

RECENSIONS

LITERARKRITIK UND DIE EINRAHMUNG VON GEMÄLDEN

ZUR LITERARKRITISCHEN UND REDAKTIONSGESCHICHTLICHEN ANALYSE VON
DTN 4, 1-6, 3 UND 29, 1-30, 10 DURCH D. KNAPP

Deuteronomium 4. *Literarische Analyse und theologische Interpretation*, von Dietrich KNAPP (Göttinger Theologische Arbeiten 35). 16,5 × 24; VIII-226 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. — DM 48.

(1) *Das Werk von D. Knapp.* Das deuteronomische Gesetz (12, 2-26, 16) ist zweifellos durch die Paränesen vorn (Kap. 5-11) Segen und Fluch hinten (Kap. 28) gerahmt. Bei der Herstellung des Deuteronomistischen (= dtr) Geschichtswerks entstand ein neuer Rahmen: geschichtlicher Rückblick (Kap. 1-3*) und Planung der Zukunft (Kap. 31*) umgeben das Gesetz jetzt narrativ. Gibt es in den textlichen Zwischenbereichen, also in den Kapiteln 4 und 29-30, weitere «Rahmungen»? D. Knapp hat vor kurzem die Hypothese aufgestellt, diese Texte enthielten drei noch jüngere, in spätexilisch/nachexilischer Zeit nacheinander eingesetzte Rahmen, die von verschiedenen spätdtr Verfassern stammten. Nun gilt Dtn 4, 1-40 schon seit rund einem Jahrhundert als Schibboleth der Literarkritik am Deuteronomium. Auch das redaktionelle Verhältnis dieses Textes zu Dtn 29-30 wird seit längerem diskutiert. So verdient eine Monographie, die sich den Problemen dieser Kapitel stellt, schon deshalb die besondere Aufmerksamkeit der Deuteronomiumsforschung. Darüber hinaus erscheint eine genaue Überprüfung der neuen Hypothese auch deshalb angebracht, weil sie bereits als Argumentationsbasis für andere Untersuchungen herangezogen wird¹.

Es geht K. nicht nur um Dtn 4, wie der Titel seiner Göttinger Dissertation zunächst glauben macht. Mit diesem Kapitel beschäftigt sich zwar der größere Teil des Buches. Der erste Teil (1-114) behandelt 4, 1-40. Anhangsweise (115-127) werden auch die Erzählnotiz über die Aussonderung der ostjordanischen Asylstädte in 4, 41-43 und die Überschrift der zweiten Moserede in 4, 44-49 besprochen. Diese Texte und nebenbei auch 5, 1-6, 3 (58-60) sollen aber schon vor allem dazu helfen, 4, 1-40 redaktionsgeschichtlich zu orten. Aus dem gleichen Grund analysiert dann der zweite, kürzere Teil des

¹ Chr. DOHMEN, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62; Königstein/Ts — Bonn 1985; ²1987), hier: 200-210; F.-L. HOSSFELD, «Volk Gottes als 'Versammlung'», *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (Hrsg. J. SCHREINER) (QD 110; Freiburg i. Breisgau 1987) 123-142, hier: 130f, 134.

Buches (128-163) Dtn 29-30. Sein Hauptinteresse gilt dem Verhältnis dieser Kapitel zu den für 4, 1-40 postulierten Schichten. Weil K. die verschiedenen (methodischen) Ansätze, auf die es in Dtn 29-30 ankommt, exemplarisch bereits in der Forschungsgeschichte von Dtn 4 enthalten findet, bietet er nur zu diesem Text einen forschungsgeschichtlichen Überblick (3-20, tabellarisch 207-210) und methodische Vorüberlegungen (21-25). Manches sieht danach aus, daß ursprünglich nur eine Untersuchung von Dtn 4, 1-40 geplant war, daß das Projekt diesen Rahmen dann sprengte, daß aber der Titel und manches in der Anlage des Buches noch vom ursprünglichen Plan her stehen blieben. (Doch ist das für mich kein Grund, an der einheitlichen Autorschaft zu zweifeln!).

K. betrachtet — um nun zu seinen Thesen zu kommen — 4, 1-40 als erst sekundär eingefügte Fortsetzung von 1-3 (das ursprünglich durch 4, 45 fortgesetzt wurde). Den «Kristallisationskern» von 4, 4-40 bildet 4, 1-4. 9-14, ein «Aufruf zum Gesetzesgehorsam», der von der Geschichte (Dtn 3) zu Dekalog und Gesetz (Dtn 5) überleiten sollte. Er wurde später durch 4, 15-16a. 19-28, eine «Warnung vor Mißachtung des 2. Gebots», erweitert. Daran schloß sich 4, 29-35, ein «Ruf zur Umkehr», als nächste Erweiterung an. Jeder dieser «Blöcke» erhielt dann noch, und zwar nun in umgekehrter Reihenfolge, einen Zusatz. So entstanden 4, 36-40 (eine freie Paraphrase von 4, 33-35), 4, 16b-18 (der priesterschriftlichen Literatur nahestehend) und 4, 5-8 (aus der Epoche der Neukonsolidierung des Judentums als religiöser Gemeinschaft). Parallel zu den drei Hauptblöcken und jeweils vom selben Verfasser wurden hinter dem Segen-Fluch-Kapitel Dtn 28 zunächst 29, 1(b)-14, danach 29, 15-27* (V. 17b, 18b und 22 sind darin spätere Zusätze) und schließlich 30, 1-10 als entsprechende hintere Rahmenteile hinzugefügt.

Gemessen an einer Dtn 4 wahrlich atomisierenden Literarkritik, wie sie zuletzt R. P. Merendino, S. Mittmann² und R. Stahl vorgelegt haben, erscheint die «Block»-Hypothese von K. als begrüßenswertes Signal einer Rückkehr zu plausibleren Entstehungsmodellen. K. hat sicher recht, wenn er damit rechnet, daß spät-dtr Autoren bereits eine Vielzahl von Themen und Motiven im Hintergrund haben und ihr Material genau kennen, daß also die eigene Aussage mit verschiedensten inhaltlichen wie formulierungsmäßigen Bezügen auf andere, ältere Texte vorgetragen wird (22). Damit hängt dann zusammen, daß der bisher literarkritisch recht strapazierte Numeruswechsel «für sich in Dtn 4 kein zwingendes Kriterium für literarische Schichtung mehr» ist (23). Erfreulich ist auch, daß K. nirgends die Textkritik dazu mißbraucht, Passagen zu konstruieren, die einheitlich singularisch oder pluralisch an Israel adressiert sind (grundsätzlich dazu Anm. 228). Schließlich dürfte — trotz aller Fragwürdigkeit des gegebenen Nachweises — Dtn 4 tatsächlich ein spät-dtr Text sein. Das alles ist positiv zu sagen. Die von K. entwickelte Textgeschichte halte ich allerdings für falsch. Die Gründe für das Mißlingen seiner Analyse dürften in der konkreten Methodik liegen. Dies läßt sich leider nur am Detail aufzeigen. Deshalb wird dieser Beitrag an einer gewissen Länge nicht vorbeikommen. Meine Kritik geht grob den Aufbau des Buches entlang.

(2) *Der Umgang mit der Forschungsgeschichte.* Der Untertitel verspricht zwar eine «literarische Analyse und theologische Interpretation». Doch sind

² Eine detaillierte Widerlegung der Literarkritik von Merendino und Mittmann habe ich vorgelegt in «Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4, 1-40», *Bib* 59 (1978) 351-383.

die Weichen von Anfang an auf einen viel engeren Bereich, nämlich die Literarkritik von 4,1-40 und den literarhistorischen Ort dieses Textes innerhalb des Dtn gestellt. Auf diese «beiden Hauptfragen, die sich im Zusammenhang der Behandlung von Dtn 4 stellen» (3), sieht sich K. besonders durch die Forschungsgeschichte verwiesen. In Wirklichkeit aber steuert gerade sein literarkritisches und redaktionsgeschichtliches Interesse den Forschungsüberblick. Was methodisch nicht in diesen Raster paßt — zum Beispiel Untersuchungen über den paränetischen Vorgang und den Stil (N. Lohfink, G. Braulik) oder über die Rechtsformen (D. J. McCarthy, G. Braulik) — wird ausgeblendet³. Diese blinden Flecken verhindern übrigens später, daß sich K. bei seiner eigenen Textanalyse mit bestimmten literarkritisch relevanten Phänomenen des Stils oder der Gattung auseinandersetzt, die in der wissenschaftlichen Literatur längst beschrieben worden sind. Wenn K. also herausarbeiten will, «welche Lösungsversuche problematisch sind und welche in angemessener Weise auf die Fragen ... zu antworten versuchen» (3), dann läuft dabei alles schon insgeheim auf eine Bestätigung des eigenen Ansatzes hinaus. Nachdem Dtn 4 als erst später dem Komplex von Dtn 1-3 hinzugefügt erkannt worden ist, werden die wichtigsten literarkritischen Hypothesen zu Dtn 4 nach von ihnen supponierten «Hauptnahtstellen» gruppiert. Die herausgestellten Abtrennungen decken sich — ausgenommen der Bruch zwischen V. 8 und V. 9 — mit den von K. selbst fixierten Blockgrenzen. Andere, von früheren Autoren ebenfalls diskutierte Nahtstellen werden zwar erwähnt, aber nicht weiter verfolgt. Weil, nachdem diese Klassifikation der älteren Autoren durchgeführt ist, «die Forschungsgeschichte gezeigt hat, daß Dtn 4 ein wahrscheinlich sukzessiv entstandenes Kapitel ist», geht es eigentlich nur mehr um «das Problem, wie der Entstehungsprozeß zu denken ist» (20, Hervorhebungen von mir).

Zweifellos ist eine Auswertung und Systematisierung der Forschungsgeschichte unter ausgewählten und auch eng begrenzten Fragestellungen legitim. Nur sollte das dann notwendig selektive Ergebnis dann nicht, wie es hier geschieht, mit der bisherigen Arbeit an Dtn 4 identifiziert werden. Mit übereinstimmenden Autorenmeinungen zur Literarkritik aber ist es wohl so ähnlich wie mit den Lesarten von Kodizes: sie dürfen nicht gezählt, sondern müssen gewogen werden. Mit anderen Worten: Um die Ergebnisse richtig taxieren zu können, müssen jeweils die methodischen Voraussetzungen berücksichtigt und die Beobachtungen geprüft werden. Darüber gibt K. in seinem Forschungsüberblick aber nur selten Auskunft. Leider gilt ähnliches auch später für die Diskussion literarkritischer Einzelentscheidungen, für die Zuordnung von Stellen zu bestimmten dtr Händen und für ihre Datierung (zum Beispiel als «spät-dtr»).

(3) *Die methodischen Prinzipien.* Auch sein *literarkritisches Paradigma* destilliert K. (21) aus der Forschungsgeschichte. Ihr zufolge habe nämlich «ein großer Teil der Exegeten versucht, in Dtn 4 nicht verschiedene Schichten, sondern mehrere Blöcke, die Sinneinheiten bilden, voneinander

³ Auch im Literaturverzeichnis fehlen J. NTAGWARARA, *Alliance d'Israël au pays de Moab (Dt 28, 69-30, 20). Histoire rédactionnelle et théologie* (Mschr. Diss. Paris 1983); G. BRAULIK, «Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus», *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (Hrsg. E. HAAG) (QD 104; Freiburg i. Breisgau 1985) 115-159 (= G. BRAULIK, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* [SBAB 2; Stuttgart 1988] 257-300). Zu bedauern ist auch, daß K. - moderne Übersetzungen wie etwa die Einheitsübersetzung nicht herangezogen hat (zum Beispiel für 29, 18).

abzuheben». Methodisch sei davon auszugehen, daß sich ein theologisches Interesse in etwas längeren Zusätzen besser zum Ausdruck bringen läßt als in Halb- und Viertelversen, «die zudem oft nur aus dtn/dtr Formelgut bestehen». K. empfiehlt deshalb, «nach Einheiten, die eine gewisse Längsspannung aufweisen», zu suchen. Sie seien an «Hauptmotiven» und spezifischen «Themen» zu erkennen. Die literarkritische Analyse habe «demzufolge besonders mit inhaltlichen und motivlichen Kriterien zu arbeiten, d. h. die verschiedenen Einheiten sind bei verschiedener Funktion und verschiedener theologischer Absicht voneinander zu trennen». Das gelte umso mehr, als dtn/dtr Verfasser «mit Hilfe von sprachlichen Kriterien... nur schwer voneinander zu unterscheiden» seien.

a) Der entscheidende Einwand gegen diese Kriteriologie liegt darin, daß sie schon grundsätzlich nicht mehr mit der Möglichkeit rechnet, ein einziger Autor könne in einem einzigen Text auch mehrere *Themen* entfalten. Denn in einem solchen Fall würde er jeweils verschiedene «Hauptmotive» verwenden. Gerade sie aber müßten dann nach K. auf verschiedene Hände verteilt werde. Dazu kommt in unserem Fall, daß auch nach K. Themen wie Gesetz, Dekalog, Umkehr einem spät-dtr Verfasser bereits in ihm vorliegenden Texten miteinander verbunden vorgegeben waren. Dann konnte er sich aber auch auf solche Texte zurückbeziehen, wo sie schon kombiniert vorkamen. Was sollte ihn hindern, sie auch selbst miteinander zu verbinden? Machen wir uns am faktisch vorliegenden thematischen Aufriß des jetzigen Textes von 4, 1-40, der im Deuteronomium die erste «Paränese» darstellt, klar, daß eine solche Themenverbindung durchaus möglich ist.

Zentrales Anliegen ist das ausschließliche Gottsein Jahwes und das Gottesverhältnis Israels aufgrund der Horeb Offenbarung. Dazu werden die Themen «Gesetz», «Dekalog», «2. und 1. Dekalogsgebot», «Exil als Strafe für eine künftige Verehrung fremder Götter», «Rettung aus dem Strafbestand bei Umkehr zu Jahwe», «Jahwe als der einzige Gott» behandelt und logisch auseinander entfaltet. Die V. 1-4 setzen ein bei der unmittelbar bevorstehenden Promulgation des dtn Gesetzes durch Mose und lassen mit der Erwähnung der unmittelbar vergangenen Gotteserfahrung von Bet-Peor den später zu behandelnden Abfall von Jahwe als Motiv schon einmal anklingen. Also: Einsatz der Rede bei der Situation von Redner und Hörern. Die V. 5-8 bestimmen die Rechtsverbindlichkeit des dtn Gesetzes und seine Bedeutung für die Identität Israels. Hier wird, beim Thema «Gesetz» bleibend, die literarisch gegebene Situation auf die Situation der wirklichen Adressaten (die Israeliten im Exil) hin durchsichtig und relevant gemacht. Promulgation wie Rechtsgültigkeit des mosaischen Gesetzes werden in den V. 9-14 durch die Geschichte legitimiert: in der Horebtheophanie hat Jahwe einerseits den Dekalog als *b'rit* mitgeteilt, andererseits aber auch den Mose mit der verpflichtenden Promulgation des Gesetzes beauftragt. So wird als Basis des Gesetzes wie nebenbei der Dekalog ansichtig. Auf ihn, ja auf seinen Anfang, kann die Rede sich nun konzentrieren. Dabei dient die Horebtheophanie den V. 15-22 als Traditionsbeweis für das 2. Dekalogsgebot, das Bilderverbot, das im Schatten des 1. Dekalogsgebotes als Verbot von Götterbildern gedeutet wird. Nur mehr ganz dünn ist die Wand zwischen den literarisch angeredeten Israeliten in Moab und den in Wahrheit Angesprochenen im Exil. Ist dieser zentrale Punkt in der Vergangenheit hinreichend erarbeitet, dann blicken die V. 23-31 voraus auf den Bruch der Horeb-*b'rit*, als Übertretung des Bilderverbotes verstanden, und nennen die dieser damit drohenden Sanktionen. Jetzt ist gar der Punkt der Geschichte direkt im Blick, an dem sich die wirklichen Adressaten befinden. Die gleichen Verse stellen aber auch ein neues Gottesverhältnis aufgrund der Väter-*b'rit* in Aussicht. Nach den V. 32-

40 ist das möglich, weil sich Jahwe als der einzige Gott erwiesen hat. Damit ist letztlich auch begründet, warum Israel keine «Götter» verehren darf, wozu also 2. und 1. Dekalogsgebot verpflichten, und warum Israel dem dtn Gesetz gehorchen soll. Der Kreis hat sich geschlossen.

Natürlich sind die verschiedenen Themen noch um vieles nuancenreicher miteinander verwoben und zusätzlich mit verschiedenen Motiven angereichert⁴. Aber die hier nachgezogenen Aussagelinien genügen, um den durchgehenden Duktus erkennen zu lassen. Selbstverständlich ergeben sich dabei verschiedene Abschnitte, und zwar schlicht aus dem Inhalt. Sie decken sich teilweise mit den von K. eruierten Grenzen seiner «Blöcke» bzw. «Zusätze». Doch K. bekommt deren Zusammenhänge nicht in den Blick, weil er nie den (unter seiner Voraussetzung) redaktionellen Gesamttext einmal reflex zu verstehen versucht. Eine solche synchrone Analyse fehlt leider bei den meisten literarkritischen Untersuchungen des Deuteronomiums. Auch wer in einem Text Brüche vermutet, müßte zuerst seine jetzige sprachlich-syntaktische Struktur, semantische Gestalt und pragmatische Eigenart systematisch analysieren, ehe er nach einem möglichen literatur- und problemgeschichtlichen Hintergrund fragt. Sonst verstellt er sich nur zu leicht — wie die Forschungsgeschichte lehrt — die Sicht für viele Phänomene des Textes. Erst wer sich auf die einem Text eigene Sprach- und Sachlogik eingelassen hat und sich darüber hinaus auch in den Denk- und Redegewohnheiten der Literatur, der sein Text zugehört, auskennt, kann wirklich begründet beurteilen, wo der Text nun doch nicht richtig funktioniert und nur durch einen stufenweisen Entstehungsprozeß zu erklären ist.

b) Für K. ist aber nicht nur jedes neue Thema, sondern gar schon das Auftreten neuer *Wörter* Zeichen für einen verschiedenen Verfasser. Dabei kann es sich bei ihm entweder um ein für das AT insgesamt singuläres Wortmaterial handeln oder um eine für eine andere atl. Literaturgruppe typische Sprache oder schließlich um einen innerhalb von Dtn 4 variierten Gebrauch desselben Wortes. Ich bringe für diese Denkmuster einige Beispiele und versuche sie zu beurteilen. Dabei muß ich natürlich schon auf die praktische Durchführung in späteren Partien des Buches vorgeifen.

Weil sich in den V. 5-8 eine «große Häufigkeit» bestimmter «sprachlicher Besonderheiten» mit der «ebenfalls auffällige(n) inhaltliche(n) Eigenart des Textes» verbindet (67), ist man nach K. geradezu «gezwungen, literarkritische Schlüsse zu ziehen» (Anm. 369). Methodologisch heißt das: Ein Text, der an einer bestimmten Stelle neuartig und originell formuliert, macht sich eo ipso literarkritisch suspekt. Im konkreten Fall der V. 5-8 verweist K. zwar auf das Spezifische der Formulierungen, fragt aber weder nach ihrer Herkunft noch nach der Ursache ihrer Verwendung. So entsteht der Eindruck, sie dienten der stilistischen Selbstverwirklichung und der distinktiven Eigenprofilierung eines dann natürlich anderen Verfassers. Tatsächlich aber werden an dieser Stelle vorgegebene Topoi theologisch uminterpretiert, und das zwingt zur Benutzung der entsprechenden topischen Sprache⁵. Ich greife im folgenden nur die im Dtn sonst nicht mehr belegten Ausdrücke heraus. Wenn

⁴ G. BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4, 1-40* (AnBib 68; Rom 1978).

⁵ S. dazu G. BRAULIK, «Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5-8», *Studien zum Pentateuch* (FS W. Kornfeld; [Hrsg. G. BRAULIK] Wien 1977) 165-195 (= G. BRAULIK, *Studien* [s. o. Anm. 3] 53-93).

V. 5 betont, die Gesetze seien *kēn b'qereb hā'āreš* zu halten, definiert er damit ihren Gültigkeitsbereich. Das aber geschieht im Unterschied zu V. 14 nur an dieser Stelle, weil die V. 5-8 nicht einfach ein «Lob auf die Thora» sind (gegen 67), sondern in ihrer Funktion dem Prolog in altorientalischen Gesetzeswerken, zum Beispiel im Kodex Hammurabi, entsprechen. Das in V. 6 verwendete Prädikat *hokmā ūbinā* kommt traditionell Regenten und hohen Beamten zu. Hier wird es auf Israel übertragen — ein Vorgang, der auch sonst aus der Exilliteratur, etwa aus Deuterjesaja, bekannt ist. *'ēlohīm q'rōbīm* in V. 7 ist atl. Hapaxlegomenon, hängt aber mit 1 Kön 8,59 zusammen. *šaddiq* in Verbindung mit Gesetzen findet sich im AT nur in Dtn 4,8 und charakterisiert die soziale Gerechtigkeit des dtn Gesetzes. Im übrigen ist die Sondersprache von 4,5-8 gar nichts so Besonderes. Überprüft man zum Vergleich auch den «engeren Kontext» (4,1-4.9-14) der V. 5-8 auf Hapaxlegomena, dann ergibt sich eine verhältnismäßig hohe Zahl an Ausdrücken, die im ganzen AT sonst nicht mehr belegt sind, nämlich *dābēq* für das Festhalten an Jahwe (V. 4), *škh* (Subjekt Israel) *d'bārīm* (V. 9), *swr millēbāb* (V. 9), *lēb haššamayim* (V. 11), *hōšek 'ānān wa'ārāpel* als Reihe (V. 11), *ngd* hi. *b'rit* (V. 13). Diese Tatsachen zeigen, daß die V. 5-8 allein wegen des Rückgriffs auf «sprachliche Besonderheiten» im Zusammenhang gar keine Sonderstellung einnehmen. Deshalb (und aus einer Reihe anderer Gründe, nicht zuletzt wegen der mehrfachen Vernetzung dieses Abschnittes mit dem übrigen Text von Kap. 4)⁶ sind aus diesem Befund keine literarkritischen (!) Konsequenzen zu ziehen (womit ich die in Anm. 369 an mich gestellte Frage beantworte).

Zweite Möglichkeit — illustriert an den V. 16b-18. Sie zeichnen sich nach K. gegenüber ihrem Kontext durch einen anderen, nämlich «priesterlichen» Sprachgebrauch, aus und werden deshalb als Zusatz klassifiziert (Anm. 402 und 88ff). Von prinzipiellen methodischen Einwänden einmal abgesehen konnte «priesterschriftliches» Vokabular gerade in der dtr Spätzeit bereits vorgegeben sein und theologisch rezipiert werden — s. zum Beispiel den auch typisch «priesterschriftlichen» Schöpfungsterminus *br'* mit dem Subjekt *'ēlohīm* in V. 32 oder die in V. 31 übernommene «priesterschriftliche» Theologie der Väter-*b'rit*. Daß auch die V. 16b-18, wo die Kreaturen der drei Welträume aufgezählt werden, auf die damals zeitgemäße Terminologie von Gen 1 zurückgreifen, ist durchaus denkbar und verständlich. Deshalb braucht man aber noch keinen «im Bereich der priesterschriftlichen Literatur beheimateten Ergänzern» zu postulieren (90). Eine solche Annahme wäre sogar die kompliziertere Hypothese, wenn sich, wie K. selbst feststellt, schon in den Rahmenversen 15-16a*.19ff «leichte Berührungen mit der priesterschriftlichen Literatur ausmachen lassen» (Anm. 402), deren Autor aber nicht in der priesterschriftlichen Literatur beheimatet ist.

Zuletzt noch Beispiele zum unterschiedlichen Gebrauch derselben Begriffe. So etwas ist für K. «meist ein Indiz für Schichtungen» (36, vgl. 145 u.ö.). Allerdings werden nirgends Kriterien fixiert, weshalb wann wofür zu optieren ist. Und es finden sich genügend Belege, wo K. aus der Verschiebung des Wortgebrauchs durchaus keine literarkritischen Folgerungen zieht. So meint *d'bārīm* in V. 9 die Ereignisse der Horebtheophanie, und zwar, wie die Verbindung mit *r'h* beweist, vor allem ihre visuellen Eindrücke. Dagegen akzentuiert V. 10 die *d'bārīm*, die Jahwe Israel hören lassen will, vor allem als akustisches Phänomen. V. 12 beschreibt dieses als *qōl d'bārīm*. Schließlich identifiziert V. 13 diese *d'bārīm* mit den *'āseret hadd'bārīm*, dem Dekalog.

⁶ S. BRAULIK, *Mittel* (s. o. Anm. 4) 83-88.

Trotz dieser unterschiedlichen Bezeichnungsfunktionen von *d'barim* stammen die V. 9-13 aber nach K. vom selben Verfasser. Mehr noch: Die «Worte Jahwes» in V. 10.12.13 «verklammern» sogar diese Verse «auf der sprachlichen Ebene» miteinander (48). Während K. bei *d'barim* den Bezeichnungswandel sogar nicht einmal registriert, macht er im Fall von **muna* ausdrücklich auf «die beiden Bedeutungsnuancen des Wortes», nämlich «Erscheinung» und «Figur», aufmerksam (70, vgl. 53 und s. dazu unten). Obwohl die beiden Nuancen in den V. 15-16a nebeneinander gebraucht werden, sieht K. auch hier keinen Anlaß, verschiedene Hände zu unterscheiden. Man muß nach ihm also auch hier mit einem Stilmittel rechnen. Nochmals anders liegt die Sache bei *b'rit*. Der Begriff bezeichnet in 4, 13 die «Zehn Worte». Dagegen ist in 29, 8.11.13 — Versen, die nach K. dem gleichen Autor zuzuschreiben sind (eine Meinung, die ich nicht teile) — mit *b'rit* eine eidliche Verpflichtung gemeint. Trotz dieser unterschiedlichen Verwendung ist *b'rit* sogar ein «Leitwort» von 29, 1-14*. Der unterschiedliche Kontext (vgl. Anm. 661) — einmal Horeb, dann Moab — ändert nichts daran, daß es bei *b'rit* in 4, 13 um einen bestimmten Inhalt, nämlich den Dekalog, in 29, 8.11.13 aber um einen Eid geht. Unterschiedlicher Gebrauch derselben Begriffe ist bei K. also je nachdem einmal Indiz für Schichtungen, einmal nicht, ohne daß die Gründe dafür klar würden.

c) Beim *Numeruswechsel* in spät-dtr Texten rechnet K. mit verschiedenen Ursachen, die jeweils vor Ort zu eruieren sind (23). Seine Palette reicht von der Vorbereitung einer Anspielung (79, 144) und einfachem Fortführen des vorausgegangenen Numerus (81, 147) über Anklang an (46) oder Anspielung auf andere Texte (141, 143) sowie Übernahme der alten Gottesbezeichnung (46, 83), erstarrter Formeln (78) und der Sprache «dt Paränese» (47) bis zum Verdecken eines Neueinsatzes (41, 147) und dem Numeruswechsel als literarkritischem Indiz (35f). Doch kann der Singular auch stehen, weil «dem einzelnen Israeliten eindringlich ins Gewissen geredet werden soll» (37), während die pluralische Anrede bei einer Sache steht, «die ganz Israel angeht» (71). In einem Fall muß man sich allerdings mit der bloßen Warnung vor einer literarkritischen Verwendung begnügen (102). Unerklärt bleibt nach all dem, warum Kapitel 4 «in den überwiegend plur. Teil 4, 1-28 und den fast durchgehend sing. Teil 4, 29-40» zerfällt (26) und ähnlich «30, 1-10 durchgehend die sing. Anrede» hat, während «Kap. 29 bis auf einige Ausnahmen plur. stilisiert ist» (133.) Für K. sind damit jedenfalls Blockgrenzen markiert und die Abfassung von verschiedenen Autoren ist dadurch bestätigt. Öfters schlägt auch die undiskutiert von R. Smend übernommene Gesamthypothese über die Entstehung singularisch bzw. pluralisch formulierter Schichten im Dtn durch, die so sehr internalisiert erscheint, daß K. nicht einmal mehr ihre Sigel erklärt (z. B. 60). Führt durch all das ein sauberer Pfad? Mir scheint, nein. Die Erklärungen kommen gerade bei der Erklärung des Numeruswechsels so, wie sie benötigt werden.

Einige Beobachtungen zur Begründung. Nehmen wir einmal mit K. an, der Verfasser von 4, 3b hätte mit dem Singularsuffix in *YHWH 'elohēkā* «die für den dt Kern charakteristische Gottesbezeichnung» aufgegriffen, «die für dtn/dtr Ohren gewissermaßen zu einer einem Eigennamen gleichenden Gottesbezeichnung geworden ist» (46). Warum hat dann nach K. der gleiche Verfasser in V. 4, der mit V. 3b in antithetischem Parallelismus verbundenen ist (Anm. 249), doch wieder dem pluralischen Kontext entsprechend *YHWH 'elohēkem* verwendet? Ferner: V. 3 ist durch *'enēkem hārō'ōl* und *'āsā YHWH* (für eine geschichtliche Machttat Jahwes an Israel) mit V. 34 formulierungsmäßig wie thematisch aufs engste verbunden (die Stelle fehlt übrigens 46 unter den von K. angeführten verwandten Belegen). Warum

formuliert V. 34 mitten in einem singularischen Kontext dann *YHWH 'ēlōhēkem*? In Wirklichkeit geht es in V. 3 wie in V. 34 um eine Kontrastwirkung. Diese Deutung gewinnt noch dadurch an Plausibilität, daß der Numeruswechsel in 4, 1-40 fast immer in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gottesbezeichnung *Yhwh 'ēlōhēkā / 'ēlōhēkem* erfolgt⁷.

Ein weiteres Beispiel. Auch den Numeruswechsel in 4, 9 erklärt K. damit, daß der Verfasser hier «bewußt die Sprache der dt Paränese incl. Numerus übernimmt» (47). K. verweist zum Beweis auf die beiden Wendungen *hiššāmer l'kā pen tiškah* und *'āšer rā'ū 'ēnekā*. Aber alle angeführten Stellen unterscheiden sich aussagemäßig von V. 9. Dazu kommt, daß schon V. 23 den pluralischen Imperativ *hiššām'rū lākem pen* gebraucht, daß *škḥ d'bārim* in V. 9 ein Hapaxlegomenon ist und daß der Relativsatz *'āšer rā'ū 'ēnekā*, worauf K. selbst aufmerksam macht, auf die pluralische Wendung *'ēnekem hārō'ot* Bezug nimmt, die nach K. vom gleichen Verfasser stammt. Im übrigen gibt auch K. zu, daß V. 9 «durchaus eigenständig» formuliert (48). Dabei müßten die Belege für den singularischen Wortgebrauch sogar noch vermehrt werden. Soll der Numeruswechsel im Zusammenhang mit der von V. 9 gebrauchten Sprache erklärt werden, dann kann er nicht als für die «dt Paränese» typisch behandelt werden, sondern eher als weiteres Zeichen einer bewußten Neugestaltung dtn/dtr Sprachklischees, also am besten wohl als zusätzliches Signal eines Neueinsatzes. Tatsächlich beginnt mit V. 9 auch inhaltlich eine neue Sinneinheit (gegen K. 47; vgl. aber K. 32 den Hinweis auf den syntaktischen Neueinsatz und die K. 11-13 als «klassisch» beschriebene Annahme einer Hauptnahtstelle zwischen V. 8 und V. 9 in der früheren Forschung).

Es ist nicht möglich, die übrigen von K. vorgelegten Deutungen des Numeruswechsels hier im einzelnen zu besprechen. Doch hat man zumindest in einem Teil der Fälle den Eindruck von Verlegenheitslösungen. Ein letztes Beispiel. Ist das Anfertigen eines Kult- und Gottesbildes die Sache von ganz Israel und verlangt es deshalb pluralische Anrede, so ist das in V. 19 verbotene Erheben der Augen zum Himmel, um die Gestirne anzubeten, für den Verfasser eine Sache des einzelnen Israeliten. «Deshalb — so muß man wohl annehmen — wird hier im Sing. formuliert» (71). Doch scheint das nicht sehr überzeugend zu sein, denn K. hat sofort noch eine andere Interpretation bereit: «Möglicherweise hat auch die sing. Anrede des 1. Gebots (5, 7) den Verfasser in V. 19 zum Formulieren in der 2. Ps. Sg. veranlaßt», das er ja auslegen will (71).

Insgesamt teile ich nicht die Skepsis von K. gegenüber einer rhetorischen Funktion des Numeruswechsels (24). Aber natürlich sind meine eigenen Erklärungen nicht «zwingend» (was mir K. 24 zu Unrecht unterstellt). Doch erscheinen mir die von K. angeführten Begründungen nicht «ungezwungener und damit wahrscheinlicher» als jene, in denen der Numeruswechsel in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Aussage gedeutet wird (24).

d) Eine literarkritische Zerfaserung von Dtn 4 sucht K. schließlich dadurch abzuwehren, daß er den Text als «Paränese» charakterisiert. Die Merkmale dieser «Gattung» entnimmt er erstaunlicherweise dem Kommentar von M. Dibelius zum Jakobusbrief aus dem Jahr 1921 (die K. 24 zitierte 8. Auflage von 1956 ist in der Darstellung der literarischen Gattung mit der 7. Auflage aus 1921 identisch)! Die zum Phänomen «Paränese» im Deuteronomium vorliegenden modernen Untersuchungen sind dagegen offenbar tabu. So ergibt sich, daß für die Gattung «Paränese» «vielfach ein Fehlen des

⁷ S. BRAULIK, *Mittel* (s. o. Anm. 4) 112f.

Zusammenhangs» oder «eine gewisse Planlosigkeit» kennzeichnend sind und sie «es ihrer Art nach gar nicht zu einer zusammenhängenden theologischen Gedankenführung bringen» kann (24); deshalb «muß man in paränetischen Passagen eine gewisse Inhomogenität hinnehmen und darf aus ihr nicht jedesmal literarkritische Schlüsse ziehen» (25). So sehr man das Anliegen von K. unterstützen möchte, auf diese Weise begründet läuft es praktisch auf die methodische Bankrotterklärung einer rationalen Argumentation hinaus. Im übrigen genügt es natürlich nicht, eine Supergattung «Paränese» zu konstatieren, die alles, selbst Zusammenhangslosigkeit, zuläßt, und sich danach nicht mehr um Gattungskritik zu kümmern. Denn 4,1-40 ist außergewöhnlich reich an verschiedensten Kleinformen vorwiegend aus dem Rechtsbereich⁹, und die sind — besonders wenn man nach Textblöcken sucht — literarkritisch durchaus beachtenswert.

(4) *Die Literarkritik von 4,1-40.* K. legt zunächst eine «literarkritische Gesamtanalyse» (26-42) vor, die «das Verhältnis von Dtn 4 zu Dtn 1-3» sowie «die Entstehung von Dtn 4» behandelt, und dann schließt er eine «Einzelanalyse» an (43-111). Die Gliederung schreitet also von umfangreicheren Textkomplexen zu immer kleineren Textstücken vor. Dabei wird aber — wie schon die Überschriften erkennen lassen — die wissenschaftlich-methodische Argumentation verschmiert. Denn die «literarkritische Gesamtanalyse» ist weithin nur eine ausführliche rhetorisch-pädagogische Präsentation der Ergebnisse, zu deren Begründung «im einzelnen» oft auf die Einzelanalyse — typisch ist das häufige «s. u.» — verwiesen wird. In der «Einzelanalyse» aber sind dann, wenn man genau nachprüft, die Würfel längst gefallen, und K. kommt nur mehr höchst selten auf literarkritische Fragen zu sprechen. Leider bleiben viele in der Literatur zu Dtn 4 bereits vorliegende Beobachtungen und Argumente unberücksichtigt. Die Auswahl der zitierten Autoren erscheint teilweise tendenziös. Ich beschränke mich im folgenden trotzdem weitgehend auf die Darstellung von K. und konzentriere meine Kritik auf die Ausgrenzung der «thematischen Blöcke» und «Zusätze», an denen K. die «Entstehungsgeschichte» von 4,1-40 festmacht.

a) K. definiert den *ersten thematischen Block, 4,1-14* als «einen Aufruf zum Gesetzesgehorsam» (27,29). Das stimmt schon für V. 1 nicht. In der Einzelanalyse beschreibt K. später V. 1 richtig als «Aufforderung an Israel, auf die *huqqim* und *mišpāṭim*, die Mose lehrt, zu hören» (43). K. scheint allerdings den Unterschied gar nicht gemerkt zu haben, weil er das «Hören auf die *huqqim* und *mišpāṭim*» dann doch mit der «Gesetzeserfüllung» gleichsetzt und diese als Voraussetzung für den Landbesitz betrachtet (44). In Wirklichkeit geht es V. 1 aber nur darum, daß Israel jetzt hört. Befolgen soll es die Gesetze erst im Land. Das ist in V. 1 schon implizit gesagt, ausdrücklich sagt es V. 14, den K. zur gleichen Schicht wie V. 1 rechnet. Der Hinweis auf das Land als Gültigkeitsbereich der Gesetze ist allerdings in V. 14 nur eine Nebenbemerkung. Denn V. 14 erzählt von dem Auftrag, den Mose bei der Horeboffenbarung von Jahwe bekommen hat und den er nach V. 5 jetzt ausführt: Israel die Gesetze zu lehren, damit es sie *bʿqereb hāʾāreš* hält. Im Zusammenhang mit V. 5 findet sich dann in V. 6 der erste wirkliche «Aufruf zum Gesetzesgehorsam» — aber Israel muß das Gesetz nicht sofort beobachten, sondern erst, wenn es ins Land gekommen ist (das heißt für die eigentlich Angesprochenen: wenn sie aus dem babylonischen Exil heimgekehrt sind). Doch gehören die V. 5 und 6 nach K. zu einem späteren Zusatz,

⁹ S. BRAULIK, *Mittel* (s. o. Anm. 4) 145f.

worauf wir sofort noch zurückkommen müssen. Der nächste «Aufruf» steht in V. 9. Er mahnt, die Horebereignisse nicht zu vergessen. Sie betreffen das Gesetz nur am Rand. Denn was am Horeb mitgeteilt wurde, waren vor allem die «Worte Jahwes», also der Dekalog (s. oben). Schon das Dtn 4 vorausliegende Deuteronomium unterscheidet ihn streng von den *huqqim umišpālim*. Von diesen Gesetzen wird erst in V. 14 gesprochen, erst dort ist der Verfasser «wieder bei seinem Hauptthema angelangt» (55). Nach K. stellt V. 14 klar, «daß die *huqqim* und *mišpālim*, die Mose Israel jetzt zu Gehör bringen will (V. 1), vom Horeb her ihre Geltung und Legitimation haben» (55). Ich zitiere auch diese dritte, nochmals neue Themabestimmung des V. 1, um zu verdeutlichen, wie ungenau, ja widersprüchlich K. arbeitet. In Wirklichkeit geht es V. 14 nicht um eine Legitimierung der Gesetze, sondern um eine Autorisierung des Mose zur Gesetzesverkündigung durch Jahwe. Daher entsprechen sich dann übrigens die nur in V. 5 belegte Gottesbezeichnung *'ēlohāy* und das in V. 14 pointiert an den Satzanfang gestellte *'ōlī* des Mose (gegen 64).

Daß die V. 1-14 kein «Aufruf zum Gesetzesgehorsam» sind, beweisen auch die V. 3-4. Sie erzählen über den Abfall zum Baal Peor und die Vernichtung der Abtrünnigen durch Jahwe. K. selbst beurteilt die V. 3-4 als «etwas Neues» (46) und als «kleine Digression gegenüber V. 1 und 2» (Anm. 249), betont aber die assoziative Verbindung durch das «Stichwort» *hyh* (V. 1)/*hayyim* (V. 4). Trotzdem bringen die V. 3-4 kein «Beispiel, das zeigen soll, daß Gesetzesgehorsam dringend geboten ist» (gegen 32). Wenn Israel zu einem fremden Gott abgefallen ist, hat es gegen den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gesündigt; das heißt, es hat nicht das dtn Gesetz, sondern das erste Dekalogsgebot übertreten. Für das Deuteronomium sind das keine «leicht differenzierenden Zielrichtungen» (vgl. 33), sondern das ist ein bis in die Terminologie hinein reichender grundlegender Unterschied. Die V. 3-4 dienen deshalb als ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit (vgl. 3, 29), das die Sanktionen vorbereitet, die nach V. 26 drohen, wenn Israel von Jahwe abfällt und Götterbilder anfertigt. Dieser Vorverweis ergibt sich auch aus dem in V. 3 verwendeten *šmd* hi. Das Verb fehlt in allen übrigen Texten über Baal Peor (was K. übersieht), wird aber in V. 26 im ni. aufgegriffen (gegen Anm. 452, s. dazu auch unten). Schließlich «setzt» auch V. 9 trotz des «Stichwortes» *hayyim* nicht «den Gedankengang von V. 4 fort» (gegen 47). Denn es geht dabei keineswegs «weiter um die Frage, was Israel tun soll, damit Jahwe Leben gewährt» (gegen 47), sondern darum, daß Israel das «ganze Leben lang» nicht die Horebereignisse vergessen darf.

Die V. 1-4.(5-8.)9-14 sind also thematisch keineswegs einheitlich. Wir haben es in ihnen vielmehr mit einer auch sonst im Deuteronomium nachweisbaren Themenverschränkung — zum Beispiel zwischen Gesetz und Dekalog, zwischen Paränese und Erzählung — zu tun. Sie darf aber gerade nicht automatisch durch Literarkritik entflochten werden.

K. begründet die Abgrenzung seines ersten Blocks nicht nur inhaltlich, sondern auch mit den für die V. 1-14 charakteristischen «Leitworten» *huqqim* und *mišpālim* (V. 1.5.8.14) und *lmd* (V. 1.5. zweimal 10.14) (26f, 43f). Sehen wir davon ab, daß der Terminus «Leitwort» (heißt der Plural nicht «Leitwörter»?) nirgends definiert wird und mit den synonym gebrauchten Bezeichnungen «Stichwörter» (28, 33, 131) und «Thema» (so bei *šh pesel*, vgl. 30 mit 35) verschwimmt. Wichtig ist, daß K. trotzdem die V. 5-8, in denen *huqqim* und *mišpālim* mehrfach belegt sind und die seiner Meinung nach sogar von diesen Ausdrücken «zusammengehalten» werden (63), als späteren Einschub ausscheidet. Dafür spricht nach K. vor allem auch, daß V. 5 die sonst im Dtn seltene Aussage, Jahwe habe dem Mose etwas befohlen (*šwh* pi.)

aus V. 14 übernimmt (64). Obwohl es «im Detail auch Formulierungsunterschiede» gibt, ist also V. 5 als Dublette zu V. 14 und als sekundär zu betrachten (55). Ich möchte jetzt nicht darauf eingehen, daß 4,5 wahrscheinlich an 6,1 (vgl. 5,31) anknüpft. Auch gegen die literarkritische Fehlentscheidung habe ich schon oben einige Argumente gebracht. Es geht mir im folgenden um die stilistische-syntaktische Technik, mit der die Ausdrücke *ḥuqqîm/mišpāîm*, *lmd pi.* (Subjekt Mose) und *šwh pi.* (Subjekt Jahwe, indirektes Objekt Mose) die V. 1.5.8.14 zu einem Aussagnetz weben, bei dem spätere und infinite Ergänzungen unwahrscheinlich sind. Programmatisch setzt V. 1 mit dem Imperativ von *šm'* ein, von dem dann alle übrigen finiten Verbalformen abhängen. *ḥuqqîm/mišpāîm* folgt als Präpositionalobjekt, danach *lmd pi.* als Partizipialform in einem abhängigen Satz. Dagegen steht in V. 5 *lmd pi.* an der Spitze des Hauptsatzes, nun bezogen auf das Objekt *ḥuqqîm/mišpāîm*. Erst dann folgt *šwh pi.* als finites Verb in einem *ka'āšer*-Satz. V. 8 verwendet *ḥuqqîm/mišpāîm* als Subjekt und zeichnet es durch das für Gesetzestermine singuläre Adjektiv *šaddîqîm* aus. *lmd pi.* und *šwh pi.* fehlen. In V. 14 schließlich wird *šwh pi.* durch eine Spitzenposition und als einzige finitive Verbalform profiliert, der *lmd pi.* im Infinitiv samt *ḥuqqîm/mišpāîm* als Objekt untergeordnet sind. Auf diese Weise wird das stets gleichbleibende Wortmaterial nach Satzstellung und syntaktischer Form so durchgespielt, daß jeweils ein anderer Ausdruck herausgearbeitet und eine neue Aussage entfaltet wird. Geht es in V. 1 um das Hören der Gesetze, so in V. 5 um ihr autorisiertes Lehren. V. 8 charakterisiert die Gesetze, und V. 14 erzählt im historischen Rückgriff von der Lehrbeauftragung des Mose. Also jeweils neue Aussage bei jeweiliger Evokation des Gesamtzusammenhangs. Dies ist ein im Bereich der deuteronomischen Sprache häufig beobachtbares Prinzip der sprachlichen Gestaltung. Kenner der sumerischen Dichtung wissen, daß ein ähnliches Prinzip dort noch viel extremer geradezu zur poetischen Grundstruktur geworden ist (womit aber kein historischer Zusammenhang behauptet sein soll). Damit erledigt sich nun endgültig die Behauptung von K., «daß V. 5 sich in Konkurrenz mit V. 1 befindet und Dublette zu V. 14 ist» (gegen 63).

Unabhängig von der literarkritischen Diskussion ist außerdem für die Funktion des ersten «Blocks» festzustellen: Auch wenn *ḥuqqîm/mišpāîm* sonst «nur an inner-deuteronomischen Grenzstellen» auftritt (was ist damit eigentlich gemeint?) und in den V. 1-14 gehäuft begegnet, kann dieser Abschnitt nicht «als ganzer eine Grenzstelle markieren» (gegen 43f). Dazu müßte dieses Struktursignal dem Leser schon vor 4,1-14 als solches bekannt sein oder es müßte dadurch allmählich aufgebaut werden, daß es sich in analoger Form im restlichen Buch Deuteronomium wiederholt. Das ist nicht der Fall, denn der Gebrauch des Doppelausdrucks in Dtn 5,1; 11,32; 12,1 und 26,16 ist anderer Art. Völlig unverständlich bleibt in diesem Zusammenhang der diachrone Gesichtspunkt der Anm. 231.

b) Der zweite thematische Block, 4,15-16a.19-28, ist nach K. «eine Warnung an Israel, das 2. Gebot des Dekalogs nicht zu mißachten» (34). Von diesem Thema sind nur die «wenigen kleinen Digressionen» (35), vor allem des V. 19 vom 2. zum 1. Dekalogsgebot (71) und der V. 21-22 von der Herausführung Israels zum künftigen Schicksal des Mose (75), ausgenommen. K. sieht den zweiten Block als eine «Fortschreibung» der V. 1-4.9-14 an, «d. h. Stichwörter werden aus dem vorangegangenen Abschnitt übernommen und dem neuen Thema und Interesse dienstbar gemacht» (35). Das entscheidende «Stichwort» ist dabei *t'múná*. Während es in der Horebszene noch «am Rande» (V. 12b) steht, wird es in V. 15 zum «Auslöser der Predigt über das

2. Gebot» (35). Diese Verklammerung der beiden Blöcke ist nach K. allerdings sekundär, denn sie geht über die V. 13 und 14 zurück und wiederholt nur mit leichten Formulierungsunterschieden, was bereits V. 12b zu lesen war (31). Ich möchte diese Literarkritik vor allem durch eine Kritik der «Fortschreibung», wie K. sie versteht, widerlegen.

l'mûnâ ist im AT nur zehn Mal belegt, sein Vorkommen «eindeutig auf das Bilderverbot und auf Dtn 4» konzentriert (52). In diesem Text wird es zum ersten Mal in V. 12b verwendet. Der Vers bildet den Höhepunkt der Horeboffenbarung, auf den sie von V. 9 an zusteuert. V. 12b wird mitten in der Erzählung als antithetischer Parallelismus formuliert (vgl. 52f): *qôl d'êbârim 'allem šôm'im // ûl'mûnâ 'ên'kem rō'im zûlâlî qôl*. Beide Stichen werden dann nacheinander entfaltet: das Hören des Donners der Worte Jahwes durch die Mitteilung des Dekalogs in V. 13, an die in V. 14 noch der Befehl an Mose betreffs der Gesetze angehängt wird, das Fehlen einer sichtbaren Gestalt Jahwes aber im Bilderverbot von V. 15 an (gegen 69). V. 15b muß also über die V. 13-14 hinweg an V. 12 anknüpfen und dessen Aussage wiederholen, will er mit *l'mûnâ* weiterarbeiten. Trotzdem bildet *l'mûnâ* auch in V. 12 kein «Nebenmotiv» (gegen 31). Denn der visuelle Aspekt ist bereits in der singulären Wendung *hadd'êbârim 'âšer rā'û 'ênêkâ* in V. 9 und in der Theophanieschilderung des V. 11 angesprochen und vermischt sich mit dem auditiven Aspekt in V. 12a, weil dort Jahwe mitten aus dem Feuer redet. Wenn K. den V. 12bβ mit *l'mûnâ* erst von einem späteren Verfasser in den V. 15ff «fortschreiben» läßt, müßte er plausibel machen, warum der Autor der V. 9-14 seine Darstellung auf V. 12b zulaufen ließ und dann einen so seltenen Ausdruck verwendet hat, um dann doch alles als stumpfes Motiv enden zu lassen. V. 12b ist auf das Bilderverbot zugeschnitten (Ex 20,4/Dtn 5,8), aber das käme dann nicht. Die Aussage ist gegenüber dem tradierten narrativen Dekalograhmen neu (53), wäre also von dorthin im Bericht über die Horeboffenbarung in Dtn 4 gar nicht zu erwarten. So läßt sich, will man bei verschiedenen Blöcken bleiben, der Gebrauch von *l'mûnâ* in V. 12b eigentlich nur als ein «Vorschreiben» der V. 15ff erklären. Was würde das aber literarkritisch bedeuten? Doch nichts anderes als die Sprengung des Blockmodells! Im übrigen bleibt die Bedeutung (meaning) von *l'mûnâ* auch in V. 15ff immer «Gestalt», doch kann es im Zusammenhang mit *pesel* die Bezeichnungsfunktion (reference) von «Figur» annehmen (präzisierend gegen 53).

Das gleiche Problem wie bei *l'mûnâ* stellt sich auch noch bei anderen singulären oder seltenen Ausdrücken bzw. Wendungen, deren Gebrauch stilistisch nur dann voll verständlich ist, wenn er auf eine spätere Wiederverwendung abzielt. Ich wähle dafür die Beispiele so aus, daß möglichst verschiedene «Blöcke» und späteren «Einschübe» von K. durch sie miteinander verklammert werden — was dann gegen ihre literarkritische Scheidung spricht. Noch im ersten «Block» findet sich in V. 9 *škh* (Subjekt Israel) *d'êbârim*. Die Wendung ist im AT sonst nicht mehr belegt. Daß hier für «Ereignisse» das Wort *d'êbârim* gewählt wurde, hängt natürlich mit den *'âšeret hadd'êbârim*, der *b'rit* Jahwes, in V. 13 zusammen (s. dazu oben). Deshalb bereitet *škh d'êbârim* auch schon die Wendung *škh b'rit* in V. 23 vor, die im Deuteronomistischen Geschichtswerk sonst nur in 2 Kön 17,38 steht. Israels *škh b'rit* aber ist seinerseits wieder auf den Kontrast mit der nur in Dtn 4,31 gebrauchten Wendung *škh* (Subjekt Jahwe) *'et b'rit ('âbôlêkâ)* angelegt. Ebenfalls in V. 9 steht die Verbindung *l'bânêkâ ûlibnê bânêkâ*. Sie bereitet *bânîm ûb'nê bânîm* in V. 25 vor. Es gibt dazu im dtn/dtr Bereich nur noch in 2 Kön 17,41 ein Gegenstück. In V. 10 wird die Hifil-Form von *šm'* (Subjekt Jahwe) verwendet, die im Dtn nur mehr in 4,36 steht und im

Blick auf diesen Vers gewählt worden sein dürfte (vgl. dazu 4, 36 mit 5, 24!). Schließlich müßte man K. auch den Gebrauch des Ausdrucks *lēb haššamayim* in V. 11 erklären lassen. Er findet sich nirgends sonst im AT, ist also offenbar mit Bedacht verwendet. Nach K. löst sein Stichwort *haššamayim* beim Verfasser des jüngeren V. 19 eine bestimmte Assoziation aus, sodaß er es in Beziehung zum 1./2. Dekalogsgebot setzte (71). Auch V. 36 übernimmt es aus der Horebszene (107). In beiden Fällen verläuft der Vorgang wohl umgekehrt: V. 11 bereitet mit dem auffallenden und an dieser Stelle von der Tradition keineswegs geforderten Ausdruck die V. 19 und 36 vor.

Erst von K.s zweiten «Block» an, in den V. 20 und 34, wird *lqh* (Subjekt Jahwe) verwendet. Im Unterschied zu Ex 6, 7 ist *lqh* hier kein Erwählungsterminus; er zielt nicht direkt auf die Konstitution von Jahwevolk, sondern geht der Befreiungsaussage voraus (gegen 74 und 101f). Das Verb steht im AT für die Herausführung Israels aus Ägypten nur in Dtn 4, 20 und 34. Wenn es in V. 20 herangezogen wird, dann (im Zusammenhang mit dem Wortspiel zu *hlq* in V. 19) zur stilistischen Vorbereitung von V. 34. Das ergibt sich auch aus einer anderen Beobachtung. *lqh* ist nämlich in V. 20 — wiederum nur hier im AT — auch mit *yš' hi*. verbunden. *yš' hi*. aber findet sich nochmals in V. 37. Die ungewöhnliche Formelverbindung *lqh + yš' hi*. wird also in V. 20 gebraucht, um sie in den V. 34 und 37 aufzubrechen und die beiden Verben ihrer Abfolge entsprechend auf die beiden anderen Herausführungsstellen von 4, 1-40 zu verteilen. Ebenfalls in K.s zweitem «Block» steht in V. 26 unter den Sanktionen für den Abfall Israels die Wendung *lō' ta'ārikun yāmim*. Sie ist in dieser negativen Fassung und mit Israel als Subjekt im AT nur mehr in Dtn 30, 18 belegt. Falls 4, 26 nicht von diesem Text abhängt, dürfte *lō' ta'ārikun yāmim* von vornherein in Blick auf das mit dem Gesetzesgehorsam Israels verbundene positive Gegenstück *ta'ārik yāmim* in V. 40 formuliert worden sein. Jedenfalls dient die Wendung nirgend sonst im AT zu einem solchen Kontrast.

K. beurteilt die V. 16b-18 zusammen mit dem vorangehenden Begriff *semel* «wegen des sich vom Kontext abhebenden Sprachgebrauchs als späteren Zusatz» (69f). Diese Argumentation habe ich bereits oben als methodisch unhaltbar kritisiert. Dazu noch als ergänzende Einzelbeobachtung: Ob sich der «streng parallele Aufbau» der V. 17-18, der an priesterschriftlichen Stil erinnern soll, nicht mit dem von V. 28 vergleichen läßt, also auch dem Autor des zweiten «Blocks» zugetraut werden könnte? Daß die «Leitworte» *'sh pesel t'mūnat kol semel* von V. 16a in den V. 23 und 25 ohne *semel* stehen und *semel* deshalb ursprünglich in V. 16a gefehlt hat (69), ist literarkritisch nicht schlüssig. Wer allerdings die auf *semel* folgende Liste von «Götterbildern» für sekundär hält, wird gern schon den sie zusammenfassenden Begriff *semel* streichen. Auch die «Häufung der zum Wortfeld '(Gottes-)Bild' o. ä. gehörenden Begriffe» zeigt keineswegs, «daß hier sekundär erweitert worden ist» (gegen 70). Bei der Häufung von sieben Machttaten Jahwes bei der Herausführung aus Ägypten, die sich im AT nur in Dtn 4, 34 findet (104), hat K. keine literarkritischen Bedenken. Schließlich führt auch die lange Aufzählung in den V. 16b-18 nach dtn Stilempfinden nicht dazu, daß V. 19 «fast den Anschluß an V. 16a verliert» (70). Das Deuteronomium ist noch zu ganz anderen Satzgebilden fähig, wie zum Beispiel das Bedingungssatzgefüge 8, 7-18 oder der Begründungssatz 11, 2-7 illustrieren. Warum sollte nicht der Verfasser, der in V. 19 «seine Paränese nach einer bestimmten Seite hin», nämlich zum 1. Dekalogsgebot, ausweitet (71), dies zuvor auch für das 2. Dekalogsgebot tun können — zumal ihm «1. und 2. Gebot als Einheit erscheinen» (71)?

K. konstruiert einen Widerspruch zwischen den V. 5-8, wo «Israel als bewunderter Mittelpunkt inmitten der Völker» steht, und V. 27, wo «von einem unter den Völkern bedrängten und verstoßenen Israel» die Rede ist (85). Die beiden Texte können deshalb nach K. nicht vom gleichen Autor stammen. K. übersieht dabei die ganz verschiedene Aussagerichtung und historische Situierung an den beiden Stellen. Die V. 5-8 wollen Israel die Verwirklichung des Gesetzes in seinem Land nahebringen, durch die es dann die Bewunderung der Völker weckt. Nach V. 27 lebt Israel dagegen im Exil, weil es Götterbilder angefertigt, also das 2. Dekalogsgebot übertreten hat und damit von seinem Gott abgefallen ist. Es besteht also kein Widerspruch zwischen den beiden Vorstellungen.

Nach V. 28 sind die Götterbilder unfähig, auf den Menschen zu reagieren. «Da verhält es sich mit Jahwe vollkommen anders; ... er ist der ansprechbare, antwortende und handelnde Gott Israels.» (87). Wenn es das ist, «worauf dieser Vers eigentlich hinauswill» (87), dann ist es schon deshalb unverständlich, daß K. die V. 32-39 abtrennt. Denn sie beweisen, worauf V. 28 unausgesprochen zielt.

c) Seinen dritten «Block», 4, 29-35, bestimmt K. als «Ruf zur Umkehr». Vom «Umkehren» spricht allerdings nur V. 30, und auch hier wird nicht dazu aufgefordert, sondern die Umkehr für die Zukunft in Aussicht gestellt. Im übrigen suggeriert K. durch diesen Titel bereits den später behaupteten Zusammenhang von 4, 29-35 mit 30, 1-10, wo «umkehren» den ganzen Text strukturiert. Der heimliche Grund für die Annahme eines neuen «Blocks» ist, daß Israel von V. 29 an im Gegensatz zum übrigen Teil des Kapitels fast durchgehend singularisch angedredet wird (39). Der «Block» endet schon mit V. 35, weil nach K. die V. 36-39 «parallel zu den V. 32-35 aufgebaut» sind (40, 106).

K. übersieht, daß die V. 23-28 von vornherein auf den Kontrast zu den V. 29-31 angelegt sind⁹. Das stellt den angenommenen Neuanfang in Frage. Die V. 32-40 aber sind — abgesehen von anderen Strukturelementen, die sie zusammenschließen — vor allem einmal nach dem im Dtn beliebten «Schema der Beweisführung» konstruiert und dürfen schon deshalb nicht auseinandergerissen werden¹⁰. Ich greife im folgenden die wichtigsten Punkte in der Beweisführung von K. heraus.

Wenn sich in den «parallelen Versen» (V. 33 und 36, V. 34 und 37, V. 35 und 39) «unterschiedliche Akzentuierungen ausmachen» lassen, dann liegt hier literarkritisch gesehen gerade keine Dopplung vor, also kein «Indiz für unterschiedliche Verfasserschaft» (gegen 40). Dabei können die V. 36-38 durchaus die Antwort auf die rhetorischen Fragen der V. 33-34 bilden. Auch wenn rhetorische Fragen die Antwort bereits in sich tragen, ist eine Beantwortung weder grundsätzlich noch im vorliegenden Fall «ganz und gar überflüssig» (gegen 41). Das gilt nicht nur für den Redaktor, der nach K. die V. 36-40 angefügt hat, sondern zum Beispiel auch für Deuterocesaja, mit dessen Einfluß auf die V. 32-35 K. rechnet (98f, 105f). Im Fall der V. 32-33-34 ist eine Antwort durchaus angebracht, weil diese Verse zu einem raumzeitlich universalen Religionsvergleich auffordern. Deshalb verwendet V. 32 nicht das für das Schema der Beweisführung typisch *zkr*, das sich nur auf Israels eigene Geschichte beziehen würde, sondern *š'l*, das einen weltgeschichtlichen Forschungsauftrag eröffnet (gegen die Parallelisierung mit

⁹ Im einzelnen S. BRAULIK, *Mittel* (s. o. Anm. 4) 59f.

¹⁰ S. BRAULIK, *Mittel* (s. o. Anm. 4) 63-67; ferner DERS., *Monotheismus* (s. o. Anm. 3) 143-147 (= *Studien* [s. o. Anm. 3] 285-289).

Jes 46, 9 bei K. 98). Die V. 33 und 34 sprechen bewußt von *'ēlohīm* und nicht von Jahwe (gegen 98). Sie halten die Ereignisse bewußt für einen *'am* (V. 33) bzw. *gōy* (V. 34) offen.

K. ist der Meinung, daß der Text der V. 36-40 die V. 33-35 «in freier Weise paraphrasiert» (111, 41, 106). Wenn aber die V. 36-40 «inhaltlich kaum neue Aspekte» bringen, fragt man sich, weshalb es dann überhaupt zu einer solchen «Fortschreibung» gekommen sein soll. Widerspricht K. damit nicht seiner Grundannahme, «daß die dtr Verfasser ein ganz bestimmtes theologisches Interesse hatten», das «sie in dem ihnen vorliegenden Text verankern wollten» (21)? Innerhalb der V. 36-40 soll V. 36b β nochmals einen Zusatz bilden (106f). Formal stört K., daß sich V. 36b β nicht in den Parallelismus von V. 36a und 36b α einfügt. Doch ist bereits der nach K. vorgegebene V. 33, der auf die Horeboffenbarung anspielt, dreigliedrig angelegt. Auch inhaltlich sieht K. einen Widerspruch. «Nach V. 36ab α kommt die Stimme aus dem Himmel, das Feuer brennt auf der Erde. Nach V. 36b β kommen Jahwes Worte *millōk hā'ēš*; es wird also nicht zwischen den 'Offenbarungsorten' von Stimme und Feuer unterschieden.» (106). Der wirkliche Text differenziert allerdings genauer. Es ist «Jahwe», der Israel seinen *qōl* aus dem Himmel hören und sein Feuer auf Erden sehen läßt, und es ist «Israel», das Jahwes *d'barim* mitten aus dem Feuer hört. Um diese Formulierungsnuancen verstehen zu können, muß man V. 36 mit den Beschreibungen der Horeboffenbarung in den V. 11-13 und V. 33 vergleichen. In den V. 11-13 steigt die Aussagelinie vom brennenden Berg Horeb über das *'ad lēb haššāmayim* lodernde Feuer (V. 11) zu Jahwe empor, der — nun diese Linie abwärts auf Israel hin — mitten aus dem Feuer redet (V. 12a). Dabei hörte Israel nur den *qōl d'barim*, der letztlich natürlich von dort kam, wo es wegen des ihm direkter sichtbaren Feuers keine «Gestalt» wahrnehmen konnte, vom Himmel (V. 12b). Auf diesen Höhepunkt ist die Darstellung angelegt (s. dazu oben). Anders in V. 33, wo wegen des religionsgeschichtlichen Vergleichs alles offen gehalten werden muß: Hat ein Volk einen *qōl 'ēlohīm* gehört, der mitten aus dem Feuer redet? Feuer ist hier abstrakt die Verbergungs-Erscheinungsgestalt Gottes. In diesen Rahmen trägt V. 36 das konkrete Bild der Horeboffenbarung Israels ein. Dabei betont V. 36b β , daß Israel die *d'barim* Jahwes, also den Dekalog gehört hat (vgl. K. 107) — wovon V. 33 natürlich noch nicht reden konnte. V. 36ab α aber ist im Blick auf V. 39 formuliert. Der auditive und der visuelle Aspekt der Horeboffenbarung sind auseinander genommen und auf Himmel und Erde verteilt. Dies war in V. 11-13 noch nicht in dieser Form expliziert, wohl aber schon implizit angelegt. So offenbart Jahwe durch *qōlō* und *'iššō*, wie nur hier durch das enklitische Personalpronomen betont wird, sich selbst, und zwar als Gott im Himmel oben und auf der Erde unten. V. 39 wird das dann ausdrücklich feststellen (vgl. 107). V. 36ab α beschreibt somit offenbarungstheologisch von seiten Jahwes, was V. 11 geschichtlich von seiten Israels darstellt, während V. 33 den allgemein religionsgeschichtlichen Aspekt heraushebt. In allen drei Horebtexten geht es um aussagebedingte Variationen des gleichen Themas und der gleichen Gesamtanschauung, sie dürfen deshalb gerade nicht als literarkritisch relevante Widersprüche verbucht werden (u. a. gegen Anm. 530). Im übrigen sind die Formulierungen so aufeinander abgestimmt, daß sie einander trotz ihrer Unterschiede nicht ausschließen. Das ernst zu nehmen, heißt keineswegs, die Texte zu «harmonisieren» (gegen Anm. 570). Auch nach V. 11f sprach Jahwe mitten aus dem Feuer, das hier aber vom Berg bis zum Himmel aufflammte, sodaß der *qōl* vom Himmel kommen und *hā'ēš* auf Erden gesehen werden konnte. So zwingt auch in V. 36 nichts dazu, einen Widerspruch zwischen V. 36ab α und 36b β anzunehmen und dann

V. 36b β als Zusatz auszuscheiden. Auch die in 4,1-40 viermal belegte Wendung *mittók hā'ēs* erscheint dann nicht «in vier verschiedenen Schichten : 4,12.15.33.36» (gegen Anm. 292).

Wie das Kapitel in V. 1 mit einem «Aufruf, auf das Gesetz zu hören, beginnt», so «rundet» V. 40 Dtn 4 mit einem «vergleichbaren Aufruf» «ab» (110). Nun geht es in V. 40 — anders als in V. 1 — tatsächlich um einen «Aufruf zum Gesetzesgehorsam» (Injunktiv von *šmr* wie in V. 6 — aber nicht in V. 2, vgl. dagegen 45). K. teilt die beiden Verse aber wegen der «unterschiedlichen Bezeichnungen für das Gesetz» verschiedenen Verfassern zu (110). Das gleiche Faktum unterschiedlicher Bezeichnungen hindert ihn allerdings nicht, die Wendungen *šmr 'et dibré habb'rit hazzō't* in 29,8 und *šmr 'et mišwōt YHWH 'ēlōhēkem* in 4,2 dem selben Autor zuzuschreiben. Hier wird offenbar mit ungleichen Maßstäben gemessen. Darüber hinaus entgeht K., daß 4,40 mit der sonst nicht mehr belegten Reihe *ḥuqqāw + mišwōtāw* (nur in umgekehrter Abfolge noch in 27,10) den ersten und den letzten der Gesetzesausdrücke der V. 1-2 — *ḥuqqim/mišpātim* (V. 1) und *haddābār, mišwōt YHWH* (V. 2) — summiert und so wirklich 4,1-40 «abrundet». Deshalb «eine andere Hand» zu postulieren ist überflüssig (gegen 110 und Anm. 589).

(5) Die «Anhänge» : a) «Die Aussonderung der ostjordanischen Asylstädte (Dtn 4, 41-43)». K. erklärt die «Ergänzung» der V. 41-43 und vergleicht die Stelle mit Dtn 19, Jos 20 und Num 35, die ebenfalls über die Asylstädte handeln. Er berücksichtigt bei der Einfügung von Dtn 4,41-43 nur die Kapitel 1-3; 4,1-40 und 5. Ein etwas anderes Bild ergibt sich, wenn man dabei die Disposition des ganzen Deuteronomiums beachtet, nicht zuletzt den Ort von Dtn 19,1-13, des zweiten dtn Textes über die Aussonderung von Asylstädten¹¹. Literarhistorisch setzt Dtn 4,41-43 nach K. bereits Dtn 19,1-13 und Jos 20 voraus, es sei aber älter als Num 35,9-34. Dann hätte aber Dtn 4,41-43 den terminus technicus für Asylstädte, nämlich *'arē hammiqlā'*, der ihm in Jos 20 bereits vorlag, nicht übernommen, während die Bezeichnung dann im jüngeren Num 35 wieder auftaucht. Das spricht zunächst gegen diese Textabfolge. K. hat dieses Problem gar nicht gesehen. Sollte Dtn 4,41-43 trotzdem von Jos 20 abhängen, wäre das meines Erachtens nur innerhalb eines differenzierenden, von Dtn 4,41-43 dann intendierten, dtr Gesamtsystems denkbar : Josua hat die drei Asylstädte als solche bestimmt (*ntn* Jos 20,8), aber schon Mose hat ihnen diese Sonderstellung zugewiesen (*bdl* hi. Dtn 4,41).

b) «Das Überschriftensystem (Dtn 4,44-49)». K. grenzt als «Kern des Überschriftensystems» die dtr V. 45.46a α aus, die ursprünglich an 3,29 angeschlossen hätten (122-124). Erst in spät-dtr Zeit sei 4,44 vorgesetzt worden (125). Die V. 46a β -49 seien — wahrscheinlich sukzessiv — entstanden, um die durch 4,1-40* verlorengegangene Beziehung zu 1,6-3,29 wiederherzustellen (125f). K. ordnet die Belege — wie auch sonst oft — schichtenmäßig mit Hilfe von Statistiken der Vokabelhäufigkeit, die methodisch fragwürdig und bei einzelnen Stellen auch zum Teil falsch sind, mindestens aber diskutiert werden müßten (zum Beispiel die Datierung der Bezeichnung *b'né yiśrā'el* oder der Stellen Dtn 6,17; 2 Kön 23,3). Daß die Wendung *b'sē'tām mimmišrāyim* in Dtn 4,45 wie auch sonst «im Dtn nur mit plur. Suffixen vorkommt», setzt eine — keineswegs selbstverständliche —

¹¹ G. BRAULIK, «Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18-21,23. Weitere Beobachtungen», *Bib* 69 (1988) 63-91, hier : 81 Anm. 61.

Gesamthypothese über die zeitliche Numerusverteilung im Dtn voraus, sagt aber nichts zur Sache. Nun läßt die ganz vage Formulierung *bʿšēʿlām mimmišrāyim* noch nichts von einer Gesetzesverkündigung im Land Moab erkennen; sie könnte sogar schon in der joschijanischen Urkunde gestanden sein. Dann war sie auch nicht einfach zu streichen, sondern mußte durch die später angehängten V. 46-49 konkretisiert werden, zunächst durch V. 46, der sich schon durch das am Ende wiederholte *bʿšēʿlām mimmišrāyim* als Zusatz, und zwar mit diesem Endpunkt, verrät¹². K. beobachtet, daß die Ortsangabe *baggayʾ māl bēt pʿor* von 4, 46aα sich noch in 3, 29 und 34, 6 findet, die er beide dem «DtrH» zuschreibt. Deshalb hält er es für «sehr wahrscheinlich», daß auch 4, 46aα vom gleichen Verfasser stammt. Schon dieser Schluß ist methodisch unzulässig. Dazu kommt noch, was K. verschweigt, daß die «Talschlucht gegenüber Bet Peʿor» in 4, 46aα *bʿēber hayyārden*, in 34, 6 dagegen *baggayʾ bʿereš mōʾab* situiert wird. Hätte K. schließlich die Überschriften im Deuteronomium nur ein wenig genauer klassifiziert, als er es tut (126f), dann hätte er aufgrund der gemeinsamen Elemente von 1, 1* 4; 28, 69; 33, 1 auch den Zusammenhang von 4, 46 mit 4, 44 entdeckt. Diese vier Texte bilden nämlich zusammen ein Überschriftensystem. Dagegen dürften 1, 1a und 4, 45.46aα samt ihren späteren Erweiterungen nicht als «zwei Überschriftensysteme» bezeichnet werden (gegen 127).

(6) *Zur Literarkritik von Dtn 29-30*. Die methodischen Prämissen sind dieselben wie in Kapitel 4 (128f). Doch faßt sich K. hier viel kürzer. Denn sein Ziel ist, «durch eine solche Untersuchung von Kap. 29/30 auch eine Bestätigung der literarkritischen Ergebnisse von Dtn 4 zu erreichen» (129). Dieses Interesse führt bereits im Titel zur Formulierung: «Literarkritische Gesamtanalyse unter Berücksichtigung der Analyse von Dtn 4» (129). Und es verhindert anschließend, daß die Besonderheiten von 29, 1-30, 10 überhaupt ernsthaft bedacht werden.

Die «Forschung» hat «mehrfach beobachtet», daß Dtn 29-30 in die Abschnitte 29, 1(b)-8.9-14.15-20.21-27(28); 30, 1-10.11-14.15-20 gegliedert ist (129). K. beschreibt dementsprechend zunächst diese Abschnitte als inhaltliche Einheiten, faßt sie dann aber aufgrund angeblicher «inhaltlicher Querverbindungen» zu den drei «Blöcken» von 4, 1-40* (und der Übereinstimmung im Numerus der Anrede Israels) undiskutiert ebenfalls in drei «Blöcken» — 29, 1-14*; 29, 15-27*; 30, 1-10* — zusammen (130f). 30, 11-14.15-20 scheiden aus, weil sie «nicht in Korrespondenz zu Kap. 4 stehen» (Anm. 650). Die drei «Blöcke» werden «durch jeweils ein bestimmtes Thema und durch bestimmte Leitworte zusammengehalten» (131). Ich brauche hier meine grundsätzlichen methodischen Bedenken nicht zu wiederholen, sondern kritisiere im folgenden nur auf der Argumentationsebene von K.

Im Mittelpunkt von 29, 1(b)-14 steht nach K. (131f) das «Stichwort *bʿrit*, dem *ʾālā* gleichgeordnet ist». Der Schwerpunkt liegt in den V. 9-14, auf welche die vorausgehenden Verse hinführen. Thematisch kreist der Abschnitt um «Bund und Gesetz» und will letztlich «ein Aufruf zum Gesetzesgehorsam sein» (vgl. V. 8) (141). Nun taucht *bʿrit* zum ersten Mal erst in V. 8 auf, wird aber nach den V. 9-14 auch noch in den V. 20 und 24 verwendet. Ähnliches gilt auch von *ʾālā* (erst in V. 11 und 13, dann aber auch über die angenommene Blockgrenze hinaus in V. 20). Während K. einen «unterschiedlichen Gebrauch von *ʾālā*» konstatiert (133, vgl. aber V. 18 *dibrē hāʾālā hazzōʾt*

¹² S. N. LOHFINK, «Die *ḥuqqīm ūmišpāṭīm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12, 1», *Bib* 70 (1989).

mit V. 8 *dibrê habb'rit hazzō't* und s. dazu unten), läßt sich das von *b'rit* innerhalb von 29,1-20 sicher nicht behaupten: *b'rit* bezeichnet hier (V. 8.11.13.20 und noch in 28,69a in der Überschrift) — anders als sonst im Dtn und auch als in 29,24 — einen «Eid» in seinen verschiedenen Dimensionen¹³ (vgl. 145). Am Gebrauch dieser «Leitworte» kann K. also die Blockgrenzen nicht festmachen. Die Aussage der V. 11-13 läßt sich (auch gegen J. Reiter, dessen Literarkritik dieser Verse K. 153f zu Recht nicht folgt) so resümieren: Jahwe veranlaßt (V. 11b *krt b'rit + 'im*) durch «Mose» als seinen Repräsentanten (V. 13 *krt b'rit + 'et*) Israel (V. 11a Subjekt von 'br), eine bedingte Selbstverwünschung vor Jahwe und hinsichtlich der eigenen Treue zu Jahwe auszusprechen, deren Sinn (V. 12 *l'ma'an*) darin besteht, daß Jahwe das Gott-Volk-Verhältnis setzt bzw. aufrechterhält. K. verstellt sich den Blick dafür, weil er in V. 8 *b'rit* als «Gesetz» interpretiert, zu dessen Gehorsam (in Analogie zu 4,1) «Israel aufgefordert» wird (143f, 130). Das Ergebnis ist eine Vergesetzlichung des Moabesides: «Wenn Israel das Gesetz hält, wenn es in die *b'rit* eintritt, dann wird es Jahwes Volk sein und Jahwe wird sein Gott sein ... Deutlich ist, daß die Aufgabe das erste, die Gabe dagegen das zweite ist.» (gegen 146). So ist auch das Thema des ersten «Blockes» gründlich verfehlt.

29,15-27* (ohne die Zusätze der V. 17b.18b.22, die ich im folgenden übergehe) läßt sich nach K. als «Warnung vor Mißachtung des 1. Gebots charakterisieren» (132, 146). In Wirklichkeit geht es aber gar nicht «um die Völker ... und ihre Götter» (gegen 132). Vielmehr wollen die V. 15-20 die inneren Vorbehalte von Israeliten gegen die zuvor zeremoniell vollzogene *b'rit* ausräumen. Sie hängen also durchaus mit der vorausgehenden Thematik zusammen (gegen 133), der gleiche Numerus der 1. Person Plural in V. 14 und 15 braucht also keinen «Neueinsatz in V. 15 zu verdecken» (gegen 147). Die V. 21-27 aber entfalten der zuhörenden Gemeinde die Folgen der Übertretung des 1. Gebotes. Was den Sprachgebrauch angeht, fällt auf, daß 'ālā, das als «Leitwort» «den zweiten Block stichwortartig mit dem ersten verknüpft» (132), nach V. 20 nicht mehr verwendet wird, sondern daß sich in V. 26 *q'lālā* findet. K. meint, daß der Verfasser der V. 15-27* 'ālā in den V. 18.19.20 «in Anknüpfung an V. 1-14 aufnimmt», in V. 26 aber mit *q'lālā* «auf den Begriff zurückgreift, der im Segen- und Fluch-Kapitel Dtn 28 verwendet ist» (153). Damit ist nicht erklärt, warum der selbe Autor in V. 19 noch *kol hā'ālā hakk'tūbā bassēper hazzeh*, und erst in V. 26 *kol haqq'lālā hakk'lūbā bassēper hazzeh* geschrieben haben soll, da er in beiden Fällen offenkundig die gleiche Urkunde mit ihrem Fluchtext vor Augen hat. Man würde schon in V. 19 *q'lālā* erwarten, zumal wenn 'ālā in V. 19 nach K. Dtn 28 meint (148). Ebenso unverständlich bleibt, weshalb der Verfasser auch in V. 18a *dibrê hā'ālā hazzō't* und in V. 20 *'ālōt habb'rit* formuliert hat, obwohl sich nach K. beide Ausdrücke auf Dtn 28 beziehen (148 und 149). So geht man besser von der Beobachtung aus, daß 'ālā im Dtn nur in 29,1-20 und in 30,7 steht. Der Verwendungsbereich von 'ālā deckt sich also — von der letzten Stelle abgesehen — praktisch mit jenem Verwendungsbereich von *b'rit*, wo *b'rit* für einen (Israel verpflichtenden) «Eid» gebraucht wird. Ferner: Die *dibrê hā'ālā hazzō't* in V. 18 beziehen sich wirklich auf V. 11, und ähnliches gilt auch für die *'ālōt habb'rit* in V. 20 (gegen 149). Fazit: Schon die Verwendung der «Leitworte» *b'rit* und 'ālā spricht gegen eine «Blockgrenze» in V. 15 und

¹³ S. G. BRAULIK, «Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Deuteronomium», *Bib* 51 (1970) 39-66, hier: 44f (*Studien* [s. o. Anm. 3] 11-38, hier: 16-17).

verstärkt den Einschnitt zwischen den V. 20 und 21. V. 21 setzt mit einer Redeeinleitung neu ein. Im folgenden wird dann nicht nur die Terminologie, sondern auch das Thema gewechselt (vgl. 149). Der Fluch, der in V. 19f einer einzelnen Person angedroht ist, ist in den V. 21-27 historisiert; er betrifft in den V. 21-26 das Land und die Natur, in V. 27 das Volk, das aus dem Land herausgerissen wird. Von V. 23, der V. 21 wieder aufnimmt, liegt außerdem ein inzwischen mehrfach untersuchtes und auch außerbiblisch belegtes Schema vor, die «Strafgrunderfragung». Die entsprechende Literatur dazu fehlt bei K.¹⁴.

30, 1-10 ist nach K. ein «Ruf zur Umkehr». Genau genommen ruft aber der Text Israel nicht auf, umzukehren, sondern entwirft ihm die Zukunft seiner Umkehr. Unter Umkehr wird kein «erneuter Gesetzesgehorsam verstanden» (gegen 161), sie ist vielmehr von Anfang an ein Werk der Gnade¹⁵. *šm' b'qól YHWH* darf nicht einfach mit dem Beachten des Gesetzes identifiziert werden (gegen 155 und 156). Die Wendung wird in V. 2 noch bewußt vage expliziert, denn die Einzelgebote verpflichten Israel nicht außerhalb seines Landes. Erst nachdem Jahwe Israel in das Land seiner Väter zurückgebracht und sein Herz beschnitten hat, verbindet V. 8 *šm' b'qól YHWH* mit *'šh 'et kol mišwōtāw*. Nochmals umfangreicher wird die Wendung in V. 10 durch *lišmōr mišwōtāw w'ħuqqōtāw hakk'tūbā b'sēper hattōrā hazzeħ* entfaltet. Erst hier ist sie auf das «Gesetz» zurückbezogen und begründet jetzt den neuen Segen. K.s oberflächliche Textbeschreibung vergesetzlicht unter der Hand auch die Gnadentheologie von 30, 1-10.

Für seine These, «daß 4, 1-4.9-14 und 29, 1(b)-14*, 4, 15-16a.19-28 und 29, 15-27* und 4, 29-35 und 30, 1-10 jeweils von derselben Hand stammen, daß das Gesetz also in drei verschiedenen Anläufen gerahmt worden ist», listet K. die verschiedenen Wendungen und Motive auf, die jeweils die beiden Blöcke eines «Rahmens» verbinden (134-138). Sie sind teilweise irrelevant, teilweise halten sie einer genaueren Prüfung nicht stand, manchmal beweisen sie sogar genau das Gegenteil. Ich greife nur ein paar wichtige Fälle heraus. Manche der angeblichen Übereinstimmungen habe ich ja auch schon oben kritisiert.

Zum ersten «Rahmen». In 4, 10 wird die Wendung *'md lipnē YHWH* für Israel am Horeb, in 29, 14 für sein Zusammentreten zum Moabbund verwendet. Daraus läßt sich aber kein Schluß auf den gleichen Verfasser ziehen, denn die Wendung wird sachbedingt gebraucht. Das zeigen ihre übrigen Belege. Sie bezeichnet die Anwesenheit am Tempel von Jerusalem, wo nach 10, 8; 18, 7 die levitischen Priester Dienst tun (*šrl pi.*) und wohin sich deshalb nach 19, 17 bei einem Rechtsstreit auch die beiden Parteien begeben. 29, 14 spielt also nicht nur auf die Urversammlung am Horeb, sondern auch die Zusammenkunft des Volkes im Zentralheiligtum an. Dieser Aspekt steht sogar im Vordergrund. Denn *'md lipnē YHWH* in 29, 14 nimmt *nšb ni. lipnē YHWH* von V. 9 auf (144), eine Wendung, die sich nur hier im AT findet. Dagegen fehlt ein Verb, das man bei einem Rückbezug auf 4, 10 und den Horebbund erwarten würde, nämlich *qhl* (4, 10 und bezeichnenderweise noch 31, 12).

Zum zweiten «Rahmen». 29, 16 spricht von *šiqqušim* und *gillulim*, *'eš wā-'eben kesep w'zāhāb*, die Israel in Ägypten bei seinem Zug durch die Völker

¹⁴ Zuerst entdeckt von D. E. SKWERES, «Das Motiv der Strafgrunderfragung in biblischen und neuassyrischen Texten», *BZ* 14 (1970) 181-197.

¹⁵ S. G. BRAULIK, «Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora», *ZThK* 79 (1982) 127-160, hier: 155-159 (= *Studien* [s. o. Anm. 3] 123-160, hier: 154-159).

gesehen hat (V. 15). K. beobachtet zunächst eine terminologische Übereinstimmung zu *'eš wā'eben* in 4, 28. Später vermerkt K. dann allerdings, daß der Verfasser damit in 29, 17 wie in 4, 28 «auf das (Segen- und) Fluch-Kapitel 28 Bezug zu nehmen» scheint (147f). Im übrigen ist *'eš wā'eben* ein Topos der Götterpolemik (vgl. 87). Weil *šiqqušim* und *gillulim* im Deuteronomium nur in 29, 16 begegnen und *keseḥ w'zāhāb* sich ebenfalls nicht in 4, 1-40 finden, ist es doch wohl etwas waghalsig, allein wegen *'eš wā'eben* in 29, 16 und 4, 28 auf einen gemeinsamen Autor zu schließen. In 29, 25a wird verboten, daß Israel *'ēlōhim 'āhērim* dient und sich vor ihnen niederwirft (*'bd* und *šhh* hißt. — wie es statt «*hwh*» 72 und 136 heißen dürfte). Der Ausdruck *'ēlōhim 'āhērim* wird — trotz *'bd* und *šhh* hißt. in 4, 19 und *'bd* in 4, 28 — in Dtn 4 vermieden. Das hängt nicht damit zusammen, «daß der Verfasser das 1. Gebot in V. 19 konkret zu füllen versucht und ansonsten einen Kommentar zum 2. Gebot abgeben will» (gegen 73, 87). *'ēlōhim 'āhērim* wäre von Dtn 5, 6-9 her gerade zu erwarten gewesen, weil ja dieser Text in 4, 15-24 kommentiert wird. Aber er wird wegen der «theologischen» Sprachregelung von 4, 1-40 sogar ganz bewußt verschwiegen¹⁶. Wenn er dagegen in 29, 25 verwendet wird, spricht das also gegen einen gemeinsamen Verfasser. Ähnliches gilt dann auch für die Formulierung in 29, 25b *'ēlōhim 'āšer lō' y'dā'ūm w'lō' hālaq lāhem*. Daß das Verb *h̄lq* im Deuteronomium nur hier und in 4, 19 steht, könnte eventuell ein Indiz dafür sein, daß 29, 25 die Vorlage für 4, 19 abgegeben hat (beachte aber das Wortspiel zwischen *h̄lq* 4, 19 und *lqh* 4, 20 und vgl. 4, 19f mit 32, 8-9).

Zum dritten «Rahmen». K. bringt Jahwes Barmherzigkeit (*w'riḥāmekā*) in 30, 3 mit dem *'el rāḥūm* in 4, 31 in Verbindung. Der jeweilige Kontext zeigt den theologischen Unterschied beider Stellen. Während nämlich 4, 31 auf den Väterbund rekurriert, verzichtet 30, 3 auch noch auf diese gnadentheologische Absicherung.

Methodisch hätte K. nicht nur die Übereinstimmungen zwischen den von ihm behaupteten Rahmenteilern nennen dürfen, sondern auch eine doppelte Gegenprobe machen müssen. Er hätte erstens anführen müssen, welche auffallenden Übereinstimmungen es auch zwischen den «Blöcken» gibt, die er verschiedenen Autoren zuteilt. So findet sich zum Beispiel *tōrā* in 4, 8, aber auch in 29, 20 und 30, 10 (hier jeweils *b'sēper hattōrā hazzeh*). Erst dann könnte man sich wirklich ein Urteil über die Relevanz der Entsprechungen und ihrer Häufigkeit bilden (zu 138). Zweitens hätten auch die Nichtübereinstimmungen zweier, von K. einander zugeordneter Blöcke in wichtigen Dingen erklärt werden müssen (vgl. dazu nur Anm. 661), zum Beispiel zwischen *škh b'rit* in 4, 23 und *'zb b'rit* in 29, 24 (gegen 136). Die Darstellung von K. nötigt also weder durch den bereits falsifizierten «parallelen Aufbau» der «Blöcke» in Dtn 4* und 29-30* noch durch die «Zahl der Parallelen und Entsprechungen» zu dem Schluß, das Gesetz sei dreimal hintereinander gerahmt worden. Sehr vieles spricht sogar dagegen.

Ich halte die These vom dreifachen «Rahmen» — daß also dreimal eine jeweils gleiche «fortschreibende» Hand sowohl vor als auch nach dem deuteronomischen Gesetz neue und aufeinander bezogene Übergangspassagen zwischen dem Gesetz und seiner narrativen deuteronomistischen Umgebung eingefügt hätte — im Endeffekt für nicht bewiesen. Weder die Unterscheidung von jeweils drei «Blöcken» noch die Identität der Autoren der einander jeweils entsprechenden «Blöcke» vorn und hinten ist wirklich gesichert.

Doch selbst gesetzt, K. s Nachweis wäre gelungen — wäre es wirklich geschickt, hier von dreifacher «Rahmung» zu sprechen? Das Bild vom

¹⁶ S. BRAULIK, *Monotheismus* 139-141 (= *Studien* [s. o. Anm. 3] 281-283).

«Rahmen» funktioniert schon deshalb nicht richtig, weil diese «Rahmen» ja gar nicht umeinander gelegt wären. Dann müßte nämlich der Reihenfolge I-II-III in Kapitel 4 die Reihenfolge III-II-I in den Kapiteln 29-30 entsprechen. Man stelle sich ein Gemälde vor, das mehrfach gerahmt ist, wobei die Rahmen aber nicht umeinander, sondern sich überschneidend angebracht wären. Der Rede vom Rahmen entspricht ferner der Gedanke, daß der Rahmen nun wirklich Begrenzung nach außen schaffen will. Das Ziel dieser «Rahmen» in Dtn 4 und Dtn 29-30 wäre aber eher so etwas wie eine Überleitung : in Dtn 4 von Dtn 1-3 zu Dtn 5, in Dtn 29-30 vom Fluchkapitel zur weiterlaufenden Geschichte. Schließlich ist der Rahmen eines Gemäldes genau so sichtbar wie das Gemälde selbst, und er stellt sich auf der Ebene der Sichtbarkeit als Rahmen dar. K. scheint kaum Rahmung als eigentlich literarisches Phänomen ins Auge zu fassen. Für ihn ist «Rahmen» dann gegeben, wenn mithilfe kriminalistischer literarkritischer Methodik nachgewiesen ist, daß sowohl vor als auch nach einem bestimmten Textbereich die gleiche Autorenhand am Werk war. Die verschiedenen Hände können dabei durchaus versucht haben, die Spuren ihrer Verschiedenheit möglichst zu verwischen. Es würde sich also um «Rahmen» handeln, die als solche möglichst nicht erscheinen sollen. Sollte man das Bild oder den Begriff des «Rahmens» nicht im Bereich der literarischen Textbeschreibung lassen, wo er sich auch längst schon Heimatrecht erworben hat? Aber, wie gesagt, selbst der Nachweis, daß in Dtn 4 und in Dtn 29-30 nacheinander die drei gleichen Hände je einen weiteren Textblock eingefügt hätten, dürfte K. nicht gelungen sein¹⁷.

A-1010 Wien, Schottenring 21

Georg BRAULIK.

A Manual of Hebrew Poetics, par Luis Alonso SCHÖKEL (Subsidia Biblica-11). 16,5 × 24 ; XII-228 pp. Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988. — Prix : LIT 24.500.

Spécialisé depuis sa thèse de doctorat (1954) dans le domaine de la poésie biblique, le Père L. A. Schökel avait publié en 1963, en espagnol, des *Études de poésie hébraïque* (cf. *RB* 71, 1964, p. 110) et en 1967, en français, dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. 8, col. 47-90, un article sur la Poésie hébraïque. En 1987, il publia à Madrid *Hermeneutica de la palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. C'est à partir de ce dernier livre qu'il nous offre en anglais un *Manuel de poésie hébraïque*. Il utilise aussi ses nombreuses publications exégétiques, citées à la fin du volume. Ce manuel d'initiation pour le public anglophone se veut pratique. Les exposés théoriques sont illustrés par de multiples exemples tirés de la Bible et souvent replacés dans le contexte très vaste de la poésie ancienne et moderne. Le premier chapitre rappelle les anciennes théories sur la structure de la poésie hébraïque. Le chapitre suivant traite des genres littéraires et présente un catalogue de quelques textes caractéristiques. On pourrait y ajouter une chanson bachique (de rythme binaire) conservée dans Ex 32, 18 selon la Septante :

Non, ce n'est pas un refrain de victoire,
non, ce n'est pas un refrain de défaite,
c'est un refrain 'bachique' que moi, j'entends.

¹⁷ Ich danke N. Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskriptes.