצרים) und כל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (8,62 LXX⁶³; 8,63) opfern mit Salomo zusammen und feiern mit ihm das Fest.

Aus diesem Text allein, speziell noch angesichts seiner textkritischen Probleme, läßt sich nicht mit Sicherheit klären, ob כל-יִשְׂרָאֵל und כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל identisch sind oder ob כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל nur ein repräsentatives Gremium ist, in diesem Fall am ehesten die am Anfang des Kapitels eigens einberufene Gruppe von Personen. War jedoch für den Leser die Terminologie im zweiten Sinne klar, dann liest sich das Kapitel entschieden konkreter. Dann gab es in jenem inneren Tempelhof, in dem der Altar stand (und der ja auch sicher nicht die קָהָל נְדִיב מְלִכּוּת חַם עֲדֵנְהוּל von 8,65 vollständig fassen konnte), zunächst einmal einen Platz für das Notabelngremium, und normale Volksmitglieder waren nur noch im freibleibenden Raum und außerhalb dieses Hofes zu denken. 1 Kön 8 ist also

⁶⁰ Anders die Parallele 2 Chr 6,3 LXX, die mit 1 Kön 8,14 MT geht.

⁶¹ Man wird die Darstellung von LXX schon deshalb für ursprünglich halten müssen, weil sie differenzierter ist. Zu MT ergeben sich außerdem zwei Fragen: 1. Warum wird כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל zweimal gesegnet - hier und in 8,56-61? 2. Wäre das Stehen die rechte Haltung, wenn man einen Segen empfängt? In 8,55 steht der Segnende. Beim LXX-Verständnis von 8,14 stünde möglicherweise כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל dem König beim Segnen bei, gesegnet würde dagegen כל-יִשְׂרָאֵל.

⁶² 8,54 wird nachtragen, daß er dabei kniete. In der Chronik, wo der Segen von 1 Kön 8,56-61 unterdrückt wird, werden Informationen aus 8,54f in 2 Chr 6,13 eingebaut, mit dem Ausdruck כל-קָהָל יִשְׂרָאֵל, sowohl in MT als auch in LXX.

⁶³ Wohl in Anpassung an den folgenden Vers.

zumindest offen für ein Verständnis von כל-קהל ישראל = Notabelnversammlung, und wenn man es so versteht, wird es plausibler.

3. In 1 Kön 12,1 kommt כל-ישראל in Sichem zusammen. Nach 1 Kön 12,3 MT tritt dort der aus Ägypten zurückgekehrte Jerobeam zusammen mit כל-קהל ישראל vor Rehabeam hin, um ihm Bedingungen zu stellen⁶⁴. Die Referenz von ישראל sind hier die Nordstämme. Wird die Szene konkret geschildert, dann dürften כל-ישראל und כל-קהל ישראל nicht identisch sein. Eher ist Jerobeam der Sprecher von כל-קהל ישראל, dem repräsentativen Gremium der Nordstämme.

4. Ob 1 Chr 13,2 (aus dem Sondergut der Chronik) 13,1 expliziert oder von einer zweiten Handlung Davids spricht, kann offenbleiben. Jedenfalls wird hier eine Rede an כל-קהל ישראל eingeleitet⁶⁵. In dieser Rede holt David das Einverständnis ein, daß er כל-ישראל zur Überführung der Lade in Jerusalem zusammenrufen dürfe (קהל hi.) - mit dieser Terminologie jedenfalls wird der Antrag von David aus 13,2f in der Ausführungsnotiz 13,5 zusammengefaßt. Diese Stelle zeigt wohl am eindeutigsten, daß כל-קהל ישראל und כל-ישראל nicht identisch sein müssen.

LITERATURVERZEICHNIS

- BALTZER, K., Das Bundesformular (WMANT 4) Neukirchen 1960
- BARTHÉLEMY, D., u.a., Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Project. Preliminary Report on the Pentateuch, London o.J. (1974)
- BEGG, C., The Reading *stpy(km)* in Deut. 29,9 and 2 Sam 7,7, ETHL 58 (1982) 87-105
- DERS., The Tables (Deut. x) and the Lawbook (Deut. xxxi), VT 33 (1983) 96f
- BLUM, E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990
- DERS., Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?, in: EMERTON, Leuven 1989, 46-57
- BOGAERT, P.-M., Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du cantique de Moïse (Dt 32,43), in: LOHFINK, Deuteronomium, 329-340
- BRAULIK, G., Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium, Bib. 52 (1970) 39-66 (= DERS., Studien, 11-38)
- DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988
- DERS., Deuteronomium 16,18-34,12 (NEB) Würzburg 1992
- BREKELMANS, C., & LUST, J. (Hg.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989 (BETHL 94) Leuven 1990
- EMERTON, J. A., Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43) Leiden 1991
- EISSFELDT, O., Die Umrahmung des Mose-Liedes Dtn 32,1-43 und des Mose-Gesetzes Dtn 1-30 in Dtn 31,9-32,47, WZ(H).GS 4 (1944/45) 411-417 (= DERS., Kl.Schr. III, 322-334 - hiernach zitiert)
- DERS., Kleine Schriften III, Tübingen 1966
- FISHBANE, M., Varia Deuteronomica, ZAW 84 (1972) 349-352
- HUMMELAUER, F. de, Commentarius in Deuteronomium (CSS VT I.III.2) Paris 1901

⁶⁴ In O-LXX werden (sowohl in 12,3 als auch in 12,24p RAHLFS) die Bedingungen einfach von δ $\lambda\alpha\delta\varsigma$ gestellt. 2 Chr 10,3 MT hat nur כל-ישראל, während LXX hier $\pi\alpha\sigma\alpha$ ή $\epsilon\kappa\alpha\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ $\tau\sigma\alpha\phi\lambda$ liest (= 1 Kön 11,3 MT).

⁶⁵ In 13,4 wird die Zustimmung der Befragten so begründet: $\text{שֵׁר הוֹדִיר בְּעִדֵי כָל־הָעָם}$. Ich glaube nicht, daß כל-העם den befragten קהל meint. Eher hat dieser zugestimmt, weil er wußte, daß die ganze Bevölkerung dachte wie David.

- KLOSTERMANN, A., Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, Leipzig 1893
- LABERGE, L., Le texte de Deutéronome 31 (Dt 31,1-29; 32,44-47), in: BREKELMANS & LUST, *Studies*, 143-160
- LOHFINK, N., Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28, 69-32,47, BZ 6 (1962) 32-56 (= DERS., *Studien I*, 53-82)
- DERS., Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes, Schol. 37 (1962) 32-44 (= DERS., *Studien I*, 83-97)
- DERS. (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68) Leuven 1985
- DERS., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8) Stuttgart 1990
- DERS., *Die Väter Israels im Deuteronomium* (OBO 111) Freiburg/Schweiz u. Göttingen 1991
- MCCARTHY, D. J., An Installation Genre?, JBL 90 (1971) 182 (= DERS., *Institution*, 182-192)
- DERS., *Institution and Narrative. Collected Essays* (AnB 108) Rom 1985
- RAD, G. VON, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD 8) Göttingen 1964
- RÜTERSWORDEN, U., *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen* (BWANT 117) Stuttgart 1985
- SCHENKER, A., Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des "Zeugen" im Alten Testament, BZ 34 (1990) 87-90
- SKWERES, D. E., *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnB 79) Rom 1979
- TOV, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Biblical Studies 3) Jerusalem 1981
- WEVERS, J. W., *adiuvante U. QUAEST, Deuteronomium (Septuaginta.Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, III,2)* Göttingen 1977