

Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

### Literatur

- Achenbach, R., Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, BZAR 3, Wiesbaden 2003
- Achenbach, R., Grundlinien redaktioneller Arbeit in der Sinai-Perikope, in: E. Otto/R. Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, FRLANT 206, Göttingen 2004, 56–80
- Achenbach, R., Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch. Eine Verhältnisbestimmung, ZAR 11, 2005, 122–154
- Achenbach, R., Das Kyros-Orakel in Jesaja 44, 24–45, 7 im Lichte altorientalischer Parallelen, ZAR 11, 2005, 155–194
- Achenbach, R., Der Pentateuch, seine theokratischen Bearbeitungen und Josua – 2 Könige, in: T. Römer/K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque, BEThL 203, Leuven 2007, 225–253
- Albers, E., Die Quellenberichte in Jos 1–12. Beiträge zur Quellenkritik des Hexateuchs, Bonn 1891
- Arneth, M., »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, BZAR 1, Wiesbaden 2000
- Assmann, J., Maßrätat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- Aurelius, E., Heilsgegenwart im Wort. Dtn 30, 11–14, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L. Peritt, FRLANT 190, Göttingen 2000, 13–29
- Bartor, A., Reading Law as Narrative. A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, Ancient Israel and Its Literature 5, Atlanta 2010
- Beauchamp, P., Pour une théologie de la lettre (Dt 4), RSR 67, 1979, 481–494
- Begg, C. T., Contribution to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the *Numeruswechsel*, Diss. theol. Katholieke Universiteit te Leuven, Leuven 1978
- Begg, C. T., The Significance of the *Numeruswechsel* in Deuteronomy and the »Pre-History« of the Question, ETHL 55, 1979, 116–124
- Begg, C. T., The Literary Criticism of Deut. 4, 1–40. Contributions to a Continuing Discussion, ETHL 56, 1980, 10–55
- Berges, U., Jesaja 40–48, HThK.AT, Freiburg/Breisgau 2008
- Berlejung, A., Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Fribourg/Göttingen 1998
- Bovati, P., Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible, JSOT.S 105, Sheffield 1994
- Braulik, G., Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium, Bib. 51, 1970, 39–66 (= ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 11–38)
- Braulik, G., Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

- 8, in: ders., (Hg.), Studien zum Pentateuch. FS W. Kornfeld, Wien 1977, 165–195 (= ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 53–93)
- Braulik, G., Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40, AnBib 68, Rom 1978
- Braulik, G., Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4,1–40, Bib. 59, 1978, 351–383 (= ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42, Stuttgart 2006, 11–38)
- Braulik, G., Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. Haag (Hg.), Gott, der einzige, QD 104, Freiburg/Breisgau, 1985, 115–159 (= ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 257–300)
- Braulik, G., Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse von Dtn 4,1–6,3 und 29,1–30,10 durch D. Knapp, RB 96, 1989, 266–286 (= ders., Studien zum Deuteronomium, SBAB 24, Stuttgart 1997, 29–62)
- Braulik, G., Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lmd*, in: ders./W. Groß/S. McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink SJ, Freiburg/Breisgau 1993, 9–31 (= ders., Studien zum Buch Deuteronomium, SBAB 24, Stuttgart 1997, 119–146)
- Braulik, G., Weisheit im Buch Deuteronomium, in: B. Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, VWGTh 8, Gütersloh 1996, 39–69 (= ders., Studien zum Buch Deuteronomium, SBAB 24, Stuttgart 1997, 225–271)
- Braulik, G., Deuteronomium 1–4 als Sprechakt, Bib. 83, 2002, 249–257 (= ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42, Stuttgart 2006, 39–48)
- Braulik, G., »Die Weisung und das Gebot« im Enneateuch, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienerhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger, HBS 44, Freiburg/Breisgau 2004, 115–140 (= ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42, Stuttgart 2006, 111–136)
- Braulik, G., Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40, ZAR 10, 2004, 169–194 (= ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42, Stuttgart 2006, 137–164)
- Braulik, G., Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium, in: D. Böhler/I. Himbaza/P. Hugo (Hg.), L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique. FS A. Schenker, OBO 214, Fribourg/Göttingen 2005, 38–57 (= ders., Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, SBAB 42, Stuttgart 2006, 165–184)
- Braulik, G., Deuteronomium 4,13 und der Horebbund, in: C. Dohmen/C. Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel, SBS 211, Stuttgart 2007, 27–36
- Braulik, G., Deuteronomium 4 und das gegossene Kalb, in: J. Pakkala/M. Nissinen (Hg.), Houses Full of Good Things. Essays in Memory of T. Veijola, SESJ 95, Göttingen/Helsinki 2008, 11–26
- Braulik, G., »Die Worte« (*hadd<sup>e</sup>bārîm*) in Deuteronomium 1–11, in: R. Achenbach/M. Arneith (Hg.), »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. FS E. Otto, BZAR 13, Wiesbaden 2009, 200–216
- Carroll, R. P., Jeremiah, Philadelphia 1986

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

- Cazelles, H., Passages in the Singular within Discourse in the Plural of Dtn 1–4, *CBQ* 29, 1967, 207–219
- Clements, R. E., The Meaning of *twrh* in Isaiah 1–39, in: J. G. McConville/K. Möller (Hg.), *Reading the Law*. FS G. J. Wenham, LHB/OTS 461, New York/London 2007, 59–72
- Curtis, F. M. The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament, *JETS* 28, 1985, 283–284
- Deimel, A., *Codex Hammurabi*. Textus, Primigenius, Scripta Pontificii Instituti Bibliici, Rom 1930
- De Vries, S. J., The Development of the Deuteronomic Promulgation Formula, *Bib.* 55, 1974, 301–316
- Dohmen, C., Heißt *saemael* »Bild, Statue«? *ZAW* 96, 1984, 263–266
- Dohmen, C., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, *BBB* 62, Königsstein 1987
- Dohmen, C./Oeming, M., *Biblischer Kanon warum und wozu*. Eine Kanonstheologie, *QD* 137, Freiburg/Breisgau 1992
- Dohmen, C., Exodus 19–40, *HThK.AT*, Freiburg/Breisgau 2004
- Edel, E., Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili II. von Hatti, *WVDOG* 95, Berlin 1997
- Ehrenreich, E., Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora, *BZAR* 14, Wiesbaden 2010
- Fahlgren, K. H., Die Gegensätze von *ṣedaqa* im Alten Testament, in: K. Koch (Hg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, *WdF* 125, Darmstadt 1972, 87–129 (Teilabdruck von K. H. Fahlgren, *ṣedaqa* nahestehende und entsprechende Begriffe im Alten Testament, *Diss. Uppsala* 1932, 1–32.44–54)
- Faist, B., Alltagstexte aus neuassyrischen Archiven und Bibliotheken der Stadt Assur, *Studien zu den Assur-Texten* 3, Wiesbaden 2007
- Finsterbusch, K., Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld, *FAT* 44, Tübingen 2005
- Fischer, G., *Jeremia 26–52*, *HThK.AT*, Freiburg/Breisgau 2005
- Fishbane, M., *Varia Deuteronomica*, *ZAW* 84, 1972, 349–352
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985
- Franz, M., Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt, *BWANT* 160, Stuttgart 2003
- García-López, F., »El único pueblo sabio e inteligente«. Dios, ley y pueblo en la estrategia religiosa del Deuteronomio (Dt 4, 5–8; 6, 4–9; 30, 15–20) *RStB* 15, 2003, 9–24
- Geller, S. A., *Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy* 4, *Prooftexts* 14, 1994, 103–139
- Groß, W., *Zukunft für Israel*. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund, *SBS* 176, Stuttgart 1998
- Groß, W., Neuere Syntaxforschung und Übersetzung wie Auslegung im Buch Deuteronomium, in: G. Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium*, *ÖBS* 23, Frankfurt/Main 2003, 215–243
- Gutman, E. R., *The Mountain Concept in Israelite Religion*, Ph.D.Diss. Southern Baptist Theological Seminary Louisville 1982
- Habel, N. C., *Appeal to Ancient Tradition as a Literary Form*, *ZAW* 88, 1976, 253–272
- Hardmeier, C., Die Weisheit der Tora (Dtn 4, 5–8), in: ders./R. Kessler/A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht*. FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 224–254

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

- Hartenstein, F., Die unvergleichliche »Gestalt« JHWHs. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1–40, in: B. Janowski/N. Zchomelidse (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Stuttgart 2003, 49–77
- Hartenstein, F., Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34, FAT 55, Tübingen 2008
- Holter, K., Literary Critical Studies of Deut. 4. Some Criteriological Remarks, BN 81, 1996, 91–103
- Holter, K., Deuteronomy 4 and the Second Commandment, Studies in Biblical Literature 60, New York 2003
- Hospers, J. H., De Numeruswisseling in Het Boek Deuteronomium, Diss. theol. Utrecht 1947
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalm 101–150, HThK.AT, Freiburg/Breisgau 2008
- Houtman, C., An der Schwelle zum Eschaton. Prophetische Eschatologie im Deuteronomium, in: The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy, ACEBT.S, Amsterdam 2002, 119–128
- Huber, K./Hasitschka, M., Die Offenbarung des Johannes im Kanon der Bibel. Textinterner Geltungsanspruch und Problem der kanonischen Rezeption, in: J.-M. Auwers/H. J. de Jonge (Hg.), The Biblical Canons, BETHL 163, Leuven 2003, 607–618
- Hunger, H., Babylonische und assyrische Kolophone, AOAT 2, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1968
- Hymes, D. C., A Pluriform Analysis of Numbers 10.11–14.45, PhD Diss. University of Wales, Bangor 2010
- Janowski, B., Vergegenwärtigung und Wiederholung. Anmerkungen zu G. von Rads Konzept der »Heilsgeschichte«, in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, WUNT 248, Tübingen 2009, 37–61
- Keel, O./Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg/Breisgau 1992
- Knapp, D., Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, GTA 35, Göttingen 1987
- Knobloch, H., Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches, BZAR 12, Wiesbaden 2009
- Köckert, M., Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie, ZThK 106, 2009, 371–406
- Konkel, M., Was hörte Israel am Sinai? Methodische Anmerkungen zur Kontextanalyse des Dekalogs, in: C. Frevel/M. Konkel/J. Schnocks (Hg.), Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik, QD 212, Freiburg/Breisgau 2005, 11–42
- Krüger, T., Zur Interpretation der Sinai/Horeb-Theophanie in Dtn 4,10–14, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS O. H. Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 85–93
- Krüger, T., Gesetz und Weisheit im Pentateuch, in: ders., Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, ATHANT 96, Zürich 2009, 137–148
- Kutsch, E., Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament, BZAW 131, Berlin/New York 1973
- Lambert, W. G., Nebuchadnezer King of Justice, Iraq 27, 1965, 1–11

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

- Levenson, J. D., Who inserted the Book of the Torah?, HThR 68, 1975, 203–233
- Levinson, B. M., You must not add anything to what I command you: Paradoxes of canon and authorship in Ancient Israel, Numen 50, 2003, 1–51
- Levinson, B. M., »Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen« (Dtn 13,1): Rechtsreform und Hermeneutik in der Hebräischen Bibel, ZThK 103, 2006, 157–183
- Levinson, B. M., The Neo-Assyrian Origins of the Canon Formula in Deuteronomy 13:1, in: D. A. Green/L. S. Lieber (Hg.), Scriptura Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination. FS M. Fishbane, Oxford 2009, 25–45
- Lohfink, N., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, AnBib 20, Rom 1963
- Lohfink, N., Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt 4,1–40), BiLe 5, 1964, 247–256 = ders., Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium, Düsseldorf 1965, 87–120 (= ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, SBAB 8, Stuttgart 1990, 167–192)
- Lohfink, N., Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium, Düsseldorf 1965
- Lohfink, N., Die Bedeutung von hebr. *jrš qal* und *hif.*, BZ (N.F.) 27, 1983, 14–33
- Lohfink, N., Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Breisgau 1987, 144–166.260–263
- Lohfink, N., Die *ḥuqqīm umišpātīm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, Bib. 70, 1989, 1–29 (= ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991, 229–256)
- Lohfink, N., Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: M. Görg (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. FS J. Scharbert, Stuttgart 1989, 183–210 (= ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991, 257–285)
- Lohfink, N., Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18, in: T. Veijola (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen, SESJ 62, Göttingen/Helsinki 1996, 133–181 (= ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV, SBAB 31, Stuttgart 2000, 163–204)
- Lohfink, N., Der Neue Bund im Deuteronomium?, ZAR 4, 1998, 100–125 (= ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V, SBAB 38, Stuttgart 2005, 9–36)
- Lohfink, N., Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs, in: G. Braulik (Hg.), Das Deuteronomium, ÖBS 23, Frankfurt/Main 2003, 11–55 (= ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V, SBAB 38, Stuttgart 2005, 181–231)
- Lohfink, N., Deuteronomium 5 als Erzählung, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V, SBAB 38, Stuttgart 2005, 111–130 (engl. Fassung 2003)
- MacDonald, N., Deuteronomy and the Meaning of »Monotheism«, FAT II/1, Tübingen 2003
- Maimon, Moses ben, Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von A. Weiß. Mit einer Einleitung von J. Maier, PhB 184a-c, Hamburg 21995
- Marböck, J., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, BZAW 272, Berlin/New York 21999

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

- Marböck, J., *Jesus Sirach 1–23*, HThK.AT, Freiburg/Breisgau 2010
- Markl, D., *Gottes Volk im Deuteronomium*, theol. Habilitationsschrift Innsbruck 2011 (ersch. in BZAR)
- Mayes, A. D. H., *Exposition of Deuteronomy 4:25–31*, IBSt 1, 1980, 67–83
- Mayes, A. D. H., *Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy*, JBL 100, 1981, 23–51
- Mayes, A. D. H., *Deuteronomy: Law of Moses or Law of God?*, Proceedings of the Irish Biblical Association 5, 1981, 36–54
- McCarthy, D. J., *Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son-Relationship between Israel and Yahweh*, CBQ 27, 1965, 144–147
- McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21a, Rom 21978
- Merendino, R. P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26*, BBB 31, Bonn 1969
- Millar, J. G., *Living at the Place of Decision*, in: J. G. McConville/J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOT.S 179, Sheffield 1994, 31–88
- Miller, C. L., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, HSM 55, Wiconona Lake 2003
- Mitchell, H. G., *The Use of the Second Person in Deuteronomy*, JBL 18, 1899, 61–109
- Mittmann, S., *Deuteronomium 1, 1–6, 3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, BZAW 139, Berlin/New York 1975
- Moore, A. B. R., *The Scribal Contribution to Dt 4, 1–40*, Ph.D.Diss. Notre Dame 1976
- Muraoka, T., *Emphatic Words and Structures*, Leiden 1985
- Negbi, O., *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976
- Neumann, H., *Recht im antiken Mesopotamien*, in: U. Manthe (Hg.), *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München 2003, 55–122.322–327
- Neumann, P. K. D., *Hört das Wort Jahwäs. Ein Beitrag zur Komposition alttestamentlicher Schriften*, Hamburg 1975
- Nicholson, E. W., *Covenant in a Century of Study since Wellhausen*, in: *Crises and Perspectives. Studies in Ancient Near Eastern Polytheism*, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature, OTS 24, Leiden 1986, 54–69
- Nihan, C., *»Moses and the Prophets«. Deuteronomy 18 and the Emergence of the Pentateuch as Torah*, SEÅ 75, 2010, 21–55
- Niehr, H., *In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple*, in: K. Van der Toorn (Hg.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, Leuven 1997, 73–95
- Obbink, H. T., *Jahwebilder*, ZAW 47, 1929, 264–279
- O'Dowd, R., *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*, FRLANT 225, Göttingen 2009
- Otto, E., *Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk*, ZAW 89, 1977, 73–107
- Otto, E., *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des »Bundesbuches« Ex XX 22 – XXIII 13*, StB 3, Leiden/New York 1988
- Otto, E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im »Bundesbuch«. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, OBO 85, Fribourg/Göttingen 1989



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

- Otto, E., Techniken der Rechtssatzredaktion israelitischer Rechtsbücher in der Redaktion des Prophetenbuches Micha, *SJOT* 5, 1991, 119–150
- Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, *ThW* 3/2, Stuttgart 1994
- Otto, E., Deuteronomium 4. Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: T. Veijola (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, *SESJ* 62, Göttingen/Helsinki 1996, 196–222
- Otto, E., Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Verenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, *BETHL* 126, Leuven 1996, 61–111
- Otto, E., Forschungen zur Priesterschrift, *ThR* 62, 1997, 1–50
- Otto, E., Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient, *ZAR* 4, 1998, 1–84
- Otto, E., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, *BZAW* 284, Berlin/New York 1999
- Otto, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, *FAT* 30, Tübingen 2000
- Otto, E., Kodifizierung und Kanonisierung von Rechtssätzen in keilschriftlichen und biblischen Rechtssammlungen, in: E. Lévy (Hg.), *La Codification des Lois dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27–29 novembre 1997*, Université de Strasbourg. *Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques* 16, Paris 2000, 77–124 (= ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, *BZAR* 8, Wiesbaden 2008, 83–119)
- Otto, E., Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt. Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg 19/2, Hamburg 2001
- Otto, E., Monotheismus im Deuteronomium. Wie viel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll. Zu einem Buch von Nathan MacDonald, *ZAR* 9, 2003, 251–257
- Otto, E., Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser, Bd. I*, *BZAW* 345/I, Berlin/New York 2004, 91–109 (= ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, *BZAR* 8, Wiesbaden 2008, 619–636)
- Otto, E., Vom biblischen Hebraismus der persischen Zeit zum rabbinischen Judentum in römischer Zeit. Zur Geschichte der spätbiblischen und frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit, *ZAR* 10, 2004, 1–49 (= ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, *BZAR* 8, Wiesbaden 2008, 564–602)
- Otto, E., Rezension von K. Holter, *Deuteronomy 4 and the Second Commandment*, *ZAR* 12, 2006, 397–400
- Otto, E., Neue Literatur zur biblischen Rechtsgeschichte, *ZAR* 12, 2006, 72–106
- Otto, E., Der Pentateuch im Jeremiabuch. Überlegungen zur Pentateuchrezeption im Jeremiabuch anhand neuerer Jeremia-Literatur, *ZAR* 12, 2006, 245–306
- Otto, E., Old and New Covenant. A Post-exilic Discourse between the Pentateuch and the Book of Jeremiah. A Study of Quotations and Allusions in the Hebrew Bible, *OTE* 19, 2006, 929–949
- Otto, E., Scribal Scholarship in the Formation of Torah and Prophets. A Postexilic Scribal Debate between Priestly Scholarship and Literary Prophecy – The Example of the Book of Jeremiah and Its Relation to the Pentateuch, in: G. N. Knoppers/B. M. Levinson

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

- (Hg.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake 2007, 171–184
- Otto, E., *Eine Theologie der Wundererzählungen im Alten Testament*, in: W. H. Ritter/M. Albrecht (Hg.), *Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge*, BTSP 31, Göttingen 2007, 17–29
- Otto, E., *Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum*, in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt/Main 2007, 125–171 (engl. Übers. Liverpool 2009)
- Otto, E., *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007 (portugies. Übers. Sao Paulo 20011)
- Otto, E., *Die Rechtshermeneutik im Pentateuch und in der Tempelrolle*, in: R. Achenbach/M. Arneht/E. Otto, *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, Wiesbaden 2007, 72–121 (= ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden 2009, 490–514 [Teilabdruck])
- Otto, E., *Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs*, in: R. Achenbach/M. Arneht/E. Otto, *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, Wiesbaden 2007, 134–182 (= ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden 2009, 515–560)
- Otto, E., *Die Rechtshermeneutik der Tempelrolle (11QT<sup>a</sup>)*, in: ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, BZAR 8, Wiesbaden 2008, 547–563
- Otto, E., *Rechtsgeschichte der Mittelassyrischen Gesetze (KAV 1)*, in: ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, BZAR 8, Wiesbaden 2008, 192–309
- Otto, E., *Die biblische Rechtsgeschichte im Horizont des altorientalischen Rechts*, in: ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, BZAR 8, Wiesbaden 2008, 56–82
- Otto, E., *Abraham zwischen JHWH und Elohim. Zur narrativen Logik des Wechsels der Gottesbezeichnungen in den Abrahamerzählungen*, in: A. Hagedorn/H. Pfeiffer (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. FS M. Köckert*, BZAW 400, Berlin/New York 2009, 49–66 (= ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, 2009, 587–600)
- Otto, E., *Deuteronomiumstudien II. Deuteronomistische und postdeuteronomistische Perspektiven in der Literaturgeschichte von Deuteronomium 5–11*, ZAR 15, 2009, 64–215
- Otto, E., *Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel*, in: ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden 2009, 641–678
- Otto, E., *The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch*, in: S. Shectman/J. S. Baden (Hg.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, AthANT 95, Zürich 2009, 135–156
- Otto, E., *Das Bundesbuch und der »Kodex« Hammurapi. Das biblische Recht zwischen positiver und subversiver Rezeption von Keilschriftrecht*, ZAR 16, 2010, 1–26
- Otto, E., *Temple Scroll and Pentateuch. A Priestly Debate about the Interpretation of the Torah*, in: K. De Troyer/A. Lange (Hg.), *The Qumran Legal Texts Between the Bible and Its Interpretation*, CBET 61, Leuven 2011, 59–74
- Otto, E., *Tora für eine neue Generation in Dtn 4. Die hermeneutische Theologie des Numeruswechsels in Deuteronomium 4, 1–40*, in: G. Fischer/D. Markl/S. Paganini (Hg.), *Deuteronomium. Tora für eine neue Generation*, BZAR 17, Wiesbaden 2011, 105–122



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

- Paganini, S., »Nicht darfst du zu diesen Wörtern etwas hinzufügen«. Die Rezeption des Deuteronomiums in der Tempelrolle: Sprache, Autoren, Hermeneutik, BZAR 11, Wiesbaden 2009
- Paul, S. M., Deuteronom(ist)ic Influences on Deutero-Isaiah, in: N. S. Fox/D. A. Glatt-Gilead/M. J. Williams (Hg.), *Mishneh Todah. Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment*. FS J. H. Tigay, Winona Lake, 2009, 219–227
- Perlitt, L., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, ATD 25/1, Göttingen 2004
- Postgate, J. N., Land Tenure in the Middle Assyrian Period. A Reconstruction, BSOAS 34, 1971, 496–520
- Postgate, J. N., Middle Assyrian Tablets. The Instrument of Bureaucracy, AoF 13, 1986, 10–39
- Radner, K., Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt, SAA.S 6, Helsinki 1997
- Rechenmacher, H., »Außer mir gibt es keinen Gott!« Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel, ATS 49, St. Ottilien 1997
- Reiterer, F., Der Pentateuch in der spätbiblischen Weisheit Ben Siras, in: E. Otto/J. Le Roux (Hg.), *A Critical Study of the Pentateuch. An Encounter Between Europe and Africa*, ATM 20, Münster 2005, 160–183
- Reuter, E., »Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu!« Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder, BN 47, 1989, 107–114
- Rofé, A., The Monotheistic Argumentation in Deuteronomy 4.32–40. Contents, Composition and Text, VT 35, 1985, 434–445 (= ders., *Deuteronomy. Issues and Interpretation*, London/New York 2002, 15–24)
- Römer, T., *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London/New York 2005
- Römer, T., Provisorische Überlegungen zur Entstehung von Exodus 18–24, in: R. Achenbach/M. Arneth (Hg.), »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. FS E. Otto, BZAR 13, Wiesbaden 2009, 128–154
- Rüterswörden, U., Bundestheologie ohne *b<sup>e</sup>rit*, ZAR 4, 1998, 85–99
- Rüterswörden, U., Die sogenannte Kanonformel in Dtn 13,1, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*. FS H.-J. Fabry, Bonn 2010, 19–27
- Sallaberger, W., Der »Prolog« des Codex Lipit-Eštar, in: R. Achenbach/M. Arneth (Hg.), »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. FS E. Otto, BZAR 13, Wiesbaden 2009, 7–33
- Schenker, A., Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dtn 4,25–31; 30,1–14 und dem neuen Bund in Jer 31,31–34, FZPhTh 27, 1980, 93–106 (= ders., *Text und Sinn im Alten Testament: Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Fribourg/Göttingen 1991, 83–96)
- Schenker, A., Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, FRLANT 212, Göttingen 2006
- Schmid, K., Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996
- Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

- Schmitt, H.-C., »Das Gesetz ist aber neben eingekommen«. Spätdeuteronomistische und nach-priesterschriftliche Redaktion und ihre vorexilische Vorlage in Ex 19–20\*, in: R. Achenbach/M. Arneht (Hg.), »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. FS E. Otto, BZAR 13, Wiesbaden 2009, 155–170
- Schulmeister, I., Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums, ÖBS 36, Frankfurt/Main 2010
- Seebass, H., Numeri. Kapitel 22, 2–36, 13, BK IV/3, Neukirchen-Vluyn 2007
- Seeligmann, I. L., Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch, in: B. Hartmann (Hg.), Hebräische Wortforschung. FS W. Baumgartner, VT.S 16, Leiden 1967, 251–278 (= ders., Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel, FAT 41, Tübingen 2004, 293–317)
- Sonnet, J.-P., La construction narrative de la figure de Moïse comme prophète dans le Deutéronome, RThPh 142, 2010, 1–20
- Spieckermann, H., Barmherzig und gnädig ist der Herr ..., ZAW 102, 1990, 1–18
- Stamm, J. J., Die akkadische Namensgebung, Darmstadt 1968
- Steck, O. H., Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja, SBS 121, Stuttgart 1985
- Steck, O. H., Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin/New York 1991
- Taschner, J., »Frage doch nach den ersten Tagen!« (Dtn 4, 32). Zur Epocheneinteilung im Deuteronomium, in: C. Hardmeier/R. Kessler/A. Ruwe (Hg.), Freiheit und Recht. FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 255–275
- Taschner, J., »Fügt nichts zu dem hinzu, was ich euch gebiete, und streicht nichts heraus«. Die Kanonsformel in Dtn 4, 2 als hermeneutischer Schlüssel der Tora, in: G. Steins/J. Taschner (Hg.), Kanononisierung – Die Hebräische Bibel im Werden, BThSt 110, Neukirchen-Vluyn 2010, 46–63
- Tilly, M., Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22, 18f., in: F. W. Horn/M. Wolter (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 232–247
- Uehlinger, C., Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, BBB 98, Weinheim 1995, 57–89
- Uehlinger, C., Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images, in: K. Van der Toorn (Hg.), The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, CBET 21, Leuven 1997, 97–155
- Uehlinger, C., ... und wo sind die Götter von Samarien? Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Horsābād/Dūr-Šarrukīn, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hg.), »Und Mose schrieb dieses Lied auf ...« FS O. Loretz, AOAT 2502, Neukirchen-Vluyn 1998, 739–776
- Vanoni, G., Anspielungen und Zitate innerhalb der hebräischen Bibel. Am Beispiel von Dtn 4, 29; Dtn 30, 3 und Jer 29, 13–14, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, BBB 98, Weinheim 1995, 383–397
- Vogt, P. T., Deuteronomic Theology and the Significance of Torah. A Reappraisal, Winona Lake 2006
- Vonach, A., Die sogenannte »Kanon- oder Ptahhotepformel«. Anmerkungen zu Tradition und Kontext einer markanten Wendung, Protokolle zur Bibel 6, 1997, 73–80
- von Rad, G., Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1965

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

- Weinfeld, M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972
- Welch, A. C., The Purpose of Deuteronomy, Chapter IV, ET 42, 1930/31, 227–231
- Willis, J. T., The Expression *b<sup>e</sup> ʿacharith hayyamim* in the Old Testament, RestQ 22, 1979, 54–71
- Wilson, I., Out of the Midst of Fire. Divine Presence in Deuteronomy, SBL.DS 151, Atlanta 1995
- Wittstruck, T., The So-Called Anti-Anthropomorphism in Deuteronomy, CBQ 38, 1976, 29–34
- Wolff, H. W., Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, ZAW 73, 1961, 171–186 (= ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22, München 1964, 308–324)
- Wright, D. P., Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi, Oxford 2009
- Zehnder, M., Fluch und Segen im Buch Deuteronomium. Beobachtungen und Fragen, in: G. Fischer/D. Markl/S. Paganini (Hg.), Deuteronomium. Tora für eine neue Generation, BZAR 17, Wiesbaden 2011, 193–211
- Zimmerli, W., Das zweite Gebot, in: W. Baumgartner (Hg.), Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen 1950, 550–563 (= ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, ThB 19, München 1963, 234–248)

**Text**

**Übersetzung** (4, 1a) Und nun Israel höre auf die Gebote und auf die Gesetze, die ich euch lehre zu halten, (4, 1b) damit ihr am Leben bleibt, in das Land hineinkommt und es in Besitz nehmt, das JHWH, der Gott eurer Väter, euch gibt. (4, 2a) Ihr sollt zu dem Wort, auf das ich euch verpflichte, nichts hinzufügen und nichts davon fortnehmen; (4, 2b) ihr sollt die Satzungen JHWHs, eures Gottes, auf die ich euch verpflichte, halten.

(4, 3a) Eure Augen sind es, die gesehen haben, was JHWH in Baal Peor getan hat; (4, 3b) denn jeden, der dem Baal Peor nachlief, hat JHWH, dein Gott, aus deiner Mitte vernichtet. (4, 4a) Ihr aber habt an JHWH, eurem Gott, festgehalten, (4, 4b) und seid heute alle am Leben. (4, 5a) Siehe, ich lehre euch Gebote und Gesetze, wie es mir JHWH, mein Gott, geboten hat, (4, 5b) dass ihr sie tut in dem Land, in das ihr hineinkommen werdet, um es in Besitz zu nehmen. (4, 6a) So bewahrt und tut (sie), denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker, (4, 6b) die von allen diesen Geboten hören und sprechen: das ist ein weises und verständiges Volk, diese große Nation. (4, 7a) Denn wo gibt es eine so große Nation, die Götter hat, die ihr so nahe sind (4, 7b) wie JHWH, unser Gott, wann immer wir ihn rufen. (4, 8a) Und wo gibt es eine so große Nation, die so gerechte Gebote und Gesetze hat (4, 8b) wie diese ganze Tora, die ich euch heute vorlege. (4, 9a) Nur hüte dich und bewahre dein Leben gewissenhaft, dass

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

*du nicht die Ereignisse vergisst, die deine Augen gesehen haben, und dass sie nicht entschwinden aus deinem Herzen dein Leben lang. (4,9b) Präge sie vielmehr deinen Kindern und deinen Enkeln ein, (4,10a) nämlich den Tag, an dem du vor JHWH, deinem Gott, am Horeb gestanden hast, als JHWH zu mir gesprochen hatte: Versammle mir das Volk, dass ich sie meine Worte hören lasse, (4,10b) damit sie lernen, mich zu fürchten alle Tage ihres Lebens auf Erden und auch ihre Kinder darin lehren. (4,11a) Und ihr seid herbeigekommen und habt am Fuße des Berges gestanden, (4,11b) und der Berg brannte im Feuer hoch bis zur Mitte des Himmels – Finsternis und Wolkendunkel. (4,12a) Da sprach JHWH zu euch mitten aus dem Feuer. (4,12b) Ihr habt den Donner der Worte gehört. Eine Gestalt habt ihr aber nicht gesehen – nur der Donner war da. (4,13a) Und er offenbarte euch seinen Bund, d.h. er verpflichtete euch, den Dekalog zu halten. (4,13b) Dann verschriftete er ihn auf zwei Steintafeln. (4,14a) Mich verpflichtete JHWH damals, euch zu unterrichten in Geboten und Gesetzen, (4,14b) sodass ihr sie in dem Land, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, erfüllt. (4,15a) So hütet euch sehr um eures Lebens willen, (4,15b) denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an dem Tag, an dem JHWH zu euch am Horeb mitten aus dem Feuer heraus sprach, (4,16a) dass ihr nicht in euer Verderben lauft und euch ein Gottesbild macht, ein Kultbild jeglicher Gestalt, (4,16b) ein Abbild in männlicher oder weiblicher Gestalt, (4,17a) ein Abbild jeglichen Tieres, das auf der Erde lebt, (4,17b), ein Abbild jeglichen gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt, (4,18a) ein Abbild jeglichen Kriechtieres auf dem Erdboden, (4,18b) ein Abbild irgendeines Fisches, der im Wasser unter der Erde ist, (4,19a) und dass du nicht deine Augen zum Himmel erhebst und die Sonne, den Mond und die Sterne anblickst, das ganze Himmelsheer und verführt wirst, sie zu verehren und ihnen zu dienen, (4,19b) die JHWH, dein Gott, hat sie allen Völkern unter dem Himmelszelt zugeteilt hat. (4,20a) Euch aber nahm JHWH und führte euch aus dem Schmelzofen, aus Ägypten, (4,20b) damit ihr sein Volk werdet, sein Erbesitz, wie es heute der Fall ist. (4,21a) JHWH aber zürnte mit mir wegen eurer Worte/Taten, (4,21b) und er schwor, dass ich nicht den Jordan überschreiten und nicht das gute Land betreten werde, das JHWH, dein Gott, dir als Erbland gibt. (4,22a) Ich muss vielmehr in diesem Land hier sterben und werde nicht über den Jordan ziehen. (4,22b) Ihr aber werdet hinüberziehen und dieses gute Land in Besitz nehmen. (4,23a) Hütet euch, dass ihr nicht den Bund JHWHs, eures Gottes, vergesst, den er mit euch geschlossen hat, (4,23b) und euch ein Kultbild von jeglicher Gestalt macht, was JHWH, dein Gott, dir verboten hat; (4,24a) denn JHWH, dein Gott, ein verzehrendes Feuer ist er, (4,24b) ein eifernder*

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Gott. (4, 25a) Wenn du Kinder und Enkel zeugst und ihr euch in dem Land eingelebt habt, (4, 25b) wenn ihr dann in euer Verderben lauft und euch ein Kultbild jeglicher Gestalt macht und Böses in den Augen JHWHs, deines Gottes, tut, ihn zu beleidigen (4, 26a) – ich rufe heute gegen euch den Himmel und die Erde zu Zeugen an –, dann werdet ihr schnell aus dem Land, in das ihr hineinzieht über den Jordan, um es in Besitz zu nehmen, verschwinden. (4, 26b) Eure Tage darin werden nicht lange dauern, denn ihr werdet ausgetilgt werden. (4, 27a) Und JHWH wird euch unter die Völker zerstreuen. (4, 27b) Von euch aber wird nur eine geringe Zahl unter den Völkern übrig bleiben, zu denen JHWH euch exilieren wird. (4, 28a) Und ihr werdet dort Göttern dienen, die das Werk menschlicher Hände sind, (4, 28b) aus Holz und Stein, die nichts sehen und nichts hören, nichts essen und nichts riechen. (4, 29a) Und ihr werdet JHWH, deinen Gott, von dort aus suchen und du wirst ihn finden, (4, 29b) wenn du ihn mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Lebenskraft suchst. (4, 30a) In deiner Not werden dich alle diese Worte finden (4, 30b). Am Ende der Tage aber wirst zu JHWH, deinem Gott, zurückkehren und du wirst du auf seine Stimme hören; (4, 31a) denn JHWH, dein Gott, ist ein barmherziger Gott, der dich nicht im Stich lässt, und der dich nicht vernichtet (4, 31b) und der den Bund mit deinen Vätern, den er ihnen zugeschworen hat, nicht vergisst. (4, 32a) Frage fürwahr nach den früheren Tagen, die vor dir waren, von dem Tag an, da Gott den Menschen auf Erden schuf, und von einem Ende des Himmels bis zum anderen Ende des Himmels (4, 32b) ob je etwas so Großes geschehen oder man je etwas Derartiges gehört hat? (4, 33) Hat je ein Volk die Donnerstimme eines Gottes gehört, der mitten aus dem Feuer spricht, wie du sie gehört hast und am Leben geblieben bist? (4, 34a) Oder hat je ein Gott versucht zu kommen, um sich ein Volk zu nehmen mitten aus einem anderen Volk unter Prüfungen, Zeichen, und Wundern, im Kampf, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, unter großem Schrecken (4, 34b) – genauso wie JHWH, [euer] Gott, es in Ägypten vor deinen Augen tat. (4, 35a) Du hast es erfahren, damit du erkennst, dass JHWH der Gott ist, (4, 35b) außer ihm gibt es keinen. (4, 36a) Vom Himmel ließ er dich seine Donnerstimme hören, um dich zu lehren (4, 36b) und auf der Erde ließ er dich sein gewaltiges Feuer sehen, und du hörtest seine Worte mitten aus dem Feuer heraus. (4, 37a) Und weil er deine Väter liebte, erwählte er eines jeden Nachkommen nach ihnen, (4, 37b) und er selbst führte dich mit seiner großen Macht aus Ägypten heraus, (4, 38a) um Völker, die größer und stärker sind als du, vor dir her vollständig zu vertreiben, (4, 38b) um dich in ihr Land zu bringen und es dir zum Erbland zu geben, wie es heute der Fall ist. (4, 39a) So erkenne heute und nimm es dir zu Herzen, dass JHWH der

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

*Gott ist droben im Himmel und unten auf Erden, (4, 39b) keiner sonst. (4, 40a) Bewahre seine Gebote und seine Satzungen, auf die ich dich heute verpflichte, auf dass es dir und deinen Kindern nach dir gut geht, (4, 40b) und du lange lebst in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt für alle Tage.*

4,1 Die LXX fügt zu »die ich euch lehre« ein »heute« hinzu, wie auch in Dtn 4,2 zu »das ich euch gebiete«. Dort ist das »heute« regelhaft von der LXX hinzugefügt (WeversHistory, 95) und zum Ausgleich mit Dtn 4,2 auch in Dtn 4,1 eingefügt. LXX-Handschriften ergänzen den Finalsatz durch »und damit ihr zahlreich werdet« und gleicht damit Dtn 4,1 an Dtn 8,1; 11,8 an.

Zu Text und  
Übersetzung

N. Lohfink (Samen, 1989, 187–190) will in der Lesart der Vetus Latina *quam Dominus Deus patrum vestrorum dedit vobis* das Zeugnis einer hebräischen Vorlage sehen, die als *lectio difficilior* ursprünglicher als das in Landgabesätzen des masoretischen Textes übliche Partizip sei.

4,2 Wie in Dtn 4,1 fügt die LXX ein »heute« zur Verpflichtung ein. Im masoretischen Text wird formelhaft »was ich euch gebiete« mit »heute« in Dtn 4,40; 6,6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8 u.ö. verbunden. Die LXX gleicht in Dtn 4,2 durch Einfügung von »heute« an diesen formelhaften Sprachgebrauch an.

4,3 Der masoretische Text hat wie in Dtn 3,21 mit »eure Augen sind es, die gesehen haben« eine Emphase zum Ausdruck gebracht. Einige LXX-Handschriften, Peschitta und Vulgata lesen »alles, was« und gleichen damit an Dtn 3,21 an. Baal Peor wird als Ortsname verstanden, worauf *šh b* weist (cf. Hos 9,10), von einer idolatrisch verehrten Gottheit abgeleitet, die dem Ort den Namen gab. Die Textzeugen versuchen auf unterschiedliche Weise zwischen »dein Gott« und »euer Gott« auszugleichen. Der masoretische Text ist der ursprüngliche; anders WeversHistory, 108.

4,5 Das Perfekt *limmadtī*, das von der älteren Forschung präterital interpretiert wurde (»ich habe gelehrt«), so u. a. C. Steuernagel (<sup>2</sup>1923, 65), der deshalb auf eine ursprüngliche Stellung des Gesetzes zwischen Dtn 4,4 und Dtn 4,5 schloss, und jüngst noch wieder T. Krüger (Interpretation, 2000, 85 f.), ist als »Perfectum declarativum« präsentisch zu übersetzen, so u. a. von M. Weinfeld (1991, 201), J. H. Tigay (1996, 44), und L. Perlett (1990 ff., 284). K. Finsterbusch (Weisung, 2005, 150) will dagegen darin ein »Futurum exactum« erkennen, das mit »ich werde euch (bald) Satzungen und Rechtsvorschriften gelehrt haben« zu übersetzen sei. Eine futurische Übersetzung sei gefordert, da Moses Lehre erst mit Dtn 6,1 beginne. Doch wird der Beginn bereits in Dtn 4,1 in Abgrenzung von Dtn 1,6–3,29 im Rahmen einer Themenangabe angezeigt und in Dtn 4,5.14 eingelöst. Die deklarativ-präsentische Übersetzung ist die dem Selbstverständnis des Textes entsprechende. Dtn 4,1–40 ist bereits Teil der mosaischen Lehre.

4,7 LXX, Peschitta und Targumim lesen »Gott, der ihm nahe ist« im Singular und interpretieren Elohim als Singular, um deutlicher zwischen JHWH und den fremden Göttern im Dienste einer monotheistischen Doktrin zu unterscheiden und ein polytheistisches Missverständnis zu vermeiden.

4,8 Die Targumim vermeiden das Lexem *šaddīq* (»gerecht«) in Verbindung mit den »Geboten« und »Gesetzen«, obwohl das Lexem auch aramäisch gut belegt ist, da die Verfasser der Targumim der Meinung waren, dass das Lexem *šdq* nur Personen, insbesondere JHWH, zukommen solle. Die LXX dagegen hält sich mit *χοῖμα-τα δίκαια* an die hebräische Vorlage.



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

4,9 Zur affirmativen Konnotation von *raq* (»nur«) siehe T. Muraoka, *Words*, 1985, 131.

4,10 Zu »Horeb« fügt die LXX »am Tage der Versammlung« ausgelöst durch die Aufforderung »versammle mir das Volk« hinzu und gleicht damit Dtn 4,10 an Dtn 18,16 an; cf. auch Dtn 9,10; 10,4 im masoretischen Text sowie *TovDeut*, 20.22.

4,11 Nach dem masoretischen Text brannte der Berg wörtlich »bis zum Herzen des Himmels« (*ad leb haššāmajim*). Die LXX und Vulgata übersetzen sinngemäß mit »bis zum Himmel«, die Targumim lesen *ʿd šjt* »bis zur Höhe«, was mit »in Richtung auf« wiedergegeben werden kann.

LXX-Handschriften gleichen Dtn 4,11 an Dtn 5,22 (LXX; Ex 10,22) an, indem sie statt »Dunkel« (*ʿa rāpael*) »Sturm« (θύελλα) lesen. Einige LXX-Handschriften fügen noch entsprechend »lauter Schall« ein, und gleich damit an Dtn 5,22 (*qwl gdw*) an.

4,13 Zur explikativen Funktion von *ʿsaer* in diesem Zusammenhang siehe G. Braulik, *Deuteronomium* 4,13, 2007, 30–33.

4,14 Die Vorlage der LXX hat statt »hinüberziehen« (*br*) »hineinkommen« (*bw*) gelesen; cf. BHQ 62\*.

4,15 Einige LXX-Handschriften und die Peschitta fügen »am Berg« aus Dtn 5,4.22 ein und verstärken damit den schon in Dtn 4,11 wirksamen Ausgleich zwischen Dtn 4 und Dtn 5.

4,18 Die LXX fügt zu »irgendein Kriechtier auf dem Erdboden« hinzu »das kriecht« und verstärkt damit die Vernetzung von Dtn 4,18 mit dem Schöpfungsbericht in Gen 1,26 sowie Gen 8,17.

4,20 Die LXX übersetzt JHWH durch *ó θεός* anstelle von *κύριος* (»Herr«), was in einigen Handschriften zu »Herr, der Gott« ausgeglichen ist. Die Übersetzung mit »Gott« ist umso einschneidender, als in Dtn 4,15.19.23.24 JHWH mit »Herr« übersetzt wird; cf. dazu T. K. Wittstruck, *Anti-Anthropomorphism*, 1976, 29–34.

4,21 Die LXX vernetzt Dtn 4,21–22 mit Dtn 3,27 einerseits und Dtn 31,2 andererseits und liest wie dort auch der masoretische Text »dieser Jordan«, geht es doch in allen drei Versen Dtn 3,27; 4,21; 31,2 darum, dass Mose »diesen Jordan« nicht werde überschreiten können. Um der Vernetzung dieser Thematik willen verkürzt die Mehrzahl der LXX-Handschriften »das gute Land« und vernetzt damit Dtn 4,21 mit Dtn 3,25 (LXX) und Dtn 9,4 (MT/LXX).

4,25 Samaritanus, Peschitta, Targumim, *Vetus Latina* und *Vulgata* lesen den Plural und gleichen damit an die Fortsetzung des Verses vereinheitlichend an. Der masoretische Text und die LXX haben mit der *lectio difficilior* den ursprünglichen Text bewahrt.

4,28 Der masoretische Text liest als Objekt der kultischen Verehrung nur »Elohim« im Sinne von Fremdgöttern. Einige hebräische Handschriften lesen mit der LXX zu erwartendes »fremde Götter«. Der masoretische Text ist als *lectio difficilior* der ursprüngliche (anders BHS z. St.) der durch die Ergänzung vor Missverständnis geschützt werden soll, was durch das Bemühen der Targumim unterstrichen wird, die den Text vor Missverständnissen schützen wollen, indem sie »Götzenbilder« lesen und die exilierten Israeliten durch die Lesung, dass nicht sie die Götzenbilder verehren, sondern die Völker.

4,29 Der masoretische Text liest die 2. Person Plural *ubiqqaštaem* »und ihr werdet suchen«, wozu das Suffix der 2. Person Singular »deinen Gott« als Objekt nicht passt, was aber nur vordergründig dafür spricht, dass die Plurallesung durch den Plural in Dtn 4,25–28 als sekundäre Angleichung ausgelöst wurde. N. Lohfink (*Fort-schreibung*, 1996, 135 Anm. 33) sieht hier eine »Verschleifung von Übergängen«.

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

Der Numeruswechsel steht im Zusammenhang mit dem Zitat der deuteronomistischen Jeremia-Tradition in Jer 29, 13 (siehe dazu E. Otto, *Covenant*, 2006, 926–949), vor allem aber hat der Numeruswechsel in Dtn 4, 29 hermeneutische Funktion im Dienste des theologischen Kerygmas von Dtn 4; siehe E. Otto, *Generation*, 2011, 105–122. Dass Samaritanus und Vulgata einerseits und die LXX andererseits unterschiedlich einen Numerusausgleich suchen und auch die Targumim unterschiedliche Wege des Ausgleichs gehen, spricht für die Ursprünglichkeit der vom masoretischen Text bewahrten Texttradition; anders L. Perlitt (1990 ff., 289), der den Numerus des gesamten Verses in den Singular egalisiert, aber die schwache Textbezeugung dafür einräumt.

4, 33 Der Samaritanus vernetzt Dtn 4, 33 mit Dtn 5, 26 *kwl 'lhjm h'jm*, indem *qôl 'ae'lohîm* (»Stimme Gottes«) durch *h'jym* (»lebendig«) erweitert wird. Dem folgen auch LXX und zwei Targumim; cf. *TovDeut*, 25.

4, 34 Die LXX liest nicht wie der masoretische Text »unter großem Schrecken« (*môrâ'îm*) abgeleitet von der Wurzel *jr'* (»fürchten«) sondern »unter großen Erscheinungen« (*mar'îm*) von der Wurzel *r'h* (»sehen«) abgeleitet; so auch in Dtn 26, 8. *lā-kaem* fehlt in den wichtigsten Handschriften der LXX, unter ihnen der Papyrus 963, und in der Peschitta und ist als Textzuwachs im masoretischen Text zu streichen. Ob im Zuge dieser Einfügung auch das Suffix zu Elohim vom Singular in den Plural gesetzt wurde, bleibt eine Möglichkeit, da das Suffix ohne die Einfügung isoliert steht. BHS z. St. schlägt vor mit LXX-Handschriften und dem masoretischen Text das Suffix im Plural zu lesen und mit Samaritanus, Peschitta und Targumim auch »eure Augen« mit Pluralsuffix gegen LXX und MT zu lesen – eine wenig überzeugende Glättung zur Erhebung des ursprünglichen Textes.

4, 37 Die Konjekturen von *w'tahat kî* »und weil« in *wattaehî* (»und du bist am Leben geblieben«) in Verbindung mit Dtn 4, 36 in BHS z. St. ist ohne Textzeugen. Die distributiven Singularsuffixe in *b'zarô 'ah<sup>a</sup> rājw* verdeutlichen die Anspielung an Gen 17, 19. Der Samaritanus und die Übersetzungen haben diese Zitationstechnik nicht erkannt und nach Dtn 10, 15 die Suffixe in den Plural gesetzt.

4, 38 Wörtlich übersetzt: »um dich hineinzubringen und dir ihr Land als Erbland zu geben«. Zur semantischen Konnotation des Lexems *jrš* (Hifil) »vollständig vertreiben« siehe zu Dtn 9, 3.

4, 39 Die Targumim fügen zu »JHWH ist Gott droben im Himmel und unten auf Erden« die Schekinah ein, die im Himmel ist und auf Erden herrscht, um dem Missverständnis zu wehren, JHWH könne als auf Erden präsent gedacht werden.

### Synchrone Analyse: Aufbau des Textes

Der Schlüssel zum Verständnis des synchron gelesenen Textes von Dtn 4, 1–40 ist der Numeruswechsel, der aber gerade in diesem Kapitel in seiner Funktion schwierig zu verstehen ist und daher auch kontrovers in der Forschung diskutiert wird. Die von der älteren Forschung vertretene Sicht, dass der Numeruswechsel Kriterium der Literarkritik des Kapitels sein könnte, wird zunehmend infrage gestellt, konnte doch schon keine Einigkeit darüber erzielt werden, ob die Singularverse Ergänzung oder Grundschrift seien oder umgekehrt. So sah H. Cazelles (*Passages*, 1967, 207–219) in der Singularschicht von Dtn 1–4 eine Einleitung in den Dekalog als Teil einer ersten

der Numeruswechsel als Funktion der Textpragmatik

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Ausgabe des Deuteronomiums, die durch die pluralische Schicht ergänzt worden sei, sodass, wie es bereits H. G. Mitchell (Second Person, 1899, 61–109) vertrat, die Singularschicht die ursprünglichere sei. Umgekehrt sah J. H. Hospers (Numeruswiesling, 1947, 15–17) in den Versen im Singular Ergänzungen einer pluralisch formulierten Grundschrift. Dagegen hat sich C. T. Begg (Deut. 4, 1–40, 1980, 10–55) von einer nur literarkritischen Auswertung des Numeruswechsels verabschiedet und seine im Grundsatz richtige Einsicht (C. T. Begg, Deuteronomy, 1978, 1213–1229; ders., Numeruswechsel, 1979, 116–124), dass der Numeruswechsel dazu dienen kann, Zitate als solche auszuweisen, auf Dtn 4, 1–40 angewandt. Aber gerade in diesem Kapitel will diese Erklärung allein nicht zum Ziel führen, sodass er mit einem deuteronomistischen Sprachzwang rechnet, der für bestimmte Wendungen die Wahl des Numerus vorschreibe. Doch muss er mit zu vielen Durchbrechungen dieses Sprachzwangs rechnen, als dass sich die Funktion des Numeruswechsels in Dtn 4, 1–14 so erklären ließe. Dass Dtn 4, 1–40 ab Dtn 4, 29 weitgehend singularisch, in Dtn 4, 1–28 aber pluralisch formuliert wird, ist vor allem so nicht erklärt, was C. T. Begg veranlasst, den Numeruswechsel zwischen Dtn 4, 28 und Dtn 4, 29 doch wieder literarkritisch zu interpretieren. Eine besondere Variante dieser These hat D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 91) vorgelegt. Der Numeruswechsel in Dtn 4, 29 zeige, dass »der Verfasser von 4, 29 ff. durch die Pluralform eine enge Verbindung mit den vorangegangenen Versen herstellen und den Neueinsatz verdecken (wollte)«. G. Braulik (Mittel, 1978, 149 f.), der von der These ausgeht, dass Dtn 4, 1–40 literarisch einheitlich sei, ist um eine Erklärung des Numeruswechsels in diesem Kapitel jenseits der These, es sei literarkritisches Kriterium, bemüht. Da nur eine einzige Erklärung der Funktion des Numeruswechsels nicht ausreicht, arbeitet er mit der These einer Vielzahl von Funktionen, wobei er an die stilistischen Erklärungsversuche durch N. Lohfink (Hauptgebot, 252–258) anknüpft. Der Numeruswechsel diene »in dieser literarkritischen Einheit als Stilmittel. Er kennzeichnet Höhepunkte innerhalb einzelner Abschnitte, markiert den Einsatz des Hauptteils und steigert durch mehrmaliges Umspringen der Anrede die Intensität der Emphase«, was allerdings auf Zirkelschlüssen basiert. Das gilt vor allem für die Annahme, dass mehrmaliges Umspringen des Numerus die »Intensität der Emphase« erhöhen soll, weil damit vorausgesetzt wird, was erst zu beweisen wäre. Warum Dtn 4, 29\*–39 als der zentrale Abschnitt des Kapitels mit der Verheißung der Rückkehr eines Restes zu JHWH nach der Katastrophe nicht der Emphase bedurfte, bleibt ungeklärt. Weiter werde durch den Numeruswechsel in Verbindung mit der Gottesbezeichnung JHWH, dein/euer Gott »das Verhältnis Israels zu Jahwe als seinem Gott immer wieder ganz besonders ins Bewußtsein gerufen« (G. Braulik, a. a. O., 149). Schließlich soll der Numeruswechsel zur Gliederung von Dtn 4, 1–40 eingesetzt worden sein, wobei aber mit einem »Verschleifen« des Numerus zu rechnen sei, wie auch N. Lohfink (Fortschreibung, 1996, 134 f.) von einem »Verschleifen« zur »Verdeckung eines Neueinsatzes« spricht, womit allerdings der Numeruswechsel seine Funktion der Textgliederung verliert. So bleibt ungeklärt, warum Dtn 4, 1–28 vor allem pluralisch, Dtn 4, 29\*–40 aber singularisch formuliert ist. Man muss einräumen, dass sich die Numeruswechsel in Dtn 4, 1–40 bislang sowohl einer diachron wie einer synchron schlüssigen Interpretation entzogen haben. Soll aber Dtn 4, 1–40 *synchron* als ein in sich literarisch geschlossener Text interpretiert werden, so bedarf es auch einer Erklärung der Funktionen der Numeruswechsel in diesem Kapitel. Dazu ist von der Voraussetzung auszugehen, dass die Autoren des Textes mit dem Numeruswechsel eine Aussageintention verbinden, die für die Adressaten nachvollziehbar sein soll,

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

wie es auch für eine synchrone Interpretation unbefriedigend ist, in dem Kapitel ein zusammenhangloses »Konglomerat« von Textfragmenten entlang des Numeruswechsels zu sehen, dem es an »formaler Einheitlichkeit, also an klarer Gedankenabfolge, an durchgehender Längsspannung, an thematischer Geschlossenheit« mangelt, so L. Perliitt (1990ff., 295). Der Numeruswechsel ist aber auch nicht ein »stilistisches« Mittel der Emphase, sondern ist selbst Teil der inhaltlichen Aussageintention und dieser nicht nur äußerlich als Stilmittel. Kommt N. Lohfink und in seinem Gefolge G. Braulik das Verdienst zu, den Numeruswechsel von dem Missverständnis eines literarkritischen Kriteriums befreit zu haben, so haben sie die hermeneutische Bedeutung des Numeruswechsels in Dtn 5–11 wie in Dtn 4, 1–40 als »Stilmittel« doch verkürzt. So ist nach einem Schlüssel zum Verständnis der Systematik der Numeruswechsel in Dtn 4, 1–40 zu suchen, die gleichermaßen die kleinräumigen Wechsel des Numerus wie in Dtn 4, 3–4, aber auch die großflächigen wie in Dtn 4, 1–28 im Gegensatz zu Dtn 4, 29–40 zu erklären vermag. Um diese Systematik zu erfassen, bieten sich zunächst die kleinräumigen Numeruswechsel an, die sich mit der bisherigen Interpretation als Hinweise auf literarische Textergänzungen oder stilistische Aufmerksamkeitsmarker einer Emphase besonders hartnäckig einer Einbindung in eine Systematik der textinternen Vernetzung in Dtn 4, 1–40 entzogen haben.

In Dtn 4, 3–4 wechselt der Numerus vom Plural in Dtn 4, 3a »eure Augen sind es, die gesehen haben, was JHWH in Baal Peor getan hat« in den Singular in Dtn 4, 3b »denn jeden, der dem Baal Peor nachlief, hat JHWH, dein Gott, aus deiner Mitte vernichtet«, um anschließend in Dtn 4, 4 wiederum in den Plural zu wechseln »ihr aber habt an JHWH, eurem Gott, festgehalten und seid heute alle am Leben«. Der Numeruswechsel markiert hier eine für die Hermeneutik des Deuteronomiums insgesamt wichtige Differenz zwischen denen, die Moses Adressaten im Land Moab sind und im Plural angesprochen werden, und denen, die in der Vergangenheit gegen den Dekalog, der nach der Fabel des Deuteronomiums bereits am Horeb promulgiert ist, verstoßen haben und deshalb nicht mehr unter den Adressaten der Moseredede im Land Moab sind. Mit dem Numeruswechsel verbindet sich hier eine hermeneutische Perspektivendifferenz, deren Scheidepunkt Moses Rede in den Gefilden Moabs (Dtn 3, 29) ist. Eben diese hermeneutische Logik ist auch für den nächsten Numeruswechsel in Dtn 4, 5–11 verantwortlich. In Dtn 4, 5–8 geht es darum, dass Mose das Gesetz lehrt, damit die Adressaten der Moseredede es zukünftig tun, wenn sie in das Verheißene Land kommen. In Dtn 4, 9–11 hebt Mose auf das vergangene Geschehen am Horeb mit der Ersten Generation ab, die in der Wüste gestorben ist (Dtn 2, 14), das nicht vergessen werden soll:

»Hüte dich nur, bewahre dein Leben gewissenhaft, dass du nicht die Ereignisse vergisst, die deine Augen gesehen haben, und dass sie nicht entschwinden aus deinem Herzen ein Leben lang. Präge sie vielmehr deinen Kindern und deinen Enkeln ein, nämlich den Tag, an dem du vor JHWH, deinem Gott, am Horeb gestanden hast, als JHWH zu mir gesprochen hatte: Versammle mir das Volk, dass ich sie meine Worte hören lasse, damit sie lernen, mich zu fürchten alle Tage ihres Lebens auf Erden und sie auch ihre Kinder darin lehren« (Dtn 4, 9–10).

Den Adressaten der Moseredede in der erzählten Zeit wie den Adressaten des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit stellt sich die Frage: Wie soll einem Vergessen gewehrt werden, wenn die ganze Horebgeneration gestorben ist? Der Wechsel in den Plural in Dtn 4, 11 gibt die Antwort: »Und ihr seid herbeigekommen und habt am Fuße des Berges gestanden« (Dtn 4, 11a). Mit der Moseredede im Land

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Moab steht die Zweite Generation wieder am Berg Horeb, wie es in Dtn 5,2–3 wiederholt wird. Wieder steht der Numeruswechsel im Dienst der Hermeneutik. Die hermeneutische Logik wiederholt sich in dem Numeruswechsel in Dtn 4,16b (*tabnît zākār ʾô n<sup>e</sup>qebāh*) – 19, zu dem L. Perlitt (1990 ff., 330) bemerkt: »Der an dieser Stelle durch den formalen Anschluß an V. 16a (*wpn ... pn*) bes. auffällige Numeruswechsel zeigt uns wieder, daß die schier endlose Diskussion dieses Phänomens noch zu keiner Lösung geführt hat, die für jeden Fall eine befriedigende Erklärung bereit hielte«. Entsprechend verzichtet er auch auf den Versuch einer Erklärung zugunsten eines *non liquet*. Doch liefert Dtn 4,3–4 den Schlüssel zum Verständnis auch dieses Numeruswechsels im Dienste der Hermeneutik des Buches Deuteronomium. Die Beschreibung von Götzen- und Gestirndienst legt in wörtlicher Aufnahme Gen 1,14–27 aus; cf. M. Fishbane, *Interpretation*, 1985, 321 f. Der Numeruswechsel kennzeichnet also den Rückbezug in der Leserichtung des Pentateuch auf das Buch Genesis. Doch die pluralisch formulierte Fortsetzung in Dtn 4,20 »euch aber nahm JHWH und führte euch aus dem Schmelzofen, aus Ägypten, damit ihr sein Volk werdet, sein Erbbesitz, wie es heute der Fall ist« zeigt die hermeneutische Konnotation des Numeruswechsels an. Von dem Götzen- und Gestirndienst wird die Exoduserinnerung abgesetzt als Beginn eines Geschehens der Volkswerdung als JHWHs Erbbesitz »wie es heute der Fall ist«. Wieder werden, wie bereits in Dtn 4,3–4, Moses Adressaten in der erzählten Zeit und des Buches Deuteronomium in der Erzählzeit mit der pluralischen Formulierung von der negativen Perspektive des Götzendienstes im Singular formuliert abgegrenzt. Wie die Gesamtstruktur von Dtn 4,1–40 zeigt, verleiht der Numeruswechsel dem Text amphibolische Qualität, die der singularisch formulierte zweite Teil in Dtn 4,29–40 enthüllt.

Dtn 4,29\*–40 ist konsequent singularisch formuliert. Dieser Abschnitt ist auf den voranstehenden in Dtn 4,25a\*.b–28 zu beziehen, der im Plural formuliert ist. Wieder wird durch den Numeruswechsel ein hermeneutischer Perspektivwechsel angezeigt. In Dtn 4,25a\*.b–28 kündigt Mose zukünftiges Geschehen des Abfalls von JHWH an, werde das Volk sich doch Götzenbilder machen und als Konsequenz exiliert unter die Völker zerstreut werden. In Dtn 4,29a wechselt der Numerus von »ihr werdet JHWH, deinen Gott, von dort aus suchen« zu »und du wirst ihn finden«. Weder eine Textkonjektur von *bqštm* in den Singular, wie von L. Perlitt (1990 ff., 282.289) vorgeschlagen, noch die These, hier solle eine literarkritische Nahtstelle durch »Verschleifung« unkenntlich gemacht werden (N. Lohfink, *Fortschreibung*, 1996, 135 Anm. 33), überzeugt als Erklärung. Der Numeruswechsel in Dtn 4,29 zeigt an, dass nicht das Bemühen der Gottsuche der Grund dafür ist, dass die Exilierten Gott finden werden, sondern Gott ist es, der sich finden lässt; cf. Dtn 30,3. Er ist das geheime Subjekt, wie der Wechsel des Numerus mit »JHWH, dein Gott« (*ʿ<sup>ae</sup>lo-hækā*) anzeigt. Dazu wird das Zitat Jer 29,13 vom Plural in den Singular gesetzt und nur der Beginn des Zitats im Plural belassen, um es als Zitat zu kennzeichnen. Doch es verbindet sich mit dem Wechsel auch eine darüber hinausgehende Aussage: Das Volk werde nach seinem Gott suchen, doch erst wenn er sich finden lässt, wird auch Moses Wort sie finden und »am Ende der Tage« werden sie umkehren zu JHWH. Die Rückkehr zu JHWH ist das Thema dieses zweiten Teils der mosaischen Prophetie in Dtn 4,29\*–40. Unter diese Perspektive des Geschehens »am Ende der Tage« wird das vergangene Gotteshandeln »der früheren Tage« von der Schöpfung, dem Exodus bis zum Sinai-/Horeb-Geschehen, das der Moserede im Land Moab vorausgegangen ist, gestellt und so schließen sich in der singularischen Anrede Rettung in der Vergangenheit und in der Zukunft zusammen. Der Götzendienst in der Vergangenheit (Dtn



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

4, 16–19) und in der Zukunft (Dtn 4, 25–26) werde überwunden sein. Die Singular- und Pluraltexte, das zeigt Dtn 4, 29–39 im Gegenüber zu Dtn 4, 3–4, sind dabei nicht mit einer je spezifischen Zeitdimension verbunden, etwa in dem Sinne, dass die Singulartexte für die Zukunft, die Pluraltexte aber für die Vergangenheit stehen. Vielmehr geht es beim Numeruswechsel um die hermeneutische Absetzung von verschiedenen Zeitdimensionen. Das gilt für die großflächige Gliederung von Dtn 4, 1–40 in einen überwiegend pluralischen und einen singularischen Teil von Unheils- und Heilsankündigung, aber auch für verschiedene Stellen der kleinflächigen Gliederung wie in Dtn 4, 3–4 oder Dtn 4, 20–22. Der Numeruswechsel wird nicht als ein »Stilmittel« verwendet, sondern ist ein Element der Textpragmatik, das erst die theologische Dynamik in Dtn 4, 1–40 in der Korrelierung vom Handeln Gottes und des Volkes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft freilegt. Dies wird den Adressaten des Deuteronomiums schon in Dtn 4, 3–4 angezeigt, doch wird erst vom Abschluss in Dtn 4, 29–40 her die theologische Dynamik des Kapitels vollends erkennbar; siehe E. Otto, *Neue Generation*, 2011, 105–122.

N. Lohfink (Höre, 1965, 93–96) will drei verschiedene aufeinander bezogene Ausagelinien in Dtn 4, 1–40 unterscheiden. So sei (1) eine zunehmende Konzentration der Paränese auf das reine Gegenüber zu JHWH als das Wesentliche, (2) die umgekehrte Bewegung der Weitung der Perspektive durch historische Rückblicke einerseits sowie schließlich (3) durch Ausblicke auf die zukünftige Geschichte andererseits zu erkennen. Bleibt diese Beschreibung noch inhaltlich großflächig und, so G. Braulik (Mittel, 1978, 78), »mancher Korrektur bzw. Präzisierung« bedürftig, so will G. Braulik diese nachliefern, indem er Dtn 4, 1–8, untergliedert in Dtn 4, 1–4.5–8, als Prolog von einem Hauptteil in Dtn 4, 9–31, unterteilt in Dtn 4, 9–14.15–22.23–31, und von einem Epilog in Dtn 4, 32–40 abhebt. »Geht es in V. 1–8 um die Gesamtheit der Gebote, so sind V. 9–31 dem Thema ausschließlicher Jahweverehrung gewidmet. Beide aber wurzeln in der Horeboffenbarung, die daher, wie V. 9 einschärft, nicht vergessen werden darf und der Nachkommenschaft zu überliefern ist. Sie ist Exemplarursache des Verbotes der Gestirnverehrung und des Bilderdienstes sowie Wirkursache, Ursprung des Dekalogs und der mosaischen Gesetze. Die V. 15–16a konkretisieren die Grundforderung des Jahwedienstes durch die Einschärfung des Bilderverbotes. Ihr dient aber auch das Verbot des Astralkultes in V. 19. In V. 23 wird nochmals auf das Bilderverbot verwiesen und eine explizite Verbindung mit dem Dekalog hergestellt, wozu auch der Hinweis auf Jahwe als eifersüchtigen El und fressendes Feuer in V. 24 zu rechnen ist. Alle Mahnungen unseres Textes zu ausschließlicher Jahwetreue erhalten ihr tiefstes Fundament im Nachweis des ausschließlichen Gottsein Jahwes in den V. 35 und 39, woraus V. 40 die praktische Folgerung zieht und zur Gesetzesbeobachtung ermahnt«. Die so inhaltlich beschriebene Gedankenführung in Dtn 4, 1–40 sei durch den gezielten Gebrauch von Imperativen in Dtn 4, 1.5.9.23.32 konturiert. Hinzu komme die Rahmung mehrerer Abschnitte durch Inklusionstechniken. Ferner werde Dtn 4, 1–8.32–40 durch motivliche und verbale Bezüge miteinander verbunden, während Dtn 4, 9–14.15–22.23–31 durch Leitmotive aufeinander bezogen werden. K. Holter (Deuteronomy 4, 2003) hat sich an G. Braulik angelehnt, die Gliederung in Dtn 4, 1–40 aber stärker an der von ihm in den Vordergrund gestellten Funktion des Kapitels als Auslegung des dekalogischen Bilderverbotes in Dtn 5, 8–9 ausgerichtet und Dtn 4, 1–8.33–40 als Rahmen interpretiert, der in Dtn 4, 7–8.33–34 durch rhetorische Fragen strukturiert sei. Damit knüpft er an W. Zimmerli an (Gebot, 1950, 562 f.) an, der bereits in Dtn 4, 9–28 eine »Auslegung des dekalogischen Bilderverbotes« sah. K. Holter will den Nachweis füh-

Strukturierung  
des Kapitels



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

ren, dass die Abfolge der Motive in Dtn 4,9–32 durch das Bilderverbot in Dtn 5,8–9 gelenkt sei, sodass Dtn 4,9–14.15–16a Dtn 5,8aα, Dtn 4,16b–18 Dtn 5,8aβb, Dtn 4,19–20 Dtn 5,9a, Dtn 4,21–24 Dtn 5,8aα.9a und Dtn 4,25–31 Dtn 5,8aα.9b rezipiert und interpretiert haben sollen. So überzeugend er die Anknüpfungen in Dtn 4,9–31 an das Bilderverbot in Dtn 5,8–9 aufzeigt, so werden doch Bezugnahmen auf andere Texte des Pentateuch ausgeblendet (cf. E. Otto, Rezension, 2006, 399f.), sodass sich auch allein von Dtn 5,8–9 her die Gliederung von Dtn 4,1–40 nicht erklären lässt. Diese Versuche der Textstrukturierung von Dtn 4,1–40 sehen von dem Numeruswechsel in diesem Kapitel ab, insbesondere dem Einschnitt in Dtn 4,29, und damit von dem wichtigsten Gliederungsmarker zwischen mosaischer Unheils- und Heilsprophetie.

Hauptteil der mosaischen Prophetie ist Dtn 4,9–39, der in Dtn 4,1–8.40 gerahmt wird:

»Und nun Israel höre auf die Gebote (*haḥuqqîm*) und die Gesetze (*hammišpāṭîm*), die ich euch lehre zu halten, damit ihr am Leben bleibt, in das Land hineinkommt und es in Besitz nehmt, das JHWH, der Gott eurer Väter, euch gibt« (Dtn 4,1).

»Bewahre seine Gebote (*huqqāw*) und seine Satzungen (*mišwotājw*), auf die ich dich heute verpflichte, auf dass es dir und deinen Kindern nach dir gut geht und auf dass du lange lebst in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt für alle Tage« (Dtn 4,40).

Dass sich Dtn 4,40 auch auf Dtn 4,2 zurückbezieht, zeigt, dass von den vier Lexemen für »Gesetz« in Dtn 4,1–2 mit *huqqîm* und *mišwôt* in Dtn 4,40 das erste und das letzte Lexem aufgenommen und zu einer Fügung zusammengesetzt werden, die im Buch Deuteronomium singularär ist (G. Braulik, Mittel, 1978, 87). Sowohl in Dtn 4,1 wie in Dtn 4,40 wird das Motiv des Landes mit einer Landgabeformel (*ntn*) und in Dtn 4,2 und in Dtn 4,40 werden die Gesetze mit einem Promulgationssatz (*šwh*) verbunden. Dtn 4,5–8 ist durch den Imperativ *r<sup>e</sup>eh* (»siehe«) in Dtn 4,5 und *ntn lipnê* (»vorlegen«) in Dtn 4,8 gerahmt, werden doch diese Lexeme im Buch Deuteronomium als Teile einer Formel in Dtn 11,26.(32); 30,15 direkt miteinander verbunden. Dtn 4,8 knüpft schließlich an Dtn 4,1 mit den Lexemen *huqqîm ûmišpāṭîm* sowie mit den darauf bezogenen Relativsätzen »die ich euch lehre zu halten« (Dtn 4,1) und »die ich heute vorlege« (Dtn 4,8) an. Dtn 4,5 »seht, ich lehre euch Gebote und Gesetze (*huqqîm ûmišpāṭîm*)« setzt Dtn 4,1 (»höre«) mit dem Relativsatz »die ich euch lehre zu halten« voraus, wobei Dtn 4,1 und Dtn 4,5 jeweils mit einer Landgabeformel verbunden sind. Dtn 4,1–8 ist das zu einer literarischen Einheit vernetzte Proömium der Prophetie des Mose, das die Adressaten in das Thema von Dtn 4,9–39 einführt, in der es um die Prophetie von Gelingen und Scheitern des Lebens im Verheißenen Land geht, wie es in Dtn 4,3–4 in der Baal-Peor-Episode prototypisch schon anklingt. Darüber hinaus gibt das Proömium den Adressaten mit Dtn 4,3–4 den Schlüssel zum Verständnis des Numeruswechsels in diesem Kapitel an die Hand. Der Hauptteil in Dtn 4,9–39 wird in Dtn 4,9.15.23 durch ein Gliederungssystem strukturiert, das durch *šmr* in reflexiver Bedeutung in Verbindung mit *naepaeš* gebildet wird. In Dtn 4,9 sind die zwei Elemente dieses Formelsystems miteinander verbunden, die dann in Dtn 4,15 und Dtn 4,23 rezipiert werden:

Dtn 4,9: »hüte dich (*hiššāmaer l<sup>e</sup>kā*) und bewahre dein Leben gewissenhaft (*uš<sup>e</sup>mor naps<sup>e</sup>ka m<sup>e</sup>od*)«

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

Dtn 4,15: »hütet euch sehr um eures Lebens willen« (*w<sup>e</sup>nišmartaem m<sup>o</sup>od l<sup>e</sup>napšotêkaem*)«

Dtn 4,23: »hütet euch (*hiššām<sup>e</sup>rû lākaem*)«

Die Objekte zu reflexivem *šmr, lekā – napš<sup>e</sup>kā – l<sup>e</sup>napšotêkaem – lākaem*, sind chiastisch angeordnet. Alle drei Formeln werden mit *paen* (»damit nicht/dass nicht«) fortgeführt. Der Hauptteil in Dtn 4,9–39 ist also in die Abschnitte Dtn 4,9–14 und Dtn 4,15–22 sowie Dtn 4,23–39 gegliedert. Hauptabschnitt dieses Textes als dessen Ziel ist der Abschnitt Dtn 4,23–39. Die Abschnitte werden jeweils durch eine Landnahmeformel mit *ʿbr* »hinüberziehen« und *jrš* »in Besitz nehmen« in Dtn 4,14 und Dtn 4,22 abgeschlossen, in Dtn 4,38 durch die Landgabeformel mit *ntn* »geben«, deren Verwendung und Formulierung durch die entsprechende Formel in der Rahmung des Kapitels durch Dtn 4,1.40 gesteuert ist.

Der Abschnitt Dtn 4,23–39 ist seinerseits durch den Numeruswechsel in Dtn 4,29 in einen überwiegend pluralischen Teil einer Unheilsankündigung in Dtn 4,23–29a\* und einen konsequent singularischen Teil in Dtn 4,29a\*–39 einer Heilsankündigung strukturiert, wobei beide Teile durch eine Reihe aufeinander spiegelbildlich bezogener Motive die Einheit eines Diptychon bilden, und das Motiv des Bundes Klammer beider Teile des Diptychons ist:

»hütet euch, dass ihr nicht den Bund JHWHs, eures Gottes vergesst, den er mit euch geschlossen hat« (Dtn 4,23)

»(JHWH), der den Bund mit deinen Vätern, den er ihnen geschworen hat, nicht vergisst« (Dtn 4,31).

Dem zugeordnet sind Zitate aus dem Ersten Gebot des Dekalogs in Dtn 5,7–10 in Dtn 4,24.31.35.39:

»JHWH, dein Gott, ein verzehrendes Feuer ist er, ein eifernder Gott« (Dtn 4,24)

»JHWH, dein Gott, ist ein barmherziger Gott« (Dtn 4,31)

»JHWH ist Gott, außer ihm gibt es keinen anderen« (Dtn 4,35)

Zum Abschluss dieses Abschnitts wird Dtn 4,35 in Dtn 4,39 aufgenommen:

»JHWH, der Gott ist droben im Himmel und unten auf Erden, keiner sonst«.

Mit dieser dekalogischen Motivkette vernetzt ist das Horeb-Motiv des verzehrenden Feuers (Dtn 4,24), in dem sich JHWH offenbart:

»JHWH, dein Gott, ein verzehrendes Feuer ist er« (Dtn 4,24)

»hat je ein Volk die Donnerstimme eines Gottes gehört, der mitten aus dem Feuer spricht, wie du sie gehört hast und am Leben geblieben bist?« (Dtn 4,33)

»auf der Erde ließ er dich sein gewaltiges Feuer sehen, und du hörst seine Worte mitten aus dem Feuer« (Dtn 4,36).

In der pluralischen Unheilsankündigung in Dtn 4,23–29a\* sagt Mose als Prophet für den Fall, dass das Erste Gebot durch Idolatrie gebrochen werde, die Exilierung an. In der singularischen Heilsankündigung verheißt Mose, dass JHWH sich nach dem Un-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

heil von einem Rest finden lassen werde. Diese theologische Argumentationsstruktur wird durch eine Systematik von Zeitangaben in Dtn 4,26.30.32.39 miteinander vermittelt:

»ich rufe *heute* gegen euch den Himmel und die Erde zu Zeugen an« (Dtn 4,26)

»am Ende der Tage, und du wirst zu JHWH, deinen Gott, zurückkehren« (Dtn 4,30)

»frage nach den *früheren Tagen*« (Dtn 4,32)

»so erkenne *heute* und nimm es dir zu Herzen« (Dtn 4,39)

In diesem System der Zeitangaben, das beim »heute« einsetzt und zum »heute« zurückkehrt, ist die argumentative Dynamik der Prophetie zur Sprache gebracht, wobei der Umschlag von einer durch Idolatrie zu einer durch Rückkehr zu JHWH gekennzeichneten Zukunft »am Ende der Tage« in Dtn 4,29–30 liegt, was mit dem Numeruswechsel in Dtn 4,29 zusammenfällt. Entsprechend kennzeichnen Motive der Idolatrie in Dtn 4,23.28 die Unheilsankündigung in Dtn 4,23–29a\*, dagegen die Motive aus dem Ersten Gebot des Dekalogs in Dtn 4,31.35.39 die Heilsankündigung in Dtn 4,29a\*–39:

»hütet euch, dass ihr nicht den Bund JHWHs, eures Gottes vergesst, den er mit euch geschlossen hat, und euch ein Kultbild von jeglicher Gestalt macht, was JHWH, dein Gott, dir verboten hat« (Dtn 4,23)

»und ihr werdet dort Göttern dienen, die das Werk menschlicher Hände sind aus Holz und Stein, die nichts sehen und nichts hören, nicht essen und nicht riechen« (Dtn 4,28).

Dem wird entgegengesetzt:

»denn JHWH, dein Gott, ist ein barmherziger Gott, der dich nicht im Stich lässt« (Dtn 4,31)

»du hast es erfahren, damit du erkennst, dass JHWH der Gott ist, außer ihm gibt es keinen« (Dtn 4,35)

»so erkenne heute, und nimm es dir zu Herzen, dass JHWH der Gott ist droben im Himmel und unten auf Erden, keiner sonst« (Dtn 4,39).

Dtn 4,9–14 und Dtn 4,15–22 sind Vorhallen zu Dtn 4,23–39. Die Abschnitte verbinden Motivketten, die in Dtn 4,23–39 gebündelt werden und in die Dtn 4,29–39 eingehängt ist. Dtn 4,23 ist mit dem für diesen Abschnitt zentralen Motiv des Bundes rückbezogen auf Dtn 4,9 in Verbindung mit Dtn 4,13:

»hüte dich und bewahre dein Leben gewissenhaft, dass du nicht die *d<sup>e</sup>bārîm* vergisst« (Dtn 4,9)

»und er offenbarte euch seinen Bund, das heißt er verpflichtete euch zu bewahren die zehn *d<sup>e</sup>bārîm*« (Dtn 4,13)

»hütet euch, dass ihr nicht den Bund JHWHs, eures Gottes vergesst« (Dtn 4,23).

In Dtn 4,13 wird der Bund mit den *d<sup>e</sup>bārîm* identifiziert, sodass ein direkter Bezug zwischen Dtn 4,23 und Dtn 4,9 besteht. Da der Bund mit dem Dekalog identifiziert wird, wird so eine Motivkette der Auslegung der Sinai-/Horeb-Offenbarung mit

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

dem Ersten Gebot einschließlich des Bilderverbots gebildet, die die Promulgationsätze in Dtn 4, 13 (<sup>a</sup>š<sup>a</sup>er šiwāh <sup>a</sup>etkaem) und Dtn 4, 23 (<sup>a</sup>š<sup>a</sup>er šiw<sup>e</sup>kā JHWH) unterstreichen.

Die Motivkette der Horeb-Offenbarung im verzehrenden Feuer in Dtn 4, 24.33.36 knüpft an dieses Motiv in Dtn 4, 11–12 in dem ersten Abschnitt in Dtn 4, 9–14 sowie in Dtn 4, 15 in dem zweiten Abschnitt in Dtn 4, 15–22 an:

»und ihr seid herbeigekommen und habt am Fuße des Berges gestanden und der Berg brannte im Feuer hoch bis zur Mitte des Himmels – Finsternis und Wolken-dunkel. Da sprach JHWH zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr habt den Donner der Worte gehört. Eine Gestalt habt ihr aber nicht gesehen« (Dtn 4, 11–12)

»denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an dem Tag, als JHWH zu euch am Horeb mitten aus dem Feuer heraus sprach« (Dtn 4, 15).

An diese Motivkette der Offenbarung aus dem Feuer ohne sichtbare Gestalt Gottes in Dtn 4, 11–12.15.24.33.36 schließt sich das Motiv des Verbots der Idolatrie an, das in Dtn 4, 16–19 den Abschnitt in Dtn 4, 15–22 prägt und in Dtn 4, 23.28 in die Unheilsankündigung in Dtn 4, 23.28 aufgenommen wird:

»dass ihr nicht in euer Verderben lauft und euch ein Gottesbild macht, ein Kultbild jeglicher Gestalt, ein Abbild in männlicher oder weiblicher Gestalt« (Dtn 4, 16).

In Dtn 4, 23–39 laufen die Hauptfäden der beiden vorangehenden Abschnitte der Vorhalle in Dtn 4, 9–14 und Dtn 4, 15–22 zusammen, wobei der Hauptabschnitt in Dtn 4, 23–39 ebenfalls untergliedert ist. Der Numeruswechsel in Dtn 4, 29a markiert eine Zäsur in der Prophetie zwischen der Rückkehr eines Restes zu JHWH, die in Dtn 4, 29a\*–39 durchgängig im Singular formuliert ist, und der im Plural formulierten Ankündigung, dass das Volk mit seiner Idolatrie von JHWH abfallen werde. Dem sind überwiegend pluralisch formulierte Abschnitte der Vorhalle zugeordnet, die Horeboffenbarung, »ohne dass eine Gestalt gesehen wurde«, in Dtn 4, 9–14 und die daraus resultierende Predigt zum Bilderverbot in Dtn 4, 15–22. Dtn 4, 9–14.15–22 geben erst der prophetischen Ankündigung des Abfalls des Volkes von JHWH die theologische Tiefendimension in Dtn 4, 23–39, indem die Motivketten von Bund, Offenbarung und Bilderverbot zusammenlaufen.

Die Struktur von Dtn 4, 1–40 verdeutlicht, dass Mose in prophetischer Funktion gezeigt werden soll, wobei dem Numeruswechsel eine wichtige Funktion in der Strukturierung der Prophetie zukommt, die zerstört wird, wenn eine Literarkritik entlang des Numeruswechsels den Text diachron zerlegt und damit hermeneutisch das Handtuch wirft, vergleichbar der Quellenscheidung dem Gebrauch des Gottesnamens in Genesis und Exodus folgend; cf. E. Otto, Abraham, 2009, 49–66. Doch auch eine synchrone Analyse, die keine schlüssige Erklärung für den Numeruswechsel und dafür, dass Dtn 4, 1–29a\* überwiegend pluralisch, Dtn 4, 29a\*–40 dagegen konsequent singularisch formuliert ist, zu geben vermag, geht am Kern des Kapitels vorbei. So will G. Braulik (Mittel, 1978, 80 f.) in der Ermahnung »die Hauptaussage unseres paränetischen Textes« sehen, die als Knotenpunkt der historischen Rück- und der Ausblicke in die Volksgeschichte Israels fungieren soll. Geht es »in den V. 1–8 um die Gesamtheit der Gebote, so sind die V. 9–31 dem Thema ausschließlicher Jahweverehrung gewidmet. Beide aber wurzeln in der Horeboffenbarung ... Alle Mahnungen unseres Textes zu ausschließlicher Jahwetreue erhalten ihr tiefstes Fundament im Nachweis des ausschließlichen Gottsein Jahwes in den V. 35 und 39, woraus V. 40 die praktische Folgerung zieht und zur Gesetzesbeobachtung er-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

mahnt«. Hier fragt sich, ob prophetische Vorausschau auf Exil und Rückkehr zu JHWH nur dienende Funktion für die Paränese hat, oder ob es nicht umgekehrt ist, dass die Paränese im Dienste der prophetischen Verheißung der Umkehr eines Restes zu JHWH steht. Die Strukturierung von Dtn 4, 1–40 legt letzteres nahe. In diesem Sinne hat schon N. Lohfink (Verkündigung, 1964, 118 f.) das richtige Gespür gehabt mit der These, die eigentliche Botschaft von Dtn 4, 1–40 trete »zweifellos in 4, 29–31 zutage. Dem Israel der Exilszeit wird gesagt, daß seine Geschichte mit Jahwe nicht, wie es nach der Logik des Sinaibundes sein müßte, zu Ende ist, sondern daß auch jetzt noch die Umkehr möglich ist, weil Jahwe nicht nur ein eifernder, sondern auch barmherziger Gott ist, der sich an seine Liebe zu den Patriarchen erinnert, an einen Schwur, der keiner Bedingung unterworfen ist«. Diese Einsicht konnte aber schließlich nicht zur Geltung kommen, da N. Lohfink (a. a. O., 92 f.) Dtn 4, 1–40 der Mode der Zeit folgend meinte, ein Bundesformular in diesem Kapitel erkennen zu können. Doch davon hat die neuere Forschung inzwischen Abstand genommen. Graphisch stellt sich die Textstrukturierung der mosaischen Prophetenrede in Dtn 4, 1–40 folgendermaßen dar:

	Dtn 4, 1–8: Rahmen
Dtn 4, 9–22:	Moses Rückblick
Dtn 4, 9–14:	Horeboffenbarung
Dtn 4, 15–22:	Bilderverbot
Dtn 4, 23–29:	Moses Prophetenrede
Dtn 4, 23–29*:	Unheilsankündigung
Dtn 4, 29*–39:	Heilsankündigung
	Dtn 4, 40: Rahmen

**Diachrone Analyse: Entstehung des Textes**

Dtn 4, 1–40 gilt seit langem als »Schibboleth der Literarkritik am Deuteronomium« (G. Braulik, Literarkritik, 1989, 266), da hier methodische Differenzen diachroner und synchroner Textinterpretation in den letzten Jahrzehnten besonders hart aufeinander gestoßen sind. So reichen die Thesen zur Entstehung des Textes von einer atomisierenden Literarkritik, die in Dtn 4, 1–40 das Resultat eines Additionsprozesses von zwei pluralischen und zwei singularischen Schichten mit mehreren nichtklassifizierbaren Ergänzungen sieht, so S. Mittmann (Deuteronomium, 1975, 183 f.) und R. P. Merendino (Gesetz, 1969, 57–60), der Dtn 4, 1–40 als Summe zahlreicher kleiner und kleinster Fragmente begreift, die in mehreren Phasen zusammengefügt und ergänzt worden seien, bis zur These literarischer Einheitlichkeit, die u. a. G. Braulik (Mittel, 1978), A. D. H. Mayes (Deuteronomy 4, 1981, 23–51) und M. Weinfeld (1991, 221–230) vertreten. Die Frage literarischer Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit von Dtn 4, 1–40 ist mit der Aufklärung der literarischen Relationen von Dtn 5 mit Dtn 29–30 verbunden. D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 128–163) hat das Ergebnis seiner Analyse, dass sich in Dtn 29, 1–14\*/15–27\*/30, 1–10\* drei Abschnitte literarkritisch abheben, mit der literarkritischen Trennung von den drei Abschnitten in Dtn 4, 1–14\*/15–28\*/23–40\* korreliert, also einen dreischichtigen deuteronomistischen Rahmen um Dtn 5–28\* konstruiert, was von G. Braulik (Literarkritik, 1989, 266–286) mit gewichtigen Argumenten zurückgewiesen hat.

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

Ohne auf Dtn 29–30\* weiter einzugehen, hat L. Perlitt (1990 ff., 291–302) die These seines Schülers D. Knapp insofern variiert, dass er nicht wie D. Knapp mit einer dreistufigen Fortschreibung rechnet, sondern mit Fragmenten, die zu einem »Konglomerat« ohne durchgreifende redaktionelle Verbindung locker zusammengefügt worden sein sollen. Die darin implizierte Kritik an D. Knapp ist insofern berechtigt, dass, wenn auch eine Verbindung zwischen Dtn 4,1–40 und Dtn 29,1–30,10\* nicht zu bestreiten ist, es doch des Nachweises bedürfte, dass diese Parallelität auf identische Autoren zurückgeführt werden kann, was G. Braulik (Literarkritik, 1989, 284 f.) nachdrücklich bestritten hat, da er Dtn 4,1–40 für literarisch einheitlich hält, in Dtn 29–30 dagegen mit einer komplexen Schichtung des Textes rechnet. Ob Dtn 29–30\* den Autoren von Dtn 4,1–40 oder umgekehrt Dtn 4,1–40 den Autoren von Dtn 29–30\* vorgegeben war bleibt offen, sodass also die Richtung der rezipierenden Fortschreibung jeweils zu klären bleibt.

In Dtn 4,1–2 schließt die deuteronomistische Moabredaktion, die auch in Dtn 29,1–14\* zu Wort kommt, an Dtn 3,29 an und zieht die Einleitung der deuteronomistischen Horebredaktion in Dtn 5,1 nach vorn als Beginn der mosaischen Lehre:

»Höre Israel die Gebote und die Gesetze, die ich heute vor euren Ohren rezitiere, damit ihr sie lernt und beachtet sie zu befolgen *s<sup>e</sup>ma' jisrā'el 'aet haḥuqqîm w<sup>e</sup>hammišpāṭîm* *ʔašaer ānokî dober b<sup>e</sup>ʔāznēkaem hajjôm ul<sup>e</sup>madtaem ʔotām uš<sup>e</sup>martaem la<sup>a</sup>šotām*« (Dtn 5,1)

»Und nun Israel, höre auf die Gebote und auf die Gesetze, die ich euch lehre zu halten *w<sup>e</sup>attāh jisrā'el s<sup>e</sup>ma' ael haḥuqqîm w<sup>e</sup>ael hammišpāṭîm* *ʔašaer ānokî m<sup>e</sup>lammed ʔaet<sup>e</sup>kaem la<sup>a</sup>šôt*« (Dtn 4,1)

Die Autoren der deuteronomistischen Moabredaktion verlagern damit die Moseredede (Dtn 5) vom Horeb in die Gefilde Moabs, in »das Tal gegenüber von Baal Peor« (Dtn 3,29) als Ort, an dem aus Sicht der Moabredaktion das Deuteronomium promulgiert und der Moabbund geschlossen wird. Dtn 5,1–31\* wird durch diesen literarischen Kunstgriff zu einem mosaischen Rückblick auf den Horeb in der in Moab lokalisierten Moseredede. Damit geht auch eine Korrektur der Offenbarungstheorie der deuteronomistischen Horebredaktion einher. Nach Dtn 5,22a (*w<sup>e</sup>lo' jāšab*) ist mit dem Dekalog in Dtn 5,6–21 die unmittelbare, nicht durch Mose als Offenbarungsmittler dem Volk vermittelte Offenbarung Gottes am Horeb abgeschlossen. In Dtn 4,1–2 wird diese Differenzierung zwischen direkter und vermittelter Gesetzesoffenbarung, die für die Horebredaktion kennzeichnend ist, nicht übernommen, sondern die Moabpromulgation insgesamt unter das Gebot der »Wortsicherungsformel« in Dtn 4,2 gestellt. Dazu ziehen die Autoren der Moabredaktion die Wortsicherungsformel aus Dtn 13,1, dort bezogen auf die beiden Hauptgesetze des deuteronomischen Deuteronomiums in Dtn 12–13\*, nach vorn und applizieren sie, die sich mit *haddābār* auf das gesamte Gesetz der *ḥuqqîm umišpāṭîm* unter Einschluss des Dekalogs bezieht. Dtn 4,1–2 hat im Deuteronomium der Moabredaktion die Funktion einer Einleitung der mosaischen Promulgation von Geboten und Gesetzen in Dtn 5–28 im Land Moab (Dtn 3,29). Das Partizip *m<sup>e</sup>lammed* in Dtn 4,1 kündigt unmittelbar bevorstehend an, dass Mose nun anhebt, Gebote und Gesetze zu lehren.

Ab Dtn 4,3–4 kommen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums zu Wort und schließen an die Wortsicherungsformel der deuteronomistischen Moabredaktion mit Dtn 4,3–4 an. Die Wortsicherungsformel soll nach dem Verständnis dieser nachexilischen Autoren die mosaische Auslegung der Tora

Korrektur des  
Horebbundes in  
Dtn 5



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Rezeption der  
Priesterschrift

(Dtn 1, 5) im Textbestand sichern. Dtn 4, 3–4 bezieht sich auf die postpriesterschriftlichen Erzählungen in Num 25, 1–5. (6–13; cf. R. Achenbach, *Vollendung*, 2003, 425–442) zurück. Ohne die postpriesterschriftliche Erzählung in Num 25 bleibt Dtn 4, 3–4 mit seinem Rückverweis auf diese Erzählungen »eure Augen haben gesehen, was JHWH in Baal Peor getan hat ...« unverständlich; siehe E. Otto, *Schriftgelehrsamkeit*, 2004, 35 f. Dtn 4, 3–4 spielt auf die Erzählungen in Num 25 an und fasst sie zusammen, sodass eine umgekehrte Rezeptionsrichtung ausgeschlossen ist. Die Zweite Generation hat im Land Moab wie die Erste Generation am Gottesberg die Prüfung zu bestehen, das Alleinverehrungsgebot einschließlich des Bildverbots zu halten. Num 25 ist gezielt in Analogie zu Ex 32; 34 gestaltet worden, wobei die, die sich des Gebotsbruchs in der Zweiten Generation schuldig machten, getötet werden. Die, die in der Zweiten Generation die Dekaloggebote nicht gebrochen haben, sind die Adressaten der mosaischen Prophetie, so die Autoren der nachexilischen Fortschreibung, die sie in Dtn 4, 5–40 folgen lassen; siehe E. Otto, *Deuteronomium 4*, 1994, 196–222. Die Nähe von Dtn 4, 3–40 zu priesterschriftlicher Terminologie ist auffällig und wird auch von Forschern konstatiert, die in Dtn 4, 1–40 nur nach (spät)deuteronomistischen Schichten Ausschau halten, so von D. Knapp (*Deuteronomium 4*, 1987, 64 f. 74.82.89 f. 99). Dtn 4, 16b–19 legt im wörtlichen Zitat Gen 1, 14–27 aus; siehe M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 1985, 321 f. Es sollen keine Gottesbilder gemacht werden, keine Götterstatuen in männlicher oder weiblicher Gestalt (*zākār ʾo nēqebāh*; cf. Gen 1, 27), kein Abbild jeglichen Landtieres, das auf der Erde kriecht (*b<sup>e</sup>hemāh <sup>a</sup>šaer bāāraeš*), kein Abbild jeglichen gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt (*šippōr kānāp <sup>a</sup>šaer tāʾūp*), kein Abbild jeglichen Kriechtieres auf der Erde (*romeš bā<sup>a</sup>dāmāh*), kein Abbild jeglichen Fisches, der im Meer unter der Erde ist (*dāgān <sup>a</sup>šaer bammajim mittahat lāāraeš*; cf. Gen 1, 20–26). Die Augen sollen sich nicht zum Himmel (*haššāmajmāh*) erheben, um die Sonne (*haššaemaēš*), den Mond (*hajjāre<sup>a</sup>h*) und die Sterne (*hakkokābīm*; cf. Gen 1, 14–19), das ganze Himmelsheer (*kol š<sup>e</sup>bā<sup>a</sup> haššāmajim*) zu beobachten. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung bedienen sich beim Rückgriff auf Gen 1, 14–27 »Seidels Gesetz«. M. Fishbane (a. a. O., 322) weist zu Recht darauf hin, dass die Verbindung von Schöpfungsmotivik und Bilderverbot sich in Dtn 4 durch den schriftexegetischen Bezug auf die priesterschriftliche Schöpfungserzählung in Gen 1 von vergleichbaren Kombinationen wie in Jes 40, 12–26; 44, 6–20; 45, 18–21; 46, 5–11 unterscheidet. Die Auslegung von Gen 1, 14–27 schließt Dtn 4, 19a mit ein, wobei Dtn 17, 3 aus deuteronomistischem Kontext eingeflossen ist, was der literarkritischen Aussonderung von Dtn 4, 16b–18 mit dem Argument, Dtn 4, 19 verliere durch Dtn 4, 16b–18 den Anschluss, so D. Knapp (*Deuteronomium 4*, 1987, 37.88–91), widerspricht. Vielmehr haben wir es hier mit nachexilischen Autoren zu tun, die gleichermaßen das deuteronomistische Deuteronomium wie die Priesterschrift überschauen. Das bestätigt der Kontext von Dtn 4, 16–19. Dtn 4, 23 nimmt Dtn 4, 16b–19a auf und fasst die ausgeführte Paränese zum Bilderverbot zusammen. Verknüpft mit Dtn 4, 19 durch das Wortspiel *lqh* (»nehmen«) und *hlq* (»zuteilen«) verbindet Dtn 4, 20 die Anspielung auf die Bundesformel mit dem Lexem *lqh*, was sonst nur noch im Pentateuch in priesterschriftlichem oder postpriesterschriftlichem Kontext in Ex 6, 7 (E. Otto, *Priesterschrift*, 1997, 9 f.) belegt ist. Dtn 4, 25 verwendet mit *jld* (Hifil; »zeugen«) einen für diesen Zusammenhang typischen priesterschriftlichen Begriff (Gen 5, 3–32; 6, 10; 11, 11–27; 17, 20; 25, 19; 48, 6), der im Deuteronomium nur noch in Dtn 28, 41, im Kontext der Übersetzung einer neuassyrischen Vorlage, belegt ist. Das Lexem *br<sup>r</sup>* »schaffen« in Dtn 4, 32 ist schöpfungstheologischer Terminus technicus

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

der Priesterschrift gerade in Verbindung mit *'dm* (Gen 2,3), der im Deuteronomium sonst nicht belegt ist. Wenn die Adressaten des Mose in Dtn 4,6–8 als »großes Volk« (*gôj gādôl*) bezeichnet werden, so knüpfen die Autoren von Dtn 4,3–40 an die Nachkommensverheißungen in Gen 12,2; 46,3 und Ex 32,10 an, die in Dtn 4,6–8 so interpretiert werden, dass die Größe nicht in der Volkszahl, sondern im Gehorsam dem Gesetz Gottes gegenüber besteht. Auch ist das Theophanienmotiv, dass JHWH »kommt« (*bw*), das im Deuteronomium nur in nachexilischer Fortschreibung im Mosegen in Dtn 33,2 belegt ist, in der postpriesterschriftlichen Sinaiperikope in Ex 19,9; 20,20 fest verankert. Schließlich ist die Begrifflichkeit der Bilderpolemik in Dtn 4,3–40 undeuteronomistisch. Das Lexem *paesael* wird neben Dtn 4,16.23.25 im Deuteronomium und dem Dekalog in Dtn 5,8 nur noch in nachexilischer Fortschreibung in Dtn 27,15 verwendet. Der Begriff ist fester Bestandteil in der deuterojesajanischen Götzenpolemik, die in Dtn 4 vorausgesetzt wird, und ist postdeuteronomistisch im »Heiligkeitgesetz« in Lev 26,1 verwendet; cf. T. Römer, Exodus 18–24, 2009, 138. Was für den Begriff *paesael* gilt, wird durch das Lexem *t<sup>e</sup>mûnâh* bestätigt, das im Pentateuch nur postpriesterschriftlich in Num 12,8 sowie in den postdeuteronomistischen Zusätzen des Dekalogs und in Dtn 4,12.15–16.23.25 belegt ist. Dieser Befund gilt schließlich auch für das Lexem *saemael*, was zeigt, dass die Bilderpolemik in Dtn 4,16–18 nicht deuteronomistisch, sondern Teil der nachexilischen Fortschreibung ist, die das Deuteronomium in den Kontext des Pentateuch integriert, da auch das Lexem *saemael* nur nachexilisch neben Dtn 4,16 in Ez 8,3.5 und 2 Chr 33,7.15 belegt ist.

Die nachexilische Fortschreibung in Dtn 4,3–40 korrigiert wesentliche Aspekte der Theorie des Moabbundes der deuteronomistischen Moabredaktion. Eine Reihe von Forschern wie J. D. Levenson (Book, 1975, 203–233), D. J. McCarthy (Treaty, 1978, 204), A. D. H. Mayes (Deuteronomy 4, 1981, 44–46), M. Weinfeld (1991, 221–223), aber auch schon E. Albers (Quellenberichte, 1891, 24 f.), haben Dtn 29–30 auf den oder die Autoren von Dtn 4,1–40 zurückgeführt wollen. D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 128–163) hat im Anschluss an H. W. Wolff (Kerygma, 1961, 182 f.), der Dtn 4,29–31 dem Autor von Dtn 30,1–10 zuschrieb, die von ihm postulierten drei Verfasser von Dtn 4,1–4.9–14/15–16a\*.19–28/29–35 mit denen in Dtn 29,1(b)–14/15–28/30,1–10 identifiziert, wobei das Problem seiner Literarkritik darin besteht, dass sie vor allem nur auf Argumenten der Inhalts-, nicht aber der Textebene basiert. Wenn ein neues Thema Hinweis auf einen neuen Autor sein soll, dann wird unterstellt, dass ein Autor nur ein Thema behandeln könne, was kaum als eine sinnvolle exegetische Voraussetzung gelten kann. Das Gleiche gilt für die Argumentation mit Leitworten; cf. E. Otto, Deuteronomiumrahmen, 2000, 163 Anm. 31. Parallelen zwischen Dtn 4,3–40 und Dtn 29,1–30,10\* sind unübersehbar: Das die chiastische Struktur in Dtn 29,9–14 rahmende Motiv, Israel stehe vor JHWH, hat seine einzige Parallele im Deuteronomiumsrahmen in Dtn 4,10. Ferner besteht eine Parallele zwischen Dtn 4,3 (»eure Augen sind es, die gesehen haben, was JHWH getan hat«) und Dtn 29,1b (»ihr habt alles gesehen, was JHWH vor euren Augen getan hat«). Nur in Dtn 4,32 und Dtn 30,4 ist im Deuteronomium das Motiv vom Ende des Himmels und nur in Dtn 4,19 und Dtn 29,25 (cf. Dtn 32,8–9 LXX) die Vorstellung belegt, dass JHWH den Völkern Götter bzw. Gestirne zur Verehrung zugeteilt bzw. nicht zugeteilt habe. Auffällig aber ist, dass Dtn 4,3–40 im Gegensatz zu Dtn 29,25 konsequent das Motiv der »anderen Götter« (*lo<sup>ae</sup>hîm<sup>sa</sup>herîm*) meidet, was der These identischer Autoren in Dtn 4 und Dtn 29–30 ebenso widerspricht, wie die Tatsache, dass Dtn 29,25 in Bezug auf die Zuteilung von Göttern durch JHWH

Korrektur des  
Moabbundes in  
Dtn 29–30\*

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

das Gegenteil von Dtn 4,19 sagt. Gegen die von D. Knapp vertretene Aufteilung von Dtn 4,1–40 und Dtn 29–30 in einen dreischichtigen Rahmen spricht auch, dass nur in Dtn 4,23 sowie in Dtn 29,11.24 die Konstruktusverbindung *b<sup>e</sup> rîṯ JHWH* quer zu den von D. Knapp vorgenommenen literarkritischen Abgrenzungen in Dtn 4,1–40 und Dtn 29–30 belegt ist, wobei die Konstruktusverbindung in Dtn 29,11 in zentraler Position in der Moabbundesschlusserzählung steht. Terminologie und Motive zeigen eine enge Beziehung zwischen Dtn 4,3–40 und Dtn 29,1–30,10. Die These aber einer Identität der Autoren in diesen Kapiteln vermögen sie nicht zu begründen. Vielmehr wird in Dtn 29,1–14 im Gegensatz zu Dtn 4,3–40 der Horebbund nicht nur übergangen, sondern in Dtn 29,3 ausdrücklich negiert. Dtn 4,3–40 setzt Dtn 29,1–30,10\* voraus, wobei Dtn 4,3–40 auch die Strukturierung aus Dtn 29–30 übernimmt. Auf den Horebbund in Dtn 4 und auf den Moabbund in Dtn 29 folgen jeweils Unheils- und Heilsprophetien in Dtn 4,23–40; 29,21–30,10, wobei Dtn 4,1–28 und Dtn 29,1–28 überwiegend pluralisch und Dtn 4,29\*–40 und Dtn 30,1–10 singularisch formuliert sind. Haben die Autoren von Dtn 4,3–40 die Textstruktur aus Dtn 29–30\* übernommen, so zeigt sich doch ein literarisches Gefälle von Dtn 29–30\* zu Dtn 4. Dtn 4,3–4 reagiert auf Dtn 29,1–8 und die dort zentrale Aussage in Dtn 29,3:

»Aber JHWH gab euch weder ein Herz zum Erkennen, noch Augen zum Sehen, noch Ohren zum Hören bis zu diesem Tag«.

Mit »diesem Tag« ist der Tag der Promulgation des Deuteronomiums im Land Moab bezeichnet. Dieser Aussage in Dtn 29,3 widerspricht Dtn 4,3–4:

»Eure Augen sind es, die gesehen haben, was JHWH in Baal Peor getan hat; denn jeden, der dem Baal Peor nachlief, hat JHWH, dein Gott, in deiner Mitte vernichtet. Ihr aber habt an JHWH, eurem Gott, festgehalten und seid heute alle am Leben«.

Die Autoren der deuteronomistischen Moabredaktion zitieren in Dtn 29,3 die Verstockungsmotivik in Jes 6,9–10. Erst mit der Promulgation des Deuteronomiums im Land Moab sei, wie auch die Erkenntnisformel in Dtn 29,5 zeigt, Gotteserkenntnis möglich; siehe E. Otto, Deuteronomiumrahmen, 2000, 146. Dem widersprechen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4,3–4. Verbinden die Autoren der Moabredaktion die Eröffnung in Dtn 29,1b »ihr habt alles gesehen, was JHWH vor euren Augen getan hat« mit dem Exoduswunder in Dtn 29,2, so bezieht 4,3 dieses Motiv auf die Bewährung bei Baal Peor »eure Augen haben gesehen, was JHWH in Baal Peor getan hat«. In Dtn 4,3–4 wird gezeigt, dass die Zweite Generation schon vor der Promulgation des Deuteronomiums im Land Moab auf das in Gestalt des Dekalogs am Sinai/Horeb gegebene Gesetz geachtet hat. Dtn 4,4 nimmt »ihr alle« (*kull<sup>e</sup>kaem*) aus Dtn 29,9 auf, was sich dort auf die Moabbundesversammlung bezieht, und überträgt es auf die Überlebenden der Ereignisse von Baal Peor. Dtn 4,3–4 setzt Dtn 29,1–14\* voraus und korrigiert die Moabbundeserzählung in einem entscheidenden Punkt. Damit ist in der nachexilischen Fortschreibung der Raum geschaffen, um die Horeboffenbarung als Grundlage der Bewährung der Adressaten des Deuteronomiums im Land Moab in Baal Peor einzuführen. Mit dem im Kontext ungewöhnlichen Ausdruck »die Ereignisse, die deine Augen gesehen haben (*hadd<sup>e</sup>-bārîm<sup>a</sup> šaerrāû ênækā*)« in Dtn 4,9 wird die Horeboffenbarung mit den Ereignissen in Baal Peor in Dtn 4,3–4 verknüpft. Das in Dtn 29,9–14 rahmende Motiv, die angesprochene Moabbundsgemeinde stehe vor JHWH, wird in Dtn 4,10 auf den Horebbund übertragen. Die Aufforderung zum Gehorsam gegenüber »diesen Worten

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

des Bundes« in Dtn 29, 8 wird in Dtn 4, 3–40 in ein System von Promulgationssätzen in Dtn 4, 5.13.14.23.40 eingebunden, die weiteren Differenzierungen von Dtn 29, 9–14 in Dtn 4, 3–40 Raum geben. In Dtn 29, 11 schließt JHWH die *b<sup>e</sup>rît* (»Bund«), in Dtn 4, 10 (*w<sup>e</sup>ašmîem*).<sup>12</sup> (*wajj<sup>e</sup>dabber*).<sup>13</sup> (*wajjagged*) offenbart er die *b<sup>e</sup>rît*, die den Dekalog bezeichnet. Auf ihn beziehen sich die Promulgationssätze mit JHWH als Subjekt in Dtn 4, 13.23. Die übrigen Promulgationssätze haben Mose zum Subjekt. Fasst die Moabredaktion in Dtn 29, 8 das ganze voranstehende Deuteronomium in Dtn 5–28\* als »Worte des Bundes« zusammen und ebnet damit wie auch in Dtn 4, 1–2 die Differenzierung zwischen der unmittelbaren Offenbarung des Dekalogs durch JHWH und der vermittelten Offenbarung des Gesetzes des Deuteronomiums durch Mose ein, so nehmen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums diese Differenzierung wieder auf und knüpfen damit gegen die deuteronomistische Moabredaktion in Dtn 29, 1–14\* wieder an die deuteronomistische Horebredaktion an. Damit verbindet die nachexilische Fortschreibung in Anknüpfung an die deuteronomistische Horebredaktion in Dtn 6, 1–9.20–25 eine komplexe Theorie der Belehrung (*lmd*), die in Dtn 4, 10.13 mit der Horeb-offenbarung verknüpft wird. Während JHWH den Dekalog offenbart, damit das versammelte Volk lernt (*lmd*), JHWH zu fürchten und die Kinder zu belehren (Dtn 4, 10), erhält Mose den Auftrag, Gebote und Gesetze zu lehren (Dtn 4, 14). In diesem Sinne wird das Lexem *lmd* (Piel) in die Promulgationsformel in Dtn 4, 5.14 eingeführt, womit nicht nur die deuteronomistische Moabredaktion in Dtn 29, 9–14\*, sondern auch die deuteronomistische Horebredaktion in Dtn 5, 31 korrigiert wird. Dtn 4, 31 knüpft an die Gnadentheologie in Dtn 30, 3 an und gießt sie unter Aufnahme von Ex 34, 6 in eine feste Formel. Schließlich schlägt sich in der konsequenten Interpretation des Ersten Gebots durch das Bilderverbot in Dtn 4, 15–28 das gegenüber dem deuteronomistischen Deuteronomium fortgeschrittene Stadium der Entwicklung des Monotheismus nieder. Meidet Dtn 4 den dekalogischen Ausdruck »andere Götter« (*ʿ<sup>ae</sup>lohîm ʿ<sup>a</sup>herîm*), so bringen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung auf diese Weise zum Ausdruck, dass es keine fremden Götter gebe (Dtn 4, 35.39), sondern nur Götzen (Dtn 4, 28). Die These, dass sich Dtn 4 gegen ein Kultbild JHWHs im Tempel von Jerusalem, nicht aber gegen die Abbildung fremder Götter wende, so M. Köckert (Kultbild, 2009, 371–406), was die Umkehrung der Relation zwischen dekalogischem Bilderverbot und Bilderpolemik in Dtn 4 voraussetzt, hat auch gegen sich, dass die Existenz eines Kultbildes im Jerusalemer Tempel nicht nachzuweisen ist; cf. F. Hartenstein, Angesicht, 2008, 26–33.

nachexilische  
Theorie der  
Lehre

Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung integrieren das Deuteronomium in den Kontext des Pentateuch, in dem die Sinaiperikope an die Priesterschrift anknüpfend eine Zentralstellung errungen hat. So bringen sie auch gegen die Moabredaktion den Horeb, der für diese nachexilischen Autoren inzwischen mit dem Sinai identisch ist, mit der Horeb-offenbarung wieder zu zentraler Geltung und knüpfen mit der Differenzierung zwischen direkter Offenbarung des Dekalogs und vermittelter Gesetzesoffenbarung an die deuteronomistische Horebredaktion an. Das zeigen schon die zahlreichen wörtlichen Rezeptionen von Dtn 5 in Dtn 4, 3–40. Doch so, wie die Autoren der nachexilischen Fortschreibung die Offenbarungstheorie der Moabredaktion korrigieren, legen sie auch die der deuteronomistischen Horebredaktion kritisch aus. Während in der Theorie der Horebredaktion der Dekalog unmittelbar »von Angesicht zu Angesicht« dem *qāhāl* offenbart wird, teilt JHWH Mose die Gebote und Gesetze (*ḥuqqîm umišpāṭîm*) am Horeb mit, damit er das Volk lehre (Dtn 5, 31). Die Autoren der Moabredaktion stellen ihrem Deuteronomium in Dtn

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

4,1 die Ausführung des Auftrags von Dtn 5,31 dem Rückblick auf die Horeb-offenbarung in Dtn 5 voran. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung entwickeln daraus eine komplexe Theorie mosaischer Belehrung des Volkes, die die Offenbarungstheorie der Horebredaktion in Dtn 5 umdeutet. In Dtn 4,5 »wie es mir JHWH, mein Gott, geboten hat« wird die Belehrung im Land Moab ausdrücklich auf den Gottesbefehl in Dtn 5,31 bezogen, der in Anknüpfung an Dtn 5,31 in Dtn 4,14 »mich verpflichtete JHWH damals, euch zu unterrichten in Geboten und Gesetzen« entfaltet wird. Im Unterschied zu Dtn 5,31 wird aber das, was Mose zu lehren hat, nicht auf eine Gottesoffenbarung zurückgeführt, und das Proömium des Deuteronomiums benennt mit Dtn 1,5 den Grund. Es geht um die mosaische Auslegung der Sinai-/Horebtora, die Mose lehren soll. Mose hat in der Sicht der Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums anders als in der Sinaiperikope im Land Moab nicht die Funktion eines Offenbarungsmittlers der Tora, sondern ihres Auslegers. Damit verändert sich der offenbarungstheologische Status des Deuteronomiums in der nachexilischen Fortschreibung von einem geoffenbarten und von Mose als Offenbarung promulgierten Gesetzes zu einer mosaischen Auslegung der Sinaitora. Damit verbunden wird auch die theologische Begründung des Zusammenhangs zwischen der unmittelbaren Offenbarung des Dekalogs und den mosaisch promulgierten und im Deuteronomium ausgelegten Geboten und Gesetzen geändert. Nicht das Zurückweichen des Volkes soll die offenbarungstheologische Lücke begründen, in die Mose als Offenbarungsmittler tritt, sondern die Transzendenz JHWHs wird zur Begründung der mosaischen Lehrfunktion. Das Motiv, JHWH habe sich »mitten aus dem Feuer, aus Wolken und Dunkel, unter lautem Donner« offenbart, das seinen deuteronomistischen Ursprung in Dtn 5,22 hat, steigern die Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4,11–12 zum Motiv der Offenbarung in den bis ins Zentrum des Himmels reichenden Flammen, wobei das Volk keine Gestalt JHWHs gesehen habe. So entfällt auch das Motiv in Dtn 5,31, Mose habe bei Gott gestanden. Eine solche Nähe des Beieinanders kann es in der nachexilischen Fortschreibung nicht geben, wenn sich JHWH gestaltlos offenbart. Dtn 4,13 zitiert Dtn 5,22, sodass die offenbarungstheologische Qualifizierung des Dekalogs als unmittelbar von JHWH offenbart übernommen wird. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung platzieren Dtn 4,3–40 vor die deuteronomistische Horebredaktion in Dtn 5, sodass die nachexilische Fortschreibung zum hermeneutischen Schlüssel nicht nur für Dtn 5, sondern für das ganze folgende Buch Deuteronomium unter Einschluss des Moabbundesschlusses in Dtn 29 wird, das im Horizont von Dtn 4 gelesen werden soll. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung konnten für diese Positionierung von Dtn 4,3–40 lückenlos an die Einleitung der Moabpromulgation von Geboten und Gesetzen der deuteronomistischen Moabredaktion in Dtn 4,1–2 anknüpfen.

**Auslegung**

*w<sup>e</sup>cattāh* (»und nun«) in Dtn 4,1 markiert innerhalb der Ersten Moserede in Dtn 1,6–4,40 einen Einschnitt des Übergang von der mosaischen Erzählung der Wüstenwanderung in Dtn 1,6–3,29 zur prophetischen Unheils- und Heilsankündigung der zukünftigen Exilierung und Rückkehr des Volkes zu 4,1–2



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

JHWH als hermeneutischem Schlüssel für die folgende Promulgation von Geboten und Gesetzen in Dtn 5–28. Bereits in der deuteronomistischen Moabredaktion hat *w<sup>e</sup>attāh* die Funktion der Markierung eines Wendepunktes. Dieser Einleitung des Satzes in Dtn 4,1 ist die Transponierung der Wortstellung des formelhaften Sch<sup>e</sup>ma<sup>c</sup> Israel in Dtn 6,4, mit dem bereits das deuteronomische Deuteronomium eingeleitet wurde von *š<sup>e</sup>ma<sup>c</sup> jīsrā<sup>e</sup>l* zu *w<sup>e</sup>attāh jīsrā<sup>e</sup>l š<sup>e</sup>ma<sup>c</sup>* geschuldet. Die Frage, ob *šm<sup>c</sup>* (Kal) hier die Konnotation von »gehören« hat, so P. K. D. Neumann (Höre, 1975, 98) und im Anschluss daran K. Finsterbusch (Weisung, 2005, 130f.; cf. auch ThWAT VIII, 275 [U. Rütterswörden]), ist zu verneinen. Da Dtn 4,1 das formelhafte »höre Israel« in Dtn 5,1 rezipiert, dort aber nur die Konnotation des Hörens in Frage kommt, ist diese Konnotation auch in Dtn 4,1 vorauszusetzen. Das wird dadurch bestätigt, dass sich Dtn 4,1 mit der Abfolge von »hören« (*šm<sup>c</sup>*), »lernen« (*lmd*) und »tun« (*ʿšh*) sich mit der Verbfolge der didaktischen Theorie des Deuteronomiums (siehe Dtn 31,12) bedient. Die Autoren der deuteronomistischen Moabredaktion bedienen sich mit der Aufforderung zu hören einer ihnen deuteronomisch in Dtn 6,4 und davon deuteronomistisch abhängig in Dtn 5,1 vorgegebenen Eröffnungsformel, die durch das vorangestellte *w<sup>e</sup>attāh* als Eröffnung der Promulgation von *ḥuqqīm umišpātīm* des deuteronomistischen Deuteronomiums der Moabredaktion eingebunden wird. Diese Funktion behält Dtn 4,1 auch in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums. Die Begriffe *ḥuqqīm* und *mīšpātīm* haben im deuteronomistischen Deuteronomium und in den nachexilischen Fortschreibungen eine spezifische Bedeutung bereits eingebüßt und bezeichnen das ganze von Mose promulgierte Gesetz in Dtn 5–26 (G. Braulik, Gesetz, 1970, 53; cf. ThWAT III, 154 [H. Ringgren]).

In Dtn 4,2 fügen die Autoren der deuteronomistischen Moabredaktion eine Wortsicherungsformel an, die sie im Gesetzeskorpus in Dtn 13,1 vorfinden, die dort der Sicherung der beiden Hauptgesetze in Dtn 12–13\* dient (E. Otto, Deuteronomium, 1999, 351–364) und in Dtn 4,2 an den Anfang der Promulgation von Dtn 5–28 nach vorn gezogen wird. Der in der Forschung eingeschliffene Begriff der »Kanonsformel« ist insofern unzutreffend, als diese Formel nicht der Abgrenzung eines Kanons heiliger Schriften dienen sollte, sondern der Sicherung des Wortlauts eines autoritativen Textes; cf. A. Vonach, Kanon, 1997, 73–80. E. Reuter (Dtn 13,1, 1989, 107–114) hat daher treffend von einer »Wortsicherungsformel« gesprochen; cf. auch C. Dohmen/M. Oeming, Kanon, 1992, 68–89. Mit dieser Formel haben die Autoren des deuteronomischen Deuteronomiums in Dtn 13,1 auf Vorbilder aus der Praxis mesopotamischer Schreiber (H. Hunger, Kolophon, 1968) insbesondere in Rechtstexten zurückgegriffen, wie die Rechtssammlung des Hammurapi zeigt:

Geschichte der  
Wortsicherungs-  
formel im  
Deuteronomium



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

*šumma awīlum šû ana awâtija ša ina narīja ašturu iqūlma dīnī la ušassik awâtija la uštepil ušurâtija la unakkir awīlum šû kīma jāti šar mišarim Šamaš haṭṭašu lirrik nišīšu ina mišarim liri*

»wenn dieser Mensch meinen Worten Beachtung gewährt, die ich auf meine Stele geschrieben habe, und meine Rechtssprüche nicht zurückweist, meine Worte nicht umdeutet, meine Niederschrift nicht verändert, so soll der Gott Šamaš seine Herrschaft lang dauern lassen, so wie mir, dem König der Gerechtigkeit, seine Bevölkerung möge er in Gerechtigkeit hüten« (CH XLIX: 2–17).

Auch der Wortlaut von Vertragstexten wurde durch eine »Wortsicherungsformel« geschützt, u. a. in dem Vertrag des Königs Bar-Gaʿyah von Ktk mit dem König Matiʿ-Il von Arpad aus dem 8. Jahrhundert:

[...] jšrn wʾl tštq ḥdh mn mlj sprʾ zn

»[diese Verträge] müssen eingehalten werden und keines der Worte dieser Inschrift soll verschwiegen werden« (Sefire B I 8).

Wie die Verträge werden auch Loyalitätseide mit einer »Wortsicherungsformel«, so der Loyalitätseid des assyrischen Königs Asarhaddon aus dem Jahr 672 v. Chr. (siehe dazu E. Otto, Deuteronomium, 1999, 15–32) geschützt:

*ša māmīt ṭuppi annī ennū eggū iḥattū ipassasu [x] – šū adē [ ] [eg]gūma iparrašu māmīssun [ṭup] pi adē annī [Aššur] šar ilānī u ilānī rabūti bēlēja [ ] lū šalam Aššur – aḥu –iddīna šar māt Aššur lū šalam Aššur – bāni – apli marī šarri rabīi ša bēt ridūti lū šalam a[h]ḥēšu] kunuk ru[bē rabī abi] ilānī [ ] ša bēt k[unnu]ki (šumma attunu) ṭuppi adē annīu] ina libbi ša [in]a kunukki ša Aššur šar ilānī kanikūni ina pānēkunu šakinūni kī ilīkunu lā tanaššarāni šumma attunu tunakkarāni ana Girra tapaqqidā [ni] ana mē tanaddāni ana eprī ta [qabbirāni] ina mimma šipir nikilti tabbatāni tuḥallaq [āni] tasappanāni Aššur šar ilānī mušim [šimāti] šimāt lemutti lā ṭabti liš [īm]k] unu šabūt šēbūti kišid littū [ti a] ji iqīškunu*

»wer den Eid dieser Tafel verändert, missachtet, dagegen verstößt und ihn beseitigt, (diesen) Loyalitätseid missachtet und ihren Eid bricht, diese Tafel des Loyalitätseides fortschafft, den sollen Aššur, der König der Götter, und die großen Götter meines Herrn verfluchen. Die Statue Asarhaddons, des Königs von Assyrien, oder die Statue Assurbanipals, des Erbprinzen des Nachfolgehauses, oder die Statue [seiner] Brüder [ ], das Siegel des großen Fürsten, des Vaters der Götter, [ ] des [Siegel-]Hauses [ ]

Wenn ihr diese Tafel des Loyalitätseides, die mit dem Siegel des Gottes Aššur, des Königs der Götter, gesiegelt und vor euch hingelegt ist, nicht wie euren Gott bewahrt, wenn ihr diese Tafel des Loyalitätseides fortschafft, dem Feuer übergebt, ins Wasser werft, in die Erde vergräbt, durch irgendeine Manipulation zerstört, vernichtet oder unleserlich macht, so soll Aššur, der König der Götter, der das Schicksal bestimmt, Übel und Unglück als euer Schicksal bestimmen, kein sattes Alter, kein hohes Alter gewähren« (VTE 397–416).

Neben der Rechtstradition gab es auch eine weisheitliche Tradition der Wortlautsicherung im Alten Orient, die schon in der Lehre des Ptahhotep

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

aus der Mitte des 2. Jahrtausends belegt und auch in der hebräischen Weisheit von ihren Anfängen an in der Proverbienweisheit (Spr 30, 5–6) bis in hellenistische Zeit (Koh 3, 14; Sir 18, 6; 42, 21) belegt ist. M. Weinfeld (Deuteronomy, 1972, 260–265) hat darin einen Hinweis auf die Nähe deuteronomistischer Autoren zur Weisheitstradition gesehen. Es ist aber signifikant, dass deuteronomische Autoren im 7. Jahrhundert die sog. »Kanonsformel« mit der auf Motiven assyrischer Loyalitätseide, insbesondere dem des Asarhaddon, beruhenden Forderung der Loyalität gegenüber JHWH in Dtn 13, 2–10\* verbanden, was für einen Rechtskontext der Wortsicherungsformel in Dtn 13, 1 spricht. Bezieht sich die Wortsicherungsformel in Dtn 13, 1 noch auf die Sicherung des Wortlauts der Hauptgebote in Dtn 12–13\*, so ändert sich das mit der Transponierung dieser Formel von Dtn 13, 1 an den Anfang der mosaischen Promulgation von Dtn 5–28 im Land Moab im deuteronomistischen Deuteronomium der Moabredaktion in Dtn 4, 2. Nunmehr sichert die Formel nicht nur den Wortlaut der Hauptgebote in Dtn 12–13, sondern der gesamten mosaischen Promulgation von *huqqîm umiṣpāṭîm* (Dtn 4, 1), auf die sich *haddābār*, also Dtn 5–28 in der Perspektive der deuteronomistischen Moabredaktion zusammenfassend bezieht und in dieser Bedeutung synonym mit *miṣwôt* in Dtn 4, 2b steht.

In der nachexilischen Fortschreibung, die das Deuteronomium in den Pentateuch integriert, wandeln sich noch einmal Verständnis und Funktion der Wortsicherungsformel in Dtn 4, 2. *haddābār* bezieht sich weiterhin auf die *huqqîm umiṣpāṭîm* in Dtn 4, 1, die sich ebenfalls weiterhin auf die mosaische Promulgation von Geboten und Gesetzen beziehen, die mit dem Rückblick auf die Horeb offenbarung des Dekalogs in Dtn 5 beginnt. Integrieren die Autoren der nachexilischen Fortschreibung das Deuteronomium aber in den Pentateuch, so soll das Deuteronomium in der Leserichtung nach der Sinaiperikope gelesen werden. Umso auffälliger ist angesichts der Divergenzen zwischen der Sinaigesetzgebung einerseits und dem Deuteronomium andererseits die Wortsicherungsformel in Dtn 4, 2, nach der die mosaische Promulgation von *huqqîm umiṣpāṭîm* im Land Moab weder durch Fortschreibung erweitert noch verkürzt werden darf. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung knüpfen an die Differenzierung zwischen dem »von Angesicht zu Angesicht« offenbarten Dekalog und der durch Mose vermittelten Gesetze in der deuteronomistischen Horebredaktion an und heben den Dekalog von der mosaisch vermittelten Gesetzgebung ab. Das bezieht sich in gesamt-pentateuchischer Perspektive auf den Sinaidekalog in Ex 20, sodass die erheblichen Abweichungen des Dekalogs in Dtn 5 von dem in Ex 20 mit der Intention der Wortereignisformel in Dtn 4, 2 zu vermitteln sind. In Dtn 4, 2 wird mit der Wiederholung der partizipial formulierten Promulgationsformel »auf die ich dich verpflichtete« bezogen auf »Wort/Text« (*dābār*) und »Satzungen« (*miṣwôt*; cf. J. S. De Vries, Promulgation Formula, 1974, 301–316) Moses Autorität unterstrichen (cf. A. Bartor, Law

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

as Narrative, 2010, 50–55), die in deuteronomistischer Perspektive die Autorität als Promulgator der von JHWH am Gottesberg Horeb offenbarten Gebote (Dtn 5, 24–31\*) im Land Moab ist, die der Autorität JHWHs korrespondiert. So wird in Dtn 5, 22 eine der Wortsicherungsformel entsprechende Begrenzung auch mit JHWHs Offenbarung des Dekalogs *w<sup>e</sup>lo jāsāp* »er fügte nichts hinzu« verbunden, worauf JHWHs Verschriftung des Dekalogs folgt. In der Perspektive der nachexilischen Fortschreibung des Buches Deuteronomium wird durch die Wortsicherungsformel Moses Autorität als Ausleger der am Gottesberg Sinai von JHWH offenbarten Tora nach Dtn 1, 1–5 gesichert. So bedarf es auch nicht des Abschieds von der Bezeichnung »Promulgationsformel«, die auf N. Lohfinks (Hauptgebot, 1963, 59–63) Beschreibung des »Promulgationssatzes« zurückgeht, der N. Lohfink (Prolegomena, 2003, 25) nun den Abschied geben will, da im Land Moab am »Deuteronomiums-Tag« kein Gesetz erstmals promulgiert werde. Doch impliziert der Begriff keineswegs nur das deuteronomistische Verständnis einer erstmaligen Promulgation für die Erste oder die Zweite Generation, sondern bezeichnet auch den Rechtscharakter der Promulgation der Auslegung der Sinai-Tora durch Mose am »Deuteronomiums-Tag« im Land Moab in der Perspektive der nachexilischen Fortschreibung, die das Deuteronomium in Relation zur Sinai-Perikope setzt. Schon deuteronomistisch werden die Promulgation der *ḥuqqîm* »Gebote« und *mišpātîm* »Gesetze« mit der Belehrung durch Mose, die Vorbild für die Belehrung kommender Generationen ist (Dtn 6, 20–25), so eng verbunden, dass der Promulgationsformel in Dtn 4, 2, die mit dem Lexem *šwh* »verpflichten« formuliert wird, in Dtn 4, 1 die Abwandlung mit dem Lexem *lmd* »lehren« vorangestellt wird. Der Promulgation der Gesetze durch Mose im Land Moab in der erzählten Zeit soll die Lehre in der nachexilischen Erzählzeit und der mosaischen Auslegung der Tora die nachexilische Schriftgelehrsamkeit entsprechen.

Die Wortsicherungsformel schließt als »Autoritätssicherungsformel« also eine mosaische Auslegung, die einen Eingriff in den Wortlaut des ausgelegten Textes beinhaltet, nicht aus. Das wird besonders anhand der beiden Versionen des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5 deutlich; siehe E. Otto, Rechts hermeneutik, 2007, 87–98. Den nachexilischen Autoren war es so wichtig, den Dekalog in Dtn 5 als mosaische Auslegung des Sinaidekalogs in Ex 20 zu kennzeichnen, dass sie diesem den Status einer reinen Leserinformation gaben; siehe unten 704. Im Verständnis der Autoren der nachexilischen Fortschreibung wird die mosaische Auslegung der Sinaitora im Deuteronomium vor textverändernden Eingriffen späterer Ausleger des Buches Deuteronomium geschützt, so dass hermeneutisch zwischen mosaischer und postmosaischer Auslegung unterschieden wird. Die Textsicherung bezieht sich im nachexilischen Pentateuch zunächst auf die nach seiner Hermeneutik in der erzählten Zeit verschrifteten Texte, so den von JHWH verschrifteten De-

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

kalog und die von Mose am Sinai verschrifteten Texte wie das »Bundesbuch« und das im Land Moab verschriftete Deuteronomium; zur Verschriftungstheorie antiker Literaturtheorie des Pentateuch; siehe E. Otto, *Gesetz des Mose*, 2007, 98–103. Mit der Kanonisierung des Pentateuch wird diese Wortsicherung, die in Dtn 4, 2 formuliert ist, darüber hinaus auf den gesamten Pentateuch ausgedehnt und auch im Neuen Testament in Apk 22, 18–19 in Verbindung mit dem Motiv des verschrifteten Buches in Dtn 28, 61; Dtn 29, 19–20.26 (cf. dazu M. Tilly, *Textsicherung*, 2005, 234–237; ferner K. Huber – M. Hasitschka, *Offenbarung*, 2003, 612 f.) verwendet, sodass *cum grano salis* auch in dieser Verwendung von einer »Kanonsformel« zu sprechen ist. Für die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums im Übergang vom 5. zum frühen 4. Jahrhundert, deren Rechts hermeneutik als protokanonisch zu bezeichnen ist, ist die Auslegung des Deuteronomiums durch die Wortsicherungsformel in Dtn 4, 2 nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil gefordert. Ist der Wortlaut der mosaischen Auslegung der Tora ein für allemal durch Dtn 4, 2 gesichert, so muss jede Aktualisierung außerhalb dieses Textes durch seine kommentierende Auslegung erfolgen, was aber nicht bedeutet, dass die ausgelegte Tora nicht auch als Tora galt. Ein derartiges dynamisches Tora-Verständnis wird noch durch frühe Qumran-Schriften bezeugt und wird durch den Vergleich von Neh 10, 35 mit dem Pentateuch einerseits und durch das Jubiläenbuch (21, 12–14) sowie die Tempelrolle 11Q 19 (Kol. 23) andererseits bestätigt. Ließ also ein dynamisches Verständnis von Tora, Torot außerhalb des Pentateuch zu, die durch Auslegung von Tora zustande gekommen sind, so war doch in spätnachexilischer Zeit strittig, wem die Auslegungskompetenz zukommen sollte. Das zeigt die Auslegung der Wortsicherungsformel des Deuteronomiums in der Tempelrolle (Kol. 54:5b–7; siehe E. Otto, *Tempelrolle*, 2008, 556 f.):

»Alle Worte, die ich dir heute befehle, sollst du beachten, um (sie) zu tun. Du sollst ihnen nicht etwas hinzufügen und du sollst von ihnen nicht etwas wegnehmen«.

Die Wortsicherungsformel in Dtn 4, 2; 13, 1 bezieht sich auf die mosaischen Reden an das Volk im Land Moab, die die Sinaitora auslegen. In TR Kol. 54:5b–7 bezieht sich die »Kanonsformel« auf die Gottesrede an Mose am Berg Sinai. Dabei wird die Anrede des Volkes durch Mose in der 2. Person Plural in der Tempelrolle zu einer Anrede des Mose durch Gott in der 2. Person Singular umformuliert. Die Annahme, dass die Autoren der Tempelrolle hier von einer anderen Texttradition als der des masoretischen Textes abhängig seien, hat wenig für sich. Vielmehr handelt es sich um eine gezielte Umformulierung, die Mose untersagt, die göttliche Offenbarung zu verkürzen oder zu erweitern. Genau das tut Mose nach der Hermeneutik der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums als Teil des Pentateuch, wenn er im Deuteronomium die Sinaitora für das Leben im Verheißenen

von der Fortschreibung zum Kommentar

dynamisches Toraverständnis

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

mosaische  
Legitimation der  
nachexilischen  
Schriftgelehr-  
samkeit

Land auslegt. Die Tempelrolle bestreitet den im nachexilischen Deuteronomium begründeten Anspruch nachexilischer Schriftgelehrter, die Tora für ihre Zeit in Moses Nachfolge gültig auszulegen, und beansprucht stattdessen einen unmittelbaren Zugang zur JHWH-Offenbarung, indem sie das Deuteronomium nicht als Moserede, sondern Gottesrede interpretieren; siehe E. Otto, *Rechtshermeneutik*, 2007, 105–121; cf. auch S. Paganini, *Tempelrolle*, 2009, 279–290. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Buches Deuteronomium nehmen für sich als Schriftgelehrte in Anspruch, dass Mose selbst in der erzählten Zeit die Legitimation zu ihrer Schriftauslegung gegeben habe, indem er im Deuteronomium die Sinaitora von Dekalog und »Bundesbuch« ausgelegt habe.

In Dtn 4,3a »eure Augen haben alles gesehen, was JHWH getan hat« nehmen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung ihren Sprachgebrauch aus Dtn 3,21 auf. Die Formel mit dem Partizip von »sehen« (*r'h*) und »eure/deine Augen« als Subjekt sowie folgendem »tun« (*śh*) gebildet ist im Deuteronomium in Dtn 3,21; 4,3; 11,7 nur in nachexilischen Fortschreibungen belegt. Dtn 4,3–4 bezieht sich auf die Erzählung in Num 25,1–5\*(6–13). Im deuteronomistischen Deuteronomium der Moabredaktion ist das Tal von Bet Peor in Dtn 3,29;4,1.46 Ort der Promulgation des Deuteronomiums und in Dtn 34,6 ist es Ort von Moses Tod; zur geographischen Lage siehe zu Dtn 3,29. Erst postdeuteronomistisch und postpriesterschriftlich wächst dem Ort zunächst in Num 25,1–5\* und dann spätnachexilisch erweitert durch Num 25,6–13 (cf. R. Achenbach, *Vollendung*, 2003, 425–442) im Pentateuch die Thematik des Bundesbruchs zu, wobei die Autoren der nachexilischen Fortschreibung Bet Peor in Baal Peor umbenannten, um so schon im Namen seine paradigmatische Bedeutung als Ort der Apostasie (Hos 9,10b) kenntlich zu machen; cf. J. G. Miller, *Place*, 1994, 41. Num 25 veranlasste die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums, im Zuge seiner Integration in den Pentateuch das Thema des Bundesbruchs und seiner Strafkonzsequenz in das Deuteronomium in Dtn 4,3–4 einzutragen. Sie haben dafür die erste mögliche Position im Deuteronomium gewählt, da vor Dtn 3,29 diese Erzählung keinen Ort haben konnte, wobei sich der Rückverweis »eure Augen haben gesehen ...« nur auf Num 25,1–5\* beziehen kann. Wenn L. Perlitt (1990, 308f.) diesen Zusammenhang in Frage stellt und stattdessen auf außerpentateuchische Wissensstoffe abhebt, so ist das dem Versuch geschuldet, Dtn 4,3–4 als deuteronomistisch zu erklären, was sich aber nicht mit der postdeuteronomistischen Abfassung von Num 25,1–5 vereinbaren lässt. Eine derartige Verlegenheitskonstruktion mit außerpentateuchischen Wissensstoffen erledigt sich, wenn man erkennt, dass Dtn 4,3–4 im Zuge der Integration des Buches Deuteronomium in den Pentateuch in das Deuteronomium eingeschrieben wurde. Für R. Achenbach (a.a.O., 433) bezieht sich Dtn 4,3–4 auf Num 25,1–5\*(8\*) vor der Verbindung mit Num 25,6–13\* (cf. H. Seebass, *Numeri*, 2007,



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

129–132), wobei aber in der Priester-Leviten-Ätiologie in Dtn 10,6–9, die mit Eleasar genau so wie Num 25,6–13\* mit dessen Sohn Pinchas die Zado-kiden aufs Schild hebt, die Autoren schreiben, auf die auch Num 25,6–13\* zurückgeht. Mit *hālak ʾah<sup>a</sup> rē baʿal p<sup>e</sup>ōr* »dem Baal Peor nachlaufen« in Dtn 4,3 spielen die nachexilischen Autoren auf Num 25,3 *šmd l<sup>e</sup>baʿal p<sup>e</sup>ōr* »sich dem Baal Peor unterwerfen« an, wobei mit der Verbindung von *hlk ʾah<sup>a</sup> rē baʿal p<sup>e</sup>ōr* mit *dbq b<sup>e</sup> JHWH* »festhalten an JHWH« Dtn 4,3–4 auf Dtn 6,14 vorausweist. Die Reihe der Lexeme der JHWH-Verehrung in Dtn 6,13 *jr<sup>2</sup>* (»fürchten«), *bd* (»dienen«), *biš<sup>e</sup>mō šb<sup>e</sup>* (»bei seinem Namen schwören«; cf. N. Lohfink, Hauptgebot, 1963, 79) wird in Dtn 6,14 mit *hlk ʾah<sup>a</sup> rē ʾae lohîm ʾa herîm* (»hinter andern Göttern herlaufen«) fortgesetzt. In Dtn 10,20 wird an die Reihung in Dtn 6,13 erweitert durch *dbq*, das in Dtn 11,22 wie Dtn 10,20 im Kontext der Auslegung des Sch<sup>e</sup>ma<sup>c</sup> Israel steht, angeknüpft. Dtn 4,3–4 kommt damit in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums eine wichtige Funktion des Vorausverweises auf das mit dem Horebdekalog verbundene Sch<sup>e</sup>ma<sup>c</sup> Israel zu. In der Auslegung des Sch<sup>e</sup>ma<sup>c</sup> Israel in Dtn 6,10–19 wird in Dtn 6,14.16 von den Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Buches Deuteronomium auf Dtn 4,3–4 und in Dtn 6,16 ebenfalls wie in Dtn 9,22 auf die Murrgeschichte in Ex 17,7 angespielt und so Dtn 4,3–4 in eine Abfolge von Rebellionen des am Horeb gegründeten *qāhāl* Israel gegen JHWH eingestellt, die ihren Ausgangspunkt am Horeb nimmt (Dtn 9–10), über die Wüstenwanderung (Dtn 6,14.16; 9,22) bis nach Baal Peor (Dtn 4,3–4) führt und sich in den zukünftigen Generationen fortsetzen wird (Dtn 4,25–28; 31,16–18), wobei die Bewahrung der Adressaten des Mose vor der Vernichtung in Dtn 4,3–4 eine Perspektive der Bewahrung auch der zukünftigen Generationen in der Erzählzeit eröffnet. Dtn 4,3–4 hat als Teil des Proömiums in Dtn 4,1–8 eine Schlüsselfunktion für das Gesamtverständnis von Dtn 4,1–40, was auch durch den Numeruswechsel in diesen Versen angezeigt wird. So steht Moses Rückblick auf den Bruch des Ersten Gebots des Dekalogs in Baal Peor in Dtn 4,3–4 in einer prototypisch-dialektischen Beziehung zu Moses prophetischem Vorausblick auf den Bruch dieses Gebots aufgrund von Idolatrie zukünftiger Generationen (Dtn 4,25–39). Wie die Bundesbrüchigen in der erzählten Zeit in Baal Peor von JHWH geschlagen werden, so auch nach Moses Tod diejenigen, die das Erste Gebot des Dekalogs in der Erzählzeit übertreten (Dtn 4,25–28). Aber anders als in Dtn 4,3–4, wo nur die, die sich nicht der Idolatrie schuldig gemacht haben, überlebt haben, wird in Zukunft, so die mosaische Prophetie, ein Rest der Schuldigen aufgrund von JHWHs Barmherzigkeit überleben, der zu JHWH zurückkehren und von ihm sich finden lassen wird (Dtn 4,29–39).

Das Buch Deuteronomium bedient sich dabei eines hermeneutischen Kunstgriffs, um über die Adressaten des Mose in der erzählten mosaischen Zeit hinaus die Adressaten des Buches Deuteronomium in der nachexilischen Erzählzeit zu unmittelbaren Adressaten zu machen. Der hermeneuti-

hermeneutische  
Kunstgriffe der  
nachexilischen  
Applikation



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

sche Kunstgriff besteht darin, eine Spannung in der Fabel des Deuteronomiums zu erzeugen, die sich nur löst, wenn die Adressaten das Buch Deuteronomium unmittelbar auf sich in der Erzählzeit bezieht. So ist in Dtn 6,18; 8,1; 11,8.22–25 die Voraussetzung erfolgreicher Landnahme der Gebotsgewohrsam, obwohl nach der Fabel des Deuteronomiums der Zug über den Jordan unmittelbar bevorsteht. Nach Dtn 8,2 soll während der Wüstenwanderung JHWH geprüft haben, ob die Adressaten des Mose die Satzungen des Deuteronomiums befolgt haben, obwohl der Zweiten Generation erst im Land Moab die Gebote unter Einschluss des Dekalogs von Mose promulgiert werden, während die Generation vom Gottesberg in der Wüste vollkommen ausgestorben sein soll (Dtn 2,14). Diese Inkongruenzen in der Fabel des Deuteronomiums lösen sich auf, wenn die Adressaten des Deuteronomiums erkennen, dass es unmittelbar um sie im Sinne eines *tua res agitur* geht. Das gilt nun auch für Dtn 4,3–4. Die Verse sind nicht nur Schlüssel zur Hermeneutik des Kapitels Dtn 4. Der Zweiten Generation in Baal Peor ist der Dekalog noch nicht promulgiert worden. Das geschieht erst in Dtn 5 in der Zweiten Moserede im Land Moab. Ein Bruch des Ersten Gebots kann also nach der Fabel des Deuteronomiums in Baal Peor noch gar nicht vorliegen. Vielmehr sollen die Adressaten des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit das Kapitel auf sich beziehen. Sie kennen den Dekalog und die weiteren Gebote vom Gottesberg in ihrer mosaischen Auslegung. Sie wissen die in Dtn 4,25–28 von dem Propheten Mose angekündigte Katastrophe hinter sich als die Überlebenden wie in der erzählten Zeit des Mose die Adressaten die Katastrophe von Baal Peor überlebten. Erst auf der Basis dieses hermeneutischen Kunstgriffs in Dtn 4,3–4, der den Adressaten des Buches Deuteronomium in der nachexilischen Erzählzeit verdeutlicht, dass sie die unmittelbar Angesprochenen sind, können sie dann in Dtn 4,9–22 unmittelbar mit dem Volk am Horeb als Zeuge der Horeboffenbarung identifiziert werden und Mose sie anreden, als hätten sie selbst am Horeb gestanden. Dieser hermeneutische Kunstgriff der unmittelbaren Anrede der Adressaten des Buches Deuteronomium durch Fabelinkonsistenz wird dann synchron gesehen in Dtn 5,2–3 aufgenommen.

Dtn 4,5–8 ist ein literarisch geschlossener Abschnitt innerhalb von Dtn 4,1–40, eingeleitet mit dem zur Interjektion erstarrten Imperativ *r<sup>eh</sup>* (»siehe«; cf. Dtn 1,8), die mit einer Rechtsfeststellung im *qatal* und anschließenden Aufforderungen sowie Begründungssätzen (*kî*) fortgesetzt wird. G. Braulik (Weisheit, 1977, 167 f.) wollte darin ein vorgegebenes »Rechtsfeststellungsschema« erkennen, das er als »Kleinform« (G. Braulik, Sprechakt, 2002, 252) von Interjektion, Faktum, Appell und Begründung beschrieben hat. Auch wenn es sich angesichts der Variabilität der einzelnen Elemente in vergleichbaren Texten nicht um eine »Gattung« handelt, so zeichnet sich Dtn 4,5–8 dennoch durch einen stringenten Aufbau aus. Dass Dtn 4,5–8 als literarische Einheit zu verstehen ist, wird noch dadurch unter-

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

strichen, dass sie mit *r<sup>e</sup>eh* in Dtn 4,5 eingeleitet und mit *ntn lpnj* in Dtn 4,8 abgeschlossen wird, also mit den Elementen, die sonst in einer Formel zusammenstehen, gerahmt wird. Dtn 4,5–8 wird schließlich durch die Lexeme für Gebot und Gesetz zu einer Einheit zusammengeschlossen. Die *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* in Dtn 4,5 werden in Dtn 4,6 zu *kāl haḥuqqîm hāʿellaeh* («alle diese Gebote») zusammengefasst, in Dtn 4,8a als *ḥuqqîm ûmišpāṭîm šaddîqîm* («gerechte Gebote und Gesetze») qualifiziert und von Mose als *kol hat-tôrâh hazzoʿt* («diese ganze Tora») vorgelegt; cf. G. Braulik, *Weisheit*, 1996, 57.

D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 31 f.) hat in Dtn 4,5–8 einen Einschub in Dtn 4,1–4,9–14 sehen wollen, da Dtn 4,5 mit Dtn 4,1 konkurriere und Dublette zu Dtn 4,14 sei, wobei er Formulierungsdifferenzen zwischen Dtn 4,5 und Dtn 4,14 einräumt. Umgekehrt konstatiert er Formulierungsüberschneidungen zwischen Dtn 4,1 und Dtn 4,5, die er damit erklären will, der Autor von Dtn 4,5–8 habe durch die Übernahme von Lexemen aus Dtn 4,1 seinen Text dem Kontext möglichst gut anpassen wollen. Dagegen hat L. Peritt (1990 ff., 310) eingewandt, es sei »doch sehr unwahrscheinlich, dass ein ›Ergänzer‹ den ihm vorliegenden Text nicht einfach voraussetzt und weiterführt, sondern beinahe wörtlich wiederholt«. Vielmehr sei Dtn 4,5–8 ein Fragment, das parallel zu Dtn 4,3–4 verfasst wurde, und beide Fragmente seien erst durch ihre Sammlung in Dtn 4 miteinander verbunden worden. Die Fragmentenhypothese hat ihren Auslöser darin, dass für L. Peritt (a. a. O., 311–317) Dtn 4,6–8 aus Thematik und Redeweise des Deuteronomiums herausfallen soll. Die Verlegenheitslösung einer Fragmentenhypothese erübrigt sich, wird erkannt, dass Dtn 4,5–8 wie Dtn 4,3–4 Teil der nachexilischen Fortschreibung ist, die das Deuteronomium in den Pentateuch integriert. Dtn 4,5–8 ist als Teil des Proömiums in Dtn 4,1–8 fest in das Kapitel Dtn 4 eingebunden. So hat Dtn 4,5–8 mit den rhetorischen Fragen in Dtn 4,7–8 eine Entsprechung in den rhetorischen Fragen in Dtn 4,33–34. Hier wie dort geht es um Unvergleichbarkeiten, in Dtn 4,7–8 um die Israels, in Dtn 4,33–34 um die JHWHs. »There is, in other words, a mutual relationship between Israel’s and Yahweh’s respective ways of being incomparable. Israel’s incomparability lies in her relationship to Yahweh, demonstrated by her observance of his decrees and judgements. And likewise, Yahweh’s incomparability lies in his relationship to Israel, demonstrated by his speaking to and salvation of his people«; so K. Holter (Deuteronomy 4, 2003, 104). C. Steuernagel (<sup>2</sup>1923, 64 f.) hat aus einem präteritalen Verständnis des Perfekts *limmadtî* in Dtn 4,5 darauf geschlossen, dass in der Deuteronomiumsausgabe D<sup>2</sup>a »einst der Wortlaut des Gesetzes zwischen v 4 und 5 gestanden« habe. Doch ist das Perfektum declarativum präsentisch zu übersetzen, sodass sich derartige Spekulationen erübrigen. Vielmehr »lehrt« Mose beginnend mit Dtn 4,1. Das wird dadurch unterstrichen, dass in der deuteronomistischen Moabredaktion *ʾānokî m<sup>e</sup>lammed ʾaet<sup>e</sup>kaem* in

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Rückbezug auf  
die Sinaitora

Dtn 4,1 präsentische Bedeutung hat und darauf unmittelbar die mosaische Rede mit Dtn 4,45 nach der Wortsicherungsformel in Dtn 4,2 folgt. In der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4,3–40 ist diese präsentische Konnotation beibehalten worden und damit auch in Dtn 4,5. Das Motiv der mosaischen Lehre hat im Buch Deuteronomium seinen Ursprung in der Offenbarungstheorie der deuteronomistischen Horebredaktion in Dtn 5,31 und Dtn 6,1. Die mosaische Promulgation der von JHWH Mose offenbarten Gebote und Gesetze wird als Lehre in JHWHs Auftrag interpretiert (Dtn 5,31), dem Mose in Dtn 6,1 nachkomme. Die Autoren der deuteronomistischen Moabredaktion lösen das Motiv der Lehre vom Horeb und verbinden es in Dtn 4,1 mit der mosaischen Promulgation des Deuteronomiums im Land Moab, vor; so zeigt der Landgabesatz in Dtn 4,1b, der Sesshaftwerdung im Verheißenen Land. Daran knüpfen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 4,5.14 an. Der Promulgationssatz in Dtn 4,5a »wie es JHWH, mein Gott, geboten hat«, setzt eine Beauftragung voraus, die Dtn 4,5 vorgegeben ist und die nicht im Buch Deuteronomium, wohl aber in der Sinaiperikope in Ex 24,12 vorliegt. In Ex 24,12 wird Mose von JHWH beauftragt, das Volk in der Tora und den von JHWH verschrifteten Dekalog zu unterweisen; zur Interpretation von Ex 24,12b in Relation zu Dtn 4,5.14 siehe E. Otto, *Schriftgelehrsamkeit*, 2004, 32–35; cf. auch zu Ex 24,12 auch G. Braulik, *Weisung*, 2004, 117–124. Dtn 4,14a »mich verpflichtete JHWH damals, euch zu unterrichten« bezieht sich erneut auf Ex 24,12 zurück, sodass die nachexilische »Lerntheorie« im Horizont der Integration des Deuteronomiums in den Kontext des Pentateuch steht. In Dtn 4,14 fehlt der Hinweis auf die göttliche Offenbarung von Geboten und Gesetzen wie in Dtn 6,1, was dort im Anschluss an Dtn 5,31 eine »narrative Selbstverständlichkeit« ist. In Dtn 4,5.14 aber wird aus der »Nullaussage eine profilierte Neuaussage« (N. Lohfink, *huqqîm*, 1989, 14), die darin besteht, dass Moses Lehre im Deuteronomium in der nachexilischen Fortschreibung nicht mehr in der Promulgation der Gebote und Gesetze im Dienste der Offenbarungsmittlerschaft besteht, wie im deuteronomistischen Verständnis, sondern in der Lehre der mosaischen Auslegung der Sinaitora von Dekalog und »Bundesbuch«, wie es die Buchautoren im Proömium des Deuteronomiums in Dtn 1,1–5 ankündigen.

Lehr- und Lern-  
theorieIntegration  
der Weisheit  
in die Tora

Das absolut gebrauchte »bewahren« (*šmr*) und »tun« (*šh*) in Dtn 4,6a ist auf die »Gebote und Gesetze« (*huqqîm ûmišpāṭîm*) in Dtn 4,5a als Objekt bezogen. Die meisten der in Dtn 4,6–8 gebrauchten Motive und Lexeme sind mit der Verbindung von Weisheit und Gesetz dem deuteronomischen und deuteronomistischen Deuteronomium des 7.–6. Jahrhunderts noch fremd. Weisheitliche Einflüsse sind im spätvorexilischen und exilischen Deuteronomium nur aufgrund der Nähe der deuteronomischen und deuteronomistischen Schreiber zur weisheitlichen Schreibertätigkeit zu verzeichnen (Dtn 1,13.15); cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy*, 1972, 244–319.

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

Die konzeptionelle Verbindung von Tora und Weisheit aber ist im Buch Deuteronomium wie in der Weisheitsliteratur eine nachexilische Erscheinung, die einen ihrer Ausgangspunkte in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 4,6–8 hat. Das Lexem *ḥāk māh* »Weisheit« ist im Buch Deuteronomium wie in Dtn 4,6 nur in nachexilischer Fortschreibung in Dtn 34,9, dort in Verbindung mit Josuas »Geist der Weisheit« belegt; cf. E. Otto, *Deuteronomiumrahmen*, 2000, 226–228. Der in der semantischen Konnotation parallele Begriff *bînāh* »Einsicht« ist im Deuteronomium sonst überhaupt nicht belegt. Dtn 4,6 ist aber in einem Punkt ambivalent und diese Ambivalenz ist beabsichtigt. So ist nicht eindeutig, ob in diesem Vers die »Gebote und Gesetze« als »Weisheit und Einsicht« der Adressaten des Mose bezeichnet werden sollen, oder deren Einhaltung durch die Adressaten; cf. T. Krüger, *Gesetz*, 2009, 139f. Das Demonstrativpronomen, das im Konsonantenbestand *hwʾ* nicht zwischen femininer und maskuliner Bedeutung unterscheidet, kann anaphorisch auf das voranstehende Beachten und Halten der in Dtn 4,5 genannten Gebote und Gesetze bezogen werden, aber auch kataphorisch auf »alle Gebote« (*kāl haḥuqqîm*) in Dtn 4,6b. G. Braulik (*Weisheit*, 1977, 174f.) hat zunächst die These vertreten, »gerade im Gehorsam solchen Gesetzen gegenüber besteht – wie das *hî* verdeutlicht – Israels Weisheit und Bildung. Ein derartiges Tun, nicht bloß der Besitz des Gesetzes oder die nationale Größe erregt den staunenden Preis Israels – nicht des Gesetzes – als ›weise und einsichtig‹ durch Völkermund«. Inzwischen hat G. Braulik (*Weisheit*, 1996, 56f.) seine Meinung geändert und optiert nunmehr für die Identifizierung der Weisheit Israels mit der Tora im Deuteronomium, liege doch »der Nachdruck vom Thema der Promulgation der Tora und vom stilistischen Akzent her nicht primär auf dem Gehorsam, sondern vor allem auf dem Gesetz bzw. seinen Bezeichnungen«. Die von den Autoren von Dtn 4,5–8 intendierte Ambivalenz in Dtn 4,6 will die Gebote und Gesetze (Dtn 4,5), die Mose als *šaddîqîm* (»gerecht«) als Tora vorlegt, mit der »Weisheit und Einsicht« identifizieren, was aber nicht vom Tun der Gebote und Gesetze abzulösen ist, da durch das Tun des Gesetzes dieses zu »eurer Weisheit und eurer Einsicht« der Adressaten des Mose wird. Werden in Dtn 4,6–8 Weisheit (*ḥāk māh*) und Tora identifiziert, so vollziehen die nachexilischen Autoren der Fortschreibung des Deuteronomiums mit der Integration der Weisheit in die Tora eine Entwicklung, die umgekehrt in der späten Weisheit des Buches Ben Sira mit der Integration der Tora in die Weisheit (cf. F. Reiterer, *Pentateuch*, 2005, 160–183) in Sir 24 Programm geworden und im apokryphen Baruchbuch zum Abschluss gekommen ist. Während in Sir 24 das Gesetz in die weiterreichende universal ausgerichtete Weisheit einbezogen wird (siehe E. Otto, *Theologische Ethik*, 1994, 256–263), werden in Bar 3–4 Weisheit und Tora so identifiziert, dass »es keine vom Gesetz und Israel unabhängige Weisheit« mehr gibt; J. Marböck, *Weisheit*, <sup>2</sup>1999, 57. In Dtn 4,5–8 besteht das

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Besondere der Weisheit Israels darin, »dass es gerechte Gesetze hat und diese befolgt«; T. Krüger, *Gesetz*, 2009, 146. Auch ist die in Dtn 4,5 entfaltete Lehr- und Lerntheorie durch die Textstrukturierung in Dtn 4,5–8 der Identifikation von Gesetz und Weisheit in Dtn 4,6 zugeordnet. Die Gebote und Gesetze, die die Adressaten des Mose beachten und tun sollen, sind die *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* in Dtn 4,5, von denen Mose sagt, dass er sie lehre (*lmd*) in Gestalt der Auslegung der Sinaitora (Dtn 1,5). Davon ist der einzige Beleg neben Dtn 4,6 für das Lexem *ḥăkmāh* im Buch Deuteronomium in Dtn 34,9 nicht zu lösen. Dort ist der Geist, den Mose auf Josua überträgt, in einem sehr späten Zusatz zum Pentateuch ein »Geist der Weisheit« (*rûaḥ ḥăkmāh*). Der Begriff der *ḥăkmāh* ist von den spätnachexilischen Autoren in Dtn 34,9 nicht ohne Bezug zu Dtn 4,6 gewählt, um die Weisheit des Gesetzes mit Moses »Geist« in Beziehung zu setzen. Wie in der späten Weisheit (Sir 24) wird in Dtn 4,6 die Tora in einen universalen Horizont der Völkerwelt gestellt. Die Völker hören »diese Gebote«, die Mose lehrt, und konstatieren, dass die Adressaten des Mose ein »weises« und »einsichtiges« Volk seien und deshalb eine »große Nation« (*haggôj haggādôl*). Aus dieser Feststellung der Völker wird mit den rhetorischen Fragen in Dtn 4,7–8, mit denen der Abschnitt Dtn 4,5–8 sein Ziel erreicht, die Schlussfolgerung gezogen:

»wo gibt es eine so große Nation, die Götter hat, die ihr so nahe (*q<sup>e</sup>robîm*) sind wie JHWH, unser Gott« (Dtn 4,7)

»wo gibt es eine so große Nation, die so gerechte Gebote und Gesetze hat wie diese ganze Tora« (Dtn 4,8).

Die Feststellung der Völker, Israel sei ein weises und einsichtiges und also großes Volk, wird durch die zwei Unvergleichlichkeitsaussagen gesteigert. Die Nähe ihres Gottes und die Gerechtigkeit ihrer Gesetze hebt es aus allen Völkern heraus. Damit nehmen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung zwei Motive auf, die auf den ersten Blick so gedeutet werden können, als sei Israel ein Volk anderen vergleichbar, denn Nähe ihres Gottes und gerechte Gesetze reklamieren auch andere Völker des Alten Orients für sich. So werden im Akkadischen Personennamen aus Lexemen der Wurzel *qerēbu/qarābu* »sich nähern« mit einer Götterbezeichnung wie *ilu(m)* »Gott ist nahe« (cf. J. J. Stamm, *Namensgebung*, 1968, 314) oder auch Götternamen wie *ana-šāsê-qerbet* »Sie (sc. die Göttin) ist dem Rufenden nahe« (CAD/Q, 229) gebildet. Darin drückt sich die Hoffnung aus, die Gottheiten mögen den Menschen nahekommen, und auch der Mensch suchte die Nähe der Gottheiten. So bezeichnet *qerēbu* und der D-Stamm *qurrubu* »den Göttern ein Mahl auftragen« sowie »Opfer darbringen« (CAD/Q 234.236; cf. RLA X, 100 [W. R. Mayer/W. Sallaberger]) und das »Opfer« wird akkadisch als *taqribtu* »Darbringung« (AHw 1324) bezeichnet. Wie eine »Annäherung«



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

an die Gottheit vollzogen wurde, zeigt paradigmatisch die Opferszene auf dem Bronzetor Salmanasser III. (858–824 v. Chr.) aus Imgur-Enlil (RLA X, 103 [U. Seidl]):

Die semantische Nähe von akkadisch *qerēbu/qarābu* zum hebräischen Lexem *qrb* weist auf die Verwandtschaft der Vorstellungen hin. So ist *qrb* Hifil (*hiqrīb*) »der gewöhnliche Terminus für das Darbringen von Opfern«; ThWAT VII, 158f. (J. Milgrom). In Dtn 4, 7 verbindet sich die Vorstellung von der Nähe Gottes mit der Kontaktaufnahme durch »Rufen« (*qrʾ*), die im Buch Deuteronomium sonst nicht belegt ist, wohl aber im »Tempelweihgebet Salomos« in 1 Kön 8, 29, 52 wie auch in den späten Psalmen 145, 18 und in Klagelieder 3, 57; ThWAT VII, 124 (F.-L. Hossfeld/E.-M. Kindl). Die Autoren von Dtn 4, 7 orientieren sich in der Verbindung der Lexeme *qrb* und *qrʾ* insofern an altorientalischen Vorstellungen, als akkadisch *qerū/qarū* die Bedeutung »(eine Gottheit) zum Opfer einladen« haben kann; CAD/Q, 242. Dtn 4, 7 erklärt insofern also gerade nicht, worin das Besondere der Nähe JHWHs zu seinem Volk, die ihn von anderen Göttern unterscheidet, besteht. Erst Dtn 4, 8 expliziert das Spezifikum der Nähe Gottes mit dem Motiv, dass dem Volk gerechte Gesetze vorgelegt werden. In Dtn 30, 14 wird an Dtn 4, 7 anknüpfend (cf. E. Aurelius, Heilsgegenwart, 2000, 24–26) die Nähe Gottes als die seines Wortes beschrieben. Auch die in der Textstruktur von Dtn 4, 1–40 auf Dtn 4, 7–8 bezogenen rhetorischen Fragen in Dtn 4, 33–34 geben Antwort auf die Frage nach dem Spezifikum der Nähe JHWHs zu seinem Volk, die ihn von anderen altorientalischen Gottheiten unterscheidet, und sehen in der Sinaitheophanie JHWHs als Erscheinung im Feuer und in der Befreiung Israels im Exodus das Spezifikum; cf. I. Wilson, Fire, 1995, 57f. Die Argumentationsfigur der rhetorischen Frage in Dtn 4, 7 wiederholt Dtn 4, 8. Das Spezifikum des Volkes der Adressaten des Mose soll es sein, dass sie »gerechte Gebote und Gesetze« *ḥuqqîm ûmišpâtîm šaddîqîm* haben. Das aber ist auch ein wesentlicher Bestandteil der mesopotamischen Rechtsideologie, die in Prologen und Epilogen der Rechtssammlungen ausgedrückt wird; cf. H. Neumann, Recht, 2003, 61–63. Schon in der frühmesopotamischen Rechtssammlung des Lipit-Eštar (H. Neumann, a. a. O., 83f.) des frühen 2. Jahrtausends nimmt der König für sich in Anspruch, von den Göttern zur Herrschaft im Land auserkoren zu sein, der »auf das Wort (des Gottes) Enlil hin die Gerechtigkeit von Sumer und Akkad festgesetzt« habe; cf. W. Sallaberger, Codex Lipit-Eštar, 2009, 7–33. Dieser Anspruch wird im Rahmen der Rechtssammlung des Königs Hammurapi aus der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends, die noch im 1. Jahrtausend »kanonische« Dignität besaß (siehe D. P. Wright, Law, 2009, 91–120), breit entfaltet; E. Otto, Altorientalische Rechtsgeschichte, 2009, 69–74. Der Prolog dieser Rechtssammlung wird mit folgendem, sich über 49 Zeilen erstreckenden Satz eingeleitet:

die Rechtsquelle  
gerechten Rechts  
in Mesopotamien  
und Juda



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

inu Anum šīrum šar <sup>d</sup>Anunnaki <sup>d</sup>Ellil bēl šamê u eršetim šā'im šīmat mātim  
 ana <sup>d</sup>Marduk mārim reštim ša <sup>d</sup>Ea <sup>d</sup>Ellilūt kiššat niši išimušum in Igiḡī  
 ušarbi'ūšu Bābīlam šumšu šīram ibbiū in kibrātim ušāterūšu ina libbišu  
 šarrutam dāritam ša kīma šamê u eršetim išdaša šuršuda ukinnūšum inūmīšu  
 Hammurapi rubām na'dam palih ili jāti mišaram ina mātim ana šūpīm  
 raggam u šēnam ana ḥulluqim dannum enšam ana lā ḥabālim kīma <sup>d</sup>Šamaš  
 ana šalmāt qaqqadim wašēmma mātim nuwwurim Anum u <sup>d</sup>Ellil ana šīr niši  
 ṭubbīm šumī ibbū

»als Anu, der Erhabene, der Fürst der Annunaku, (und) Enlil, der Herr des Himmels und der Erde, der das Schicksal des Landes bestimmt, dem Marduk, dem erstgeborenen Sohn des Ea, die Enlilschaft über die Gesamtheit der Menschen bestimmten, unter den Igiḡu ihn groß machten, Babylon mit seinem erhabenen Namen nannten (d. h. schufen), es in den Weltteilen herausragend machten, in seiner Mitte eine dauerhafte Königsherrschaft, deren Grundfesten wie Himmel und Erde fest gegründet sind, ihm sicherten – damals haben mich, Hammurapi, den ehrfürchtigen Fürsten, den Verehrer der Götter, um Gerechtigkeit im Lande sichtbar werden zu lassen, den Übeltäter und Hasser zu vernichten, damit nicht der Starke den Schwachen bedrückt, wie Šamaš den Menschen (den ›Schwarzköpfen‹) aufzugehen, das Land zu erleuchten, Anu und Enlil, um die Menschen glücklich zu machen, mit meinem Namen genannt« (CH I:1–49).

Der König Hammurapi beansprucht, von Marduk beauftragt, die Menschen zu führen und »rechte Bahn« (*usum*) unter ihnen durchzusetzen. Das Flachrelief der Stele zeigt, wie Hammurapi in der Gebetshaltung sich dem Gott Šamaš, dem Sonnengott, als Gott der »Gerechtigkeit« nähert (s. S. 547).

Die im Flachrelief der Stele sowie im Prolog und Epilog der Rechtssammlung des Königs Hammurapi zum Ausdruck gebrachte Funktion des Königs als »König der Gerechtigkeit« (*šar mišarim*), dem Šamaš Gerechtigkeit gegeben hat (CH XLVIII: 95–98), »Recht und Gerechtigkeit« (*kittum u mišarum*) in der Gesellschaft aufzurichten, wird öffentlich durch die Aufstellung der Stele im Haupttempel Babylons Esangila vor der Statue eines Sitzbilds des Königs propagiert. Ist die Bevollmächtigung des Königs zur Rechtsdurchsetzung theologisch legitimiert, so werden dennoch die Rechtsätze als *dīnāt mišarim* (»gerechte Rechtssprüche«) keineswegs auf die Gottheit zurückgeführt, sondern als »gerechte Rechtssprüche, die Hammurapi, der fähige König, festsetzt« (CH XLVII:1–5) auf den König. Die Rechtsätze, die dem Schulcurriculum des Tafelhauses entnommen sind, werden so der königlichen Proklamation der Funktion als königlicher Herr des Rechts (*šar mišarim*) dienstbar gemacht; siehe E. Otto, Kodifizierung, 2000, 77–124; ders., Hammurapi, 2010, 1–26.

Wenn also die Autoren der nachexilischen Fortschreibung als Spezifikum Israels in Dtn 4, 8 »gerechte Gebote und Gesetze« reklamieren, so geschieht dies gleichermaßen in mesopotamischen Rechtssammlungen wie der des Hammurapi mit dem Anspruch, »gerechte Rechtssprüche« (*dīnāt mišarim*) zu repräsentieren. Wenn dieser Anspruch, gerechte Gebote und Gesetze zu

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40



Der babylonische König Hammurapi nähert sich dem Gott Šamaš: nach A. Deimel, Codex Hammurapi, 1930, 30

haben, in Dtn 4,8 damit verbunden wird, dass Mose sie »heute dem Volk vorlegt« (*ʿ<sup>a</sup>šaer ʾānokî noten lipnêkaem hajjôm*), so entspricht das dem Anspruch des babylonischen Königs, gerechte Rechtssprüche durchzusetzen (*dīnāt mišarim ša Hammurapi šarrum leʾum ukinnuma*) und durch die Stele der babylonischen Öffentlichkeit vorzulegen (CH XLVII: 75–78), die ausdrücklich aufgefordert wird, im Konfliktfall auf der Stele ihr Recht zu suchen. Wie virulent diese Idee der königlichen Rechtsdurchsetzung noch in spätbabylonischer Zeit um die Mitte des 1. Jahrtausends war, zeigt der von W. G. Lambert (Nebuchadnezer, 1995, 1–11) unter dem Titel »Nebuchadnezer King of Justice« veröffentlichte literarische Text aus der Zeit des spätbabylonischen Königs Nabonid, in dem Nebukadnezar als neuer Hammurapi gefeiert wird, der sich mühe, das Recht durchzusetzen. Mit »Ratsschluss« und »Umsicht« habe er »Rechtssprüche und Entscheidungen, die dem großen Herrn Marduk gefallen« (*dīnū u purussū ša eli bēlt rabī Marduk tābī*) niedergeschrieben. Die Autoren von Dtn 4,8 zeichnen Mose hier nach babylonischem Vorbild als Gesetzgeber mit königlichen Zügen und sie können damit an die deuteronomistischen Redaktionen des Deuteronomiums anknüpfen. Zwar haften der Mosetradition seit der spätvorexilischen Zeit an-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

তিক্রমিক যুগে (siehe E. Otto, Tora des Mose, 2001, 11–33), doch führt das in Dtn 4,8 allenfalls zu einem Paradox, dass eine antikönigliche Gestalt mit königlicher Funktion versehen wird, erklärt aber noch nicht das Spezifikum Israels gegenüber den Völkern, die ebenfalls beanspruchen, gerechte Gesetze zu haben. Die Lösung bringt dem Aufbau von Dtn 4,1–40 folgend die rhetorische Frage in Dtn 4,33 mit dem Hinweis auf die Offenbarung JHWHs am Sinai. Das Spezifikum des jüdischen Rechtsverständnisses liegt darin, dass nicht ein König als Verkörperung des Staates Urheber des Rechts sei, sondern JHWH selbst »Gebote und Gesetze« gegeben habe, die also göttlichen Ursprungs seien. Damit ist ein wesentlicher Unterschied im Verständnis von der Gerechtigkeit der Rechtssätze verbunden. Nach mesopotamischen Rechtsverständnis transzendiert der Ursprung von »Gerechtigkeit« (*kittu[m]* u *mīšaru[m]*; TRE XXVIII, 198f. [E. Otto]) selbst die Sphäre der Götter, die sie dem König als Rechtsquelle vermitteln, sodass er aufgrund dieser Ausstattung »gerechte Rechtssprüche (*dīnāt mīšari[m]*)« erlässt. Die »gerechten Gebote und Gesetze« dagegen wurzeln wie die Gerechtigkeit (*šadedaeq*) nach jüdischen Verständnis gemeinsam in JHWH als Rechtsquelle, was mit einer kulturhistorisch entscheidenden Weichenstellung, der Lösung des Rechts vom Staat, verbunden ist. Damit knüpfen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung an die Vorgabe des spätvorexilischen und exilisch-deuteronomistischen Deuteronomiums an. Was inhaltlich mit dem Begriff der »Gerechtigkeit« der »Gebote und Gesetze« zum Ausdruck gebracht werden soll, wird durch die »Geschwisterethik« in Dtn 12–25 umrissen. Schon nach allgemein altorientalischem Verständnis ist mit »Gerechtigkeit« nicht eine *iustitia distributiva* im aristotelischen Sinne gemeint, sondern eine *iustitia connectiva* (cf. J. Assmann, Gerechtigkeit, 1990, 67–69.283–288) im Sinne einer »Gemeinschaftstreue«; THAT II, 511–518 (K. Koch). Leitet sich der akkadische Begriff der Gerechtigkeit *mīšaru(m)* von *išaru(m)* »normal, angemessen« ab und hat der Begriff der Gerechtigkeit die Konnotation des Zurechtrückens, so wird darin der traditionale Charakter des mesopotamischen Wertesystems deutlich, wobei dem König als Verkörperung des Staates die Funktion des Zurechtrückens (*šutēšuru[m]*) zukommt. Das jüdische Gerechtigkeitsverständnis, das Dtn 4,8 zugrunde liegt, kann mit der Emanzipation vom Staat auch seinen traditionellen Charakter im Sinne der Sicherung des Bestehenden verlieren und in der Ethik des Deuteronomiums programmatisch dem Bestehenden im Dienste des Programms einer besseren Gesellschaft entgegentreten. Das verstehen die nachexilischen Autoren in Dtn 4,8 unter »gerechten Geboten und Gesetzen« (*ḥuqqîm ûmišpāṭîm šaddîqîm*), die sich von denen der Völker unterscheiden.

Dtn 4,9–14 gilt als ein literarisch einheitlicher Abschnitt, der sich direkt an Dtn 4,4 anschließen soll, so D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 47–56), was die These zur Voraussetzung hat, dass Dtn 4,5–8 literarisch sekundäre

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

Fortschreibung von Dtn 4,4.9–14 sei. L. Perlitt (1990ff., 317) will gegen D. Knapp in Dtn 4,5–8/9–14 unverbundene Fragmente sehen: »V. 9 schließt weder rhetorisch noch gedanklich an V. 8 an, ebensowenig aber an V. 4, so daß V. 5–8 als Einschub aus dem primären Zusammenhang herausfielen (gegen Knapp 47). V. 9 führt zum Horeb (V. 10), von dem sich in V. 1–4.5–8 keine Andeutung fand«. Diese Fragmentenhypothese läßt u. a. die literarische Vernetzung der rhetorischen Fragen in Dtn 4,7–8 mit der Horebthematik in den rhetorischen Fragen in Dtn 4,33–34 unberücksichtigt. Lassen die rhetorischen Fragen in Dtn 4,7–8 die endgültige Antwort auf die Fragen nach der Begründung des Spezifikums von Moses Adressaten noch offen, weisen sie über sich hinaus auf die rhetorischen Fragen in Dtn 4,33–34, aber auch auf Dtn 4,9–14, da Dtn 4,10–12 mit der rhetorischen Frage in Dtn 4,33 durch das Motiv der Offenbarung JHWHs *mittôk hāʿeš* (»mitten aus dem Feuer«) verbunden ist; cf. I. Wilson, *Fire*, 1992, 50f. Dtn 4,9–14 wird durch die beiden semantischen Konnotationen des Lexems *d<sup>e</sup>bārîm* als »Ereignisse« und »Worte« zu einem literarisch geschlossenen Abschnitt zusammengefügt. Die Imperative in Dtn 4,9 fordern auf dem Hintergrund von Ex 20,18 auf, die »Ereignisse« (*hadd<sup>e</sup>bārîm*), die die Augen gesehen (*r<sup>h</sup>*), nicht zu vergessen. Dtn 4,10–13 expliziert als Apposition eingeleitet durch den Relativsatz *jôm <sup>a</sup>šaer ʿamadā* (»der Tag, an dem du standest«) mit folgenden Narrativen (*wajjiqtol*) die *d<sup>e</sup>bārîm*. In Dtn 4,10 wird der Begriff der *d<sup>e</sup>bārîm* wieder aufgenommen, diesmal aber nicht mit dem Verb »sehen« verbunden wie in Dtn 4,9, sondern mit dem Verb »hören« (*šm<sup>ʿ</sup>*), sodass es sich um die »Worte« der Horeboffenbarung handelt. In diesem Sinne wird JHWHs Ankündigung, seine »Worte« hören zu lassen (Dtn 4,10) in Dtn 4,12 mit der Offenbarung »mitten aus dem Feuer« expliziert: »da sprach (*dbr*) JHWH zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr habt den Donner der *d<sup>e</sup>bārîm* gehört«. In Dtn 4,13 wird die Offenbarung dann als die der »zehn Worte« gekennzeichnet. Das Motiv der Zehnzahl der Gebote bezieht sich in nachexilischer Fortschreibung, die das Deuteronomium in den Pentateuch integriert, wie in Dtn 10,4 auf den Sinaidekalog, nicht aber auf dessen moaischer Auslegung im Moabdekalog in Dtn 5, in dessen Textstruktur als Pentalog auch die Zehnzahl nicht von der nachexilischen Fortschreibung eingeführt wurde. Somit erübrigt es sich, in Dtn 12–25 nach einer an der Zehnzahl der Gebote des Sinaidekalogs orientierten Textstrukturierung zu suchen; siehe unten 697–699. Dtn 4,14 fasst den Abschnitt Dtn 4,9–14 zusammen. Die Imperative in Dtn 4,9 gelten der Ausführung des Auftrags vom Horeb in Dtn 4,14, »Gebote und Gesetze« zu lehren, damit Moses Adressaten sie nach der Landnahme tun. Die Adressaten des Mose sollen die *d<sup>e</sup>bārîm* der Horebereignisse nicht vergessen, damit sie sie an ihre Nachkommen weitergeben können; cf. dazu K. Finsterbusch, *Weisung*, 2005, 149–158. Bezogen auf die *d<sup>e</sup>bārîm* in der Bedeutung der »Ereignisse« wird in Dtn 4,9 das Lexem *jd<sup>e</sup>* (Hifil) »wissen lassen/einprägen«, für *d<sup>e</sup>bārîm* im

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Sinne von »Worten« aber ab Dtn 4,10 das Lexem *lmd* (»lehren/lernen«) verwendet; cf. auch G. Braulik, *Worte*, 2009, 204–207.

Mit Dtn 4,8 ist das Proömium von Dtn 4,1–40 in Dtn 4,1–8 abgeschlossen. Mit Dtn 4,9 beginnt der Hauptteil des Kapitels in Dtn 4,9–39, der durch die Einleitung mit *šmr* in reflexiver Konnotation (»sich hüten«) in die Abschnitte Dtn 4,9–14; 15–22; 23–39 unterteilt ist. Die Einleitung dieses Hauptteils in Dtn 4,9 ist mit »hüte dich und bewahre dein Leben« im System der Abschnittsgliederung in Dtn 4,9.15.23 durch besonderen Nachdruck herausgehoben. Die *naepaeš*, verkürzt oft mit »Seele« übersetzt, kann die Bedeutung eines Personalpronomens haben. Die Grundbedeutung »Lebenskraft« lässt auch die Übersetzung von *naepaeš* mit »Leben« zu, der hier der Vorzug zu geben ist, da die Autoren gezielt nicht ein einfaches *l'kā* wie in der Verbindung mit *šmr* gesetzt haben. Die »Ereignisse«, die nicht vergessen und die den Kindern und Enkeln eingepägt werden sollen, sind, so zeigt die Apposition in Dtn 4,10, die, die eines Tages am Berg Horeb »deine Augen gesehen« haben sollen (*ʿašaer rāʾû ʿenəkā*). Damit ergibt sich ein erhebliches logisches Problem in der Fabel des Deuteronomiums, da Dtn 4,1–40 Teil der Ersten Rede des Mose in Dtn 1,6–4,40 ist, die Mose im Land Moab der Zweiten Generation hält, während die Erste Generation, die am Horeb war, nach Dtn 1,35; 2,14.16 vollständig ausgestorben sein soll. Die literarkritisch orientierte Deuteronomiumsforschung sieht darin ein Argument, dass Dtn 4,1–40 von Dtn 2–3 literarkritisch zu trennen sei. Doch wird der Erklärungswert der literarkritischen Lösung unterminiert, wenn Dtn 4,1–40 gleichzeitig als ein später, Dtn 2–3 voraussetzender Text erkennbar wird. Vielmehr dient die Fabelinkongruenz als hermeneutischer Kunstgriff, um die Adressaten des Mose in der erzählten Zeit wie schon in Dtn 4,3–4 mit denen des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit zu identifizieren. Doch ist in Dtn 4,9–14 auch eine diachron zu interpretierende Intention am Werk. Dtn 4,9–14 ist in enger Anlehnung an Dtn 5,2–31 formuliert und korrigiert die dort niedergelegte Offenbarungstheorie. In Dtn 4,12; 5,26 jeweils in nachexilischen Fortschreibungen offenbart sich JHWH »mitten aus dem Feuer«, was in Dtn 4,12 noch mit dem Himmelsmotiv gesteigert wird. Die nachexilischen Autoren entnehmen dieses Motiv aus Dtn 5,4.22. Dort rahmen die Autoren der deuteronomistischen Horebredaktion mit diesem Motiv die göttliche Dekalogpromulgation, indem sie die vordeuteronomistische Vorstellung der Theophanie Gottes auf dem Berg aus »dem Feuer« mit dem Motiv der Offenbarung verknüpft haben zur Vorstellung der Offenbarung auf dem Berg mitten aus dem Feuer. Dass Mose das Volk nach Dtn 5,1 »lehren« (*lmd*) soll, wird nachexilisch in der Lehr- und Lerntheorie von Dtn 4,9–14 breit entfaltet. Das Motiv der Stimme JHWHs in Dtn 4,12 knüpft an Dtn 5,22–28 an. In Dtn 4,13 rezipieren die Autoren der nachexilischen Fortschreibung das Motiv der zwei Steintafeln aus Dtn 5,22, das mit der Gebotsreihe eines Pentaloges in Dtn 5,6–20 verbunden ist,

Korrektur der  
Offenbarungstheorie  
von Dtn 5

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

den die Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4, 13 am Sinaidekalog in Ex 20, 2–17 orientiert als Dekalog bezeichnen. Schließlich vernetzen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung Dtn 4, 12 mit dem Ersten Gebot des Dekalogs durch den Begriff *t<sup>e</sup>mûnâh* (»Gestalt«), den sie auch in Dtn 5, 8 einfügen, und leiten daraus in Dtn 4, 12 die Theorie einer Offenbarung ab, ohne dass eine *t<sup>e</sup>mûnâh* sichtbar sei; cf. dazu K. Holter, Deuteronomy 4, 2003, 22. Das Lexem *t<sup>e</sup>mûnâh* ist von der Wurzel *mjn* »erschaffen« abgeleitet, die mit dem ugaritischen Lexem *mn* »Gestalt« sprachgeschichtlich verwandt und mit »Gestalt/Ansehen« zu übersetzen ist, ThWAT IV, 867–869 (P. Beauchamp). Die biblische Bildpolemik zielt mit diesem Begriff auf den Abbildcharakter von Kultbildern. In mesopotamischer Religion bedurfte es für die Herstellung eines Kultbildes der göttlichen Offenbarung dessen, was abgebildet wird; cf. A. Berlejung, Bilder, 1998, 66.72.86. Dieser Zusammenhang von Kultbild, seiner »Gestalt« und ihrer Offenbarung reicht weit in die babylonisch-assyrische Religionsgeschichte zurück. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums transformieren diesen Zusammenhang im Dienste der Bildpolemik so, dass JHWHs Offenbarung gerade durch Gestaltlosigkeit gekennzeichnet sei und es also auch keine legitime Herstellung und Verehrung von Kultbildern jeglicher Gestalt geben könne. Mit der Rezeption von Motiven aus Dtn 5, 1–31 übernehmen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung auch um des hermeneutischen Kunstgriffs der Applikation mittel der Fabelinkongruenz willen die Konzeption der deuteronomistischen Horebredaktion in Dtn 5, 2–3, die die Adressaten des Mose mit denen des Deuteronomiums identifiziert. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums nehmen in Dtn 4, 9–14 neben der Horebredaktion auch auf die Moabredaktion in Dtn 29, 1–14 Bezug. Dtn 29, 13–14 ist der hermeneutische Schlüsselvers des Moabbundes:

»Nicht allein mit euch schließe ich diesen Bund und diese eidliche Verpflichtung, sondern sowohl mit denjenigen, die heute hier mit uns vor JHWH, unserem Gott, stehen (*omed hajjôm lipnê JHWH <sup>ae</sup>lohênû*), sondern auch mit denjenigen, die heute nicht hier bei uns sind«.

Dtn 4, 10 spielt unlösbar mit Dtn 4, 9 verknüpft an Dtn 29, 13–14 an:

»Präge sie (sc. die »Ereignisse«) deinen Kindern und deinen Enkeln ein, nämlich den Tag), an dem du vor JHWH, deinem Gott gestanden hast (*jôm <sup>ae</sup>šaer amadtâ lipnê JHWH <sup>ae</sup>lohækâ*).«

Die nachexilischen Adressaten des Deuteronomiums sollen begreifen, dass sie direkt von Mose angesprochen werden, was durch den Numeruswechsel, der die Horebperspektive auf die Moabperspektive bezieht, unterstrichen wird; cf. E. Otto, Neue Generation, 2011, 108–111. Der Auftrag in Dtn 4, 10, das Volk zu versammeln, der in sprachlich später Form vorliegt (cf. 2 Chr



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

20, 26), knüpft an Dtn 5, 22 an. In Dtn 10, 4\* und Dtn 18, 16 ist der »Tag der Versammlung« (*jôm haqqāhāl*) mit den Motiven der »Stimme JHWHs« (*qol JHWH*) und dazu des »großen Feuers« (*hā'eš hagg<sup>e</sup>dolāh*) verbunden. In Dtn 9, 10 verknüpfen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung das Motiv des »Tages der Versammlung« mit der Offenbarung »mitten aus dem Feuer« und mit dem Tafelmotiv, das sie auch in Dtn 4, 13 aufnehmen. Da Dtn 9, 10 ebenfalls der nachexilischen Fortschreibung zugehört, fungiert Dtn 4, 10–13 als Vorausverweis auf Dtn 9–10 in der Leserichtung wie auf Dtn 5 und damit als hermeneutischer Schlüssel für die Horeboffenbarung insgesamt. Die Verbindung der Lexeme *šm'* (»hören«), *lmd* (»lernen«) und *jr'* (»fürchten«) ist neben Dtn 4, 10 nur noch postdeuteronomistisch in Dtn 31, 12–13 (E. Otto, Deuteronomiumrahmen, 2000, 176–196) belegt, wie die Vorstellung, Gottesfurcht sei lernbar, den deuteronomistischen Redaktionen unbekannt und in den nachexilischen Fortschreibungen mit der Verbindung der Lexeme *lmd* und *jr'* in Dtn 4, 10; 14, 23; 17, 19; 31, 12–13 belegt ist. Die Rezeption von Dtn 4, 10 in Dtn 31, 12–13 mit der Verbindung von Lerntheorie (*lmd*) und Gottesfurcht (*jr'*) lässt die Versammlung (*qhl*) des Volkes zum Laubhüttenfest des Erlassjahres in Dtn 31, 9–13 zu einer Reiteration der Horebversammlung werden. Dtn 4, 10 knüpft an das Motiv der Belehrung der Nachkommen in Dtn 4, 9 an, doch wird hier im Gegensatz zu Dtn 4, 9, wo sich die Belehrung auf die Ereignisse (*d<sup>e</sup>bārīm*) der Horeboffenbarung bezieht, nicht das Lexem *jd<sup>e</sup>* (Hifil), sondern *lmd* verwendet, da mit den *d<sup>e</sup>bārāj* (»meine Worte«) der Dekalog gemeint ist, also der Inhalt der Horeboffenbarung.

Die Schilderung der Horeboffenbarung in Dtn 4, 11–13 hat ihren literaturhistorischen Ursprung in Dtn 5, 1–31, ergänzt durch Dtn 29, 1–14, nicht aber in Ex 19–24. I. Wilson (Fire, 1992, 45–104) hat die Differenzen zwischen Dtn 4–5 und Ex 19–24 so beschrieben, »it is clear that if the author of the deuteronom(ist)ic version did have a copy of the Exodus one in front of him, then he exercised a considerable amount of selectivity in composing his own« (a. a. O., 98). Dieser Annahme bedarf es nicht, da vielmehr die postpriesterschriftliche Sinaiperikope in Dtn 19–24 den deuteronomistischen Rahmen des Deuteronomiums in Dtn 5 voraussetzt; cf. R. Achenbach, Sinai-Perikope, 2004, 56–80. »Wesentliche Teile der Sinaiperikope sind (...) nicht – wie dies in der neueren Forschung immer wieder betont wurde – auf einen »vorpriesterlichen« deuteronomistischen Kompositor zurückzuführen. Vielmehr sind die Texte, die man als »deuteronomistisch« beurteilt hat (...) als eine Schicht zu verstehen, in die neben deuteronomistischen Elementen auch priesterliche Vorstellungen eingegangen sind. Diese Texte müssen daher der – eventuell mehrschichtigen – nachpriesterlichen Pentateuchredaktion zugeordnet werden«, so H.-C. Schmitt (Gesetz, 2009, 162). So stammt auch das Motiv »der Berg brannte im Feuer« aus der deuteronomistischen Horebredaktion in Dtn 5, 23; 9, 15, an die auch die postdeuteronomistische

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

Dornbuscherzählung in Ex 3, 2 (siehe E. Otto, Buch Exodus, 1996, 101–111; K. Schmid, Erzväter, 1999, 186–196) anknüpft. Das Motiv, dass JHWH in »Finsternis und Wolkendunkel« sich offenbart habe, geht auf die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums zurück, die das Theophaniemotiv der Erscheinung JHWHs »in der Wolke« (*b<sup>e</sup>ab hae<sup>e</sup>ānān*) in Ex 19, 9 mit dem Motiv der Anwesenheit JHWHs im »Wolkendunkel« (*mošāeh niggaš<sup>ʿ</sup>ael hā<sup>ʿ</sup>rāpael*) in Ex 20, 21, das aus dem Fundus des »Wettersgottes« stammt, verbinden und auch in Dtn 5, 22 syntaktisch brüchig einführen. Dtn 4, 12 zielt auf die Kontrastaussage zwischen einer Offenbarung einer Gestalt (*t<sup>e</sup>mûnāh*) der Gottheit, die gesehen wird, und einer Offenbarung ohne Erscheinung einer Gestalt nur durch die Stimme (*qôl*), die gehört wird. Die Frage, was das Volk von dem, was es gehört hat, auch verstanden hat, steht hier für die Autoren der nachexilischen Fortschreibung nicht zur Diskussion, da sie sie bereits in Ex 20, 18–21 geklärt hatten und in Dtn 4, 1–14 direkt die Adressaten des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit ansprechen. In Ex 20, 18–21 wird entfaltet, »dass das Volk durch die äußeren Phänomene, die in V 18 alle aus Ex 19 aufgenommen sind, das *Das* der Mitteilung Gottes wahrnimmt, nicht aber das *Was*«, so C. Dohmen (Exodus, 2004, 128 f.). Darüber führt nach dem Verständnis der nachexilischen Autoren erst Moses Promulgation seiner Auslegung des Dekalogs für die Zweite Generation in Dtn 5 hinaus, während *ngd* (Hifil) in Dtn 4, 13 nicht zu erkennen gibt, ob die Erste Generation die Offenbarung verstanden habe. Auch Dtn 4, 36 führt nicht weiter. Nach der rechtshermeneutischen Konzeption der nachexilischen Autoren wird die Sinaioffenbarung des Dekalogs erst durch Moses Auslegung von der Zweiten Generation im Land Moab verstanden und in diesem Sinne Dtn 5, 5 in die deuteronomistische Vorlage eingeführt; siehe unten 674; cf. M. Konkel, Sinai, 2007, 11–42. Von Dtn 4, 12 an wird das Lexem *t<sup>e</sup>mûnāh* zum Leitwort in Dtn 4, 12.15.16.23.25 als Begründung des Bilderverbots. In dieser Funktion wird das Lexem *t<sup>e</sup>mûnāh*, das die nachexilischen Autoren aus dem ebenfalls nachexilisch ergänzten Bilderverbot des Dekalogs in Ex 20, 4/Dtn 5, 8 rezipieren, in Dtn 4, 12 zur Verortung des Bilderverbots in die Horebtheophanie eingestellt; cf. K. Holter, Deuteronomy 4, 2003, 28–32.

Werden in Dtn 4, 12 die Umstände der Horebtheophanie benannt, so geht es in Dtn 4, 13 um den Inhalt der Offenbarung, der im Dekalog besteht, der wiederum mit dem »Bund« JHWHs (*b<sup>e</sup>rîtô*) identifiziert wird. Wenn die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums den Dekalog als *b<sup>e</sup>rît* bezeichnen, die am Horeb offenbart worden sei, korrigieren sie die deuteronomistische Horebredaktion in einem entscheidenden Punkt, gehen die deuteronomistischen Autoren in der Exilszeit doch davon aus, dass vor der Episode vom Gegossenen Kalb in Dtn 9, 9–10, 5\* der Bund noch nicht geschlossen worden sei, sodass es in dieser Episode zwar um einen Bruch des Ersten Gebots des Dekalogs gehe, aber nicht um Bundesbruch. Der Bund

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

wird erst nach der Promulgation des Gesetzes in Dtn 26,16–17 geschlossen. Die nachexilischen Autoren der Fortschreibung des Deuteronomium, die von der Sinaiperikope auf das Deuteronomium blicken, haben die Differenzierung der deuteronomistischen Autoren, die damit ein spezifisches Kerygma verbinden, aufgehoben, da in Dtn 24,3–8 bereits die *b<sup>e</sup>rît* auf der Basis der Ausformulierung des Dekalogs für das Volk im »Bundesbuch« geschlossen worden sei. Für die Zweite Generation als Repräsentanten der Adressaten des Deuteronomiums in der Erzählzeit wird der Moabbund auf der Basis des Deuteronomiums als mosaische Auslegung von Dekalog und »Bundesbuch« geschlossen, während der Dekalog zur *b<sup>e</sup>rît* für die Erste Generation wird, die des »Bundesbuches« als Auslegung bedarf, um nicht nur »wahrgenommen«, sondern auch »verstanden« zu werden. Im »Lesegefälle« des Buches Deuteronomium, so G. Braulik (Deuteronomium 4,13, 2007, 29), »bildet der erste historische Rückblick in 4,10–14 einen ›Vorentwurf der kommenden Vollerzählung«. Doch mit dieser These eines »Vorentwurfs«, die G. Braulik von N. Lohfink (Deuteronomium 5, 2005, 117) übernommen hat, wird nicht berücksichtigt, dass die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Buches Deuteronomium im »Lesegefälle« die Sinaiperikope bereits voraussetzen, Dtn 4,10–14 für sie also mosaische Interpretation des Sinaibundes sein will und als solche hermeneutischer Schlüssel für die Interpretation der den nachexilischen Autoren vorgegebenen deuteronomistischen Erzählung der Horeboffenbarung in Dtn 5 im Horizont der nachexilischen Interpretation der Sinaiperikope. In dem Sinne gehören Dtn 4,13 und Dtn 5,5 als nachexilische Fortschreibungen eng zusammen. Hier wie dort wird das Lexem *ngd* (Hifil) genutzt. Wenn in Dtn 4,13 JHWH Subjekt ist, in Dtn 5,5 aber Mose, so wird damit nicht nur ausgesagt, dass JHWH sich des Mose »bedient habe«, so G. Braulik (a.a.O., 35), sondern dass JHWH am Sinai/Horeb den Dekalog offenbart, Mose ihn aber als Ausleger (Dtn 1,5) in Gestalt des Dekalogs in Dtn 5,6–21 promulgiert.

Rechtshermeneutik des Verschriftungs- und Tafelmotiv

Das Motiv der Verschriftung des Dekalogs hat seinen literaturhistorischen Ursprung in der narrativen Rahmung des deuteronomistischen Deuteronomiums in Dtn 5,22\*; 10,2\*.4\*; cf. E. Otto, Deuteronomiumstudien II, 2009, 112–175. In Dtn 5,22\* verbinden die Autoren der deuteronomistischen Horebredaktion das Verschriftungsmotiv mit dem Tafelmotiv, das sie auch in die ihr vorgegebene Erzählung vom Gegossenen Kalb in Ex 32\* einführen. Die nachexilischen Autoren der postpriesterschriftlichen Fortschreibung der Sinaiperikope übernehmen das Tafelmotiv in Ex 24,12; 31,18; 32,15–19; 34,1.28 und in Dtn 4,13; 9,10 in Verbindung mit dem Motiv der göttlichen Verschriftung des Dekalogs. Das Motiv der göttlichen Verschriftung des Dekalogs, das von der mosaischen Verschriftung des »Bundesbuches« in Dtn 24,4.7 und des Deuteronomiums in Dtn 31,9.22.24 ebenfalls in nachexilischer Fortschreibung unterschieden ist, hat eine wichtige Funktion für die Rechtshermeneutik des Buches Deuteronomium. Die Art

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

der Verschriftung gibt Auskunft über den Autoritätsstatus der Rechtssätze, wobei der Dekalog als von JHWH am Sinai/Horeb verschriftet die gegenüber »Bundesbuch« und Deuteronomium als von Mose verschriftet höchste Autorität haben soll. Hat das Tafelmotiv seinen Ursprung im Deuteronomium in der deuteronomistischen Theologie der Horebredaktion in Dtn 5, 22, so hat diese damit babylonisch-assyrische Rechtsvorstellungen transformiert. Das Motiv der »zwei Steintafeln« (*šēnê luḥôṭ ʾābānîm*) hat eine Entsprechung in der assyrischen Institution der *tuppu dannatu/dannutu* »feste Tafel/Urkunde« (AHw 161). Neben die private Urkunde tritt die von einer staatlichen Behörde ausgestellte öffentliche Urkunde (*tuppu dannutu*) als zweite Tafel, die der Urkunde gegenüber einer dritten Partei Gültigkeit verleiht; J. N. Postgate, *Tablets*, 1986, 18; cf. ders., *Land Tenure*, 1971, 514–517. So kann diese Sicherungstafel auch elliptisch als *dannatu* und in MAL (KAV 1) §45 (*šumma ana dannat šarre lā ʿrub* »wenn es nicht auf einer Sicherungstafel des Königs eingetragen ist«; siehe E. Otto, *Mittelassyrische Gesetze*, 2008, 281 mit Textanm. p) als *dannat šarri* bezeichnet werden, neuassyrisch als *dannutu*; cf. K. Radner, *Privaturkunden*, 1997, 56–60; B. Faist, *Alltagstexte*, 2007, Text 2:37.39; 18:24 u. ö. Schließlich sind auch internationale Verträge in je einer Fassung in der Sprache der Vertragspartner abgefasst worden, so der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili III. von Hatti, der in einer ägyptischen und einer akkadischen Fassung vorliegt; siehe E. Edel, *Vertrag*, 1997. Von der (*tuppu*)*dannutu* leitet sich im Alten Testament die Vorstellung der zwei Steintafeln ab, da die Materialbezeichnung »Stein« im Akkadischen und Hebräischen eine Eigenschaftsbezeichnung im Sinne von »fest, hart, beständig« sein kann. Die deuteronomistischen Autoren nehmen diese Vorstellung in Dtn 5, 22 auf, um zusammen mit dem Verschriftungsmotiv die öffentliche Verbindlichkeit des Dekalogs zu unterstreichen. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung, die das Deuteronomium in den Pentateuch integrieren, entwickeln daraus ein komplexes System der rechtshermeneutischen Inbeziehungssetzung der Rechtskorpora der Sinaiperikope zum Deuteronomium u. a. durch das Verschriftungsmotiv. Der rechtshermeneutischen Absetzung des Dekalogs von den übrigen Gesetzen in Sinaiperikope und Deuteronomium dient auch das Tafelmotiv, das die Autoren der nachexilischen Fortschreibung mit diesem Ziel in Dtn 4, 13 einführen. Dem herausgehobenen rechtshermeneutischen Status des Dekalogs entspricht seine Identifizierung mit der *b<sup>e</sup>rît* in Dtn 4, 13. Es geht bei dieser Identifizierung nicht ursächlich darum, »daß hier *b<sup>e</sup>rît* nicht mehr die ›Verpflichtung‹, sondern – in Weiterentwicklung der Bedeutung – den Inhalt der Verpflichtung meint«, so E. Kutsch, *Verheißung*, 1973, 81; siehe dagegen A. D. H. Mayes, 1979, 152 f. Nicht ein nomistisches Missverständnis der *b<sup>e</sup>rît* leitet die nachexilischen Autoren bei der Identifizierung von Dekalog und Bund in Dtn 4, 13 (zur Geschichte des Bundesmotivs siehe zu Dtn 4, 23), sondern die Intention, rechtshermeneutisch

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

den Status des Dekalogs im Kontext der Horeboffenbarung ebenso wie mit dem Verschriftungs- und Tafelmotiv zu unterstreichen.

In Dtn 4,14 wird der Promulgationssatz, der in Dtn 4,13 auf den Dekalog bezogen ist »er verpflichtete euch den Dekalog zu tun« fortgeführt durch die Verpflichtung Moses, das Volk in Geboten und Gesetzen zu unterrichten. Der Unmittelbarkeit der göttlichen Dekalogoffenbarung wird also in rechts-hermeneutischer Abstufung Moses Lehre als Vermittlung von Geboten und Gesetzen an die Seite gestellt.

Mit »und hütet euch sehr um eures Lebens willen« (*w<sup>e</sup>nišmartaem m<sup>e</sup>od l<sup>e</sup>napšotêkaem*) in Dtn 4,15 wird der Abschnitt Dtn 4,15–22 innerhalb von Dtn 4,9–22 als »Vorhalle« zur prophetischen Unheils- und Heilsankündigung in Dtn 4,23–39 eingeleitet, wobei diese Einleitung eine Doppelfunktion hat. Einerseits soll Dtn 4,9–14 von Dtn 4,15–22 abgegrenzt werden, andererseits aber durch eine Kopula auch zu einer Einheit in Dtn 4,9–22 verbunden werden. Der Abschnitt Dtn 4,15–22 wird durch einen Injunktiv eingeleitet und auch dadurch von den beiden Einleitungen mit *šmr lk/lkm* im Imperativ (»hüte dich/hütet euch«), die jeweils die Hauptabschnitte in Dtn 4,9 und Dtn 4,23 einleiten, als ein Unterabschnitt in dem Hauptabschnitt Dtn 4,9–22 gekennzeichnet. Die Fortsetzung in Dtn 4,15b schließt direkt an die vorangehenden Verse Dtn 4,10–13 an, fasst sie zusammen (cf. G. Braulik, Mittel, 1978, 41 f.) und hebt dabei auf die Offenbarung mitten aus dem Feuer ab, ohne dass eine *t<sup>e</sup>mûnāh* gesehen worden sei. In einem mit *paen* (»damit nicht/dass nicht«) in Dtn 4,16a angeschlossenen Nebensatz wird als Konsequenz der Gestaltlosigkeit der Horeboffenbarung das Bilderverbot abgeleitet und umrissen, welche Arten der Darstellungen von Gottesbildern verboten seien. In einem zweiten, mit *paen* in Dtn 4,19a eingeleiteten Nebensatz, der ebenfalls an die Zusammenfassung der Horeboffenbarung in Dtn 4,15 anschließt, wird das eng mit dem Bilderverbot verbundene Fremdgötterverbot entfaltet, das in Dtn 5,6–10 mit dem Bilderverbot zu einer Einheit zusammengefasst ist. Daran schließt sich in Dtn 4,20 als Kontrastaussage zu Dtn 4,19b, JHWH habe den Völkern die Astralkörper als Götter zugeteilt, die Erinnerung an den Exodus an. JHWH habe das Volk herausgenommen (*lqh*) aus dem Schmelzofen Ägypten, damit es sein Erbvolk sei. Mit der »Bundesformel« wird ein Bogen zurück zu Dtn 4,9–14 geschlagen. Daran schließt sich das Motiv der Zukunft des Volkes als Erbvolk JHWHs im Verheißenen Land an, woran mit dem Terminus *naḥ<sup>a</sup>lā* (»Ermland«) angespielt wird. Davon abgesetzt wird in Dtn 4,21–22 Moses zukünftiges Ergehen, der nicht über den Jordan in das Verheißene Land ziehen werde. Dtn 4,15–22 gibt als literarisch kohärent weder einen Anlass zu literarkritischen Trennungen noch zu seiner Herauslösung aus dem Kontext in Dtn 4,9–22. Das Verfahren, das die Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4,19–22 zu Anwendung gebracht haben, ist das einer Zusammenordnung von Gegensätzen in Dtn 4,19b/20/21–22, das sie



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

der Redaktion von Rechtssätzen im A-B-Schema entnommen haben (cf. E. Otto, *Kodex Ešnunna*, 1989, 8.27–37.135–160.173–183) und das darüber hinaus auch in anderen Literaturbereichen des Alten Testaments Eingang fand; cf. E. Otto, *Prophetenbuch*, 1991, 119–150.

Dass bei der Horeboffenbarung keine Gestalt (*t<sup>e</sup>mûnāh*) JHWHs gesehen, sondern nur JHWHs Donnerstimme gehört wurde, ist Begründung dafür, dass sich das Volk kein Gottesbild machen soll. *paesael* (»Kultbild«) ist innerhalb des Alten Testaments meist in polemisch-religiösen Kontexten in Verbindung mit Verben des Herstellens belegt und bezeichnet als religiöser, nicht künstlerischer Begriff (C. Dohmen, *Bilderverbot*, <sup>2</sup>1987, 46f.) ein meist rundplastisches Kultbild; A. Berlejung, *Bilder*, 1998, 306. Es ist in der Auslegung von Dtn 4,16–18 strittig, ob sich das Verbot, Kultbilder zu fertigen, ausschließlich auf JHWH-Bilder beziehe, so u. a. C. Steuernagel (<sup>2</sup>1923, 66) und erneut E. Nielsen (1995, 60f.), was aus der Horeboffenbarung nach Dtn 4,15b abzuleiten sei. N. Lohfink (*Verkündigung*, 1964, 107) und M. Weinfeld (1991, 205) beziehen dagegen das Verbot ausschließlich auf die Herstellung von Götzenbildern. N. Lohfink begründet diese Deutung damit, dass die Israeliten in ihrer Geschichte nicht in der Versuchung gewesen seien, Kultbilder JHWHs herzustellen. Doch ist diese Begründung nicht nur durch neuere archäologische Funde falsifiziert (cf. zur Diskussion C. Uehlinger, *Cult Statuary*, 1997, 97–155; ders., *Götter von Samarien*, 1998, 739–776), sondern auch durch das Alte Testament selbst, wie Ri 17,4; 18,17–18; 1 Kön 12,28–29 zeigt; cf. bereits H. T. Obbink, *Jahwebilder*, 1929, 264–279. Nach F. Hartenstein (*Gestalt*, 2003, 68) und ähnlich bereits A. D. H. Mayes (*Deuteronomy 4*, 1993, 1999) sei »primär« an das Verbot von JHWH-Bildern zu denken. Das aber bedeutet nun keineswegs, dass es sich hier um eine Polemik gegen ein Kultbild JHWHs im Tempel von Jerusalem handelt, für das der Beleg des Lexems *t<sup>e</sup>mûnāh* in Ps 17,15, so H. Niehr (*Search*, 1997, 73–95), nicht in Anschlag gebracht werden kann, wie erneut von F. Hartenstein (*Angesicht*, 2008, 26–52.126–131) aufgezeigt, und was auch religionshistorisch unwahrscheinlich ist, sodass auf dieser Basis auch kein literarisches Gefälle, das von Dtn 4 zum Bilderverbot des Horebdekalogs verlaufen sein soll, so M. Köckert (*Kultbild*, 2009, 371–406), begründet werden kann. Vielmehr wird in Dtn 4 die Verbindung von Fremdgötterverbot und Bilderverbot im deuteronomistischen Horebdekalog vorausgesetzt und das Bilderverbot im Horizont nachexilischer Fortschreibung des Buches Deuteronomium monotheistisch interpretiert, wodurch das Bilderverbot in Verbindung mit dem Fremdgötterverbot angesichts der Voraussetzung der Nichtexistenz fremder Götter zu einem Götzenverbot wird. So greift die Alternative, dass es sich in Dtn 4,15–19 um die Herstellung eines JHWH-Bildes oder das fremder Götter handelt, für die nachexilische Fortschreibung in Dtn 4 zu kurz, geht es doch um ein Verbot jeder Art von Gottesbildern. Das Lexem *saemael* (»Kultbild«), das phönizisch und he-



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

bräisch, in der Hebräischen Bibel aber deuteronomistisch nicht belegt ist, sondern mit Ez 8,3,5; 2 Chr 33,7.15 die nachexilische Datierung der Fortschreibung des Buches Deuteronomium in Dtn 4 unterstreicht, bezeichnet wie *t<sup>e</sup>mûnāh* nicht eine bestimmte Art von Bildträgern, sondern ist ein »funktionaler Begriff«, der noch keine Art von Bildern, sondern den »Aspekt des Zusammenstellens oder Begleitens« zum Ausdruck bringt, so dass er »immer von einem anderen, eigentlichen Bildbegriff her im Sinne eines beigeestellten Kultobjekts definiert wird«, so C. Dohmen (Bilderverbot, 21987, 208). Der Kontext wird durch das Lexem *t<sup>e</sup>mûnāh*, auf das *saemael* in einer Konstruktusverbindung bezogen ist, die Apposition zu *paesael* ist, definiert, wie es auch die Masoreten interpretieren. Mit *saemael* werden also zum Kultbild (*paesael*) beigeestellte Kultobjekte in jeglicher Bildgestalt in Herstellung und Verehrung verboten; siehe C. Dohmen, *saemael*, 1984, 263–266.

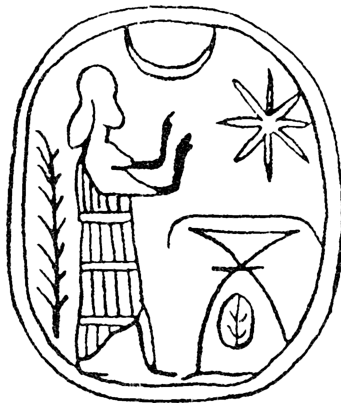
Auslegung  
des priester-  
schriftlichen  
Schöpfungs-  
berichts

Die Verbindung des Bilderverbots mit der Schöpfungsmotivik in Dtn 4,16–19a bedient sich des schriftexegetischen Bezugs auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,3. M. Fishbane (Interpretation, 1985, 321 f.) hat Dtn 4,16b–19a als »aggadic adaption of Gen. 1« bezeichnet und dabei Dtn 4,19a mit einbezogen. »Quite clearly, the pattern of imagery found in Gen. 1:14–27 has been followed in Moses' discourse – though in reversed order, now moving upward from the earthly realm of human and animal forms to the heavenly domain of the sun, moon, and stars. The result of this aggadic adaption, moreover, is to establish a distinct rhetorical nexus between the themes of creation and idolatry«; M. Fishbane, a. a. O., 322; cf. ders., *Varia*, 1972, 349–352.

Durch den schriftgelehrten Rückbezug der Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,3 wird sichergestellt, dass JHWHs Schöpfung von Lebewesen in den Lebensräumen von Erde, Himmel und Wasser nicht als Offenbarung von »Modellen« für Kultbilder, die nach mesopotamischem Verständnis für die Legitimität eines Kultbildes unverzichtbar sind, missverstanden und im Umkehrschluss vergöttlicht werden können. Die nachexilischen Autoren stellen deshalb der Aufzählung der Schöpfungen JHWHs nach Gen 1,14–27 das Lexem *tabnît* als *nomen regens* für die Aufzählung voran. Dieses Lexem mit der semantischen Konnotation »Modell, Vorbild, Nachbildung« ist als Nominalbildung von dem Verb *bnh* »bauen« abzuleiten (ThWAT I, 704–706 [S. Wagner]) und bezeichnet die äußere Erscheinungsform, die den Handwerkern für die Herstellung eines Kultbildes durch göttliche Offenbarung vorgegeben sein muss. Da die göttliche Offenbarung am Horeb gestaltlos war, müsste sich nach mesopotamischem Verständnis der Mensch mit der Abbildung von Geschöpfen zufrieden geben, wollte er Kultbilder herstellen. So soll in Dtn 4,15–19 einer babylonisch-assyrischen Theologie der Bilder die Voraussetzung göttlicher Offenbarung der Gestalt

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

von Kultbildern entzogen werden. In Dtn 4, 19 wird durch erneute Einleitung mit *paen* (»dass/damit nicht«) Dtn 4, 16–18 gleichgeordnet auf Dtn 4, 15 bezogen, und der Astralkult in das Idolatrieverbot einbezogen, da nach dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Gen 1, 14–19 auch die Himmelskörper Geschöpfe Gottes ohne eigene göttliche Potenz sind. Dtn 4, 19 als integraler Bestandteil von Dtn 4, 15–22 (cf. G. Braulik, *Mittel*, 1978, 35–47) knüpft neben Gen 1, 14–19 auch an Dtn 17, 2–3 in deuteronomistischer Überarbeitung (cf. E. Otto, *Deuteronomium*, 1999, 238–249) an, was Hinweis darauf ist, dass die Autoren der nachexilischen Fortschreibung sowohl das deuteronomistische Deuteronomium wie die Priesterschrift voraussetzen, sodass es wenig hilfreich ist, den deuteronomistischen gegen den priesterschriftlichen Einfluss in Dtn 4, 19a auszuspielen. Der Zusammenhang von Bilderverbot und Schöpfungstheologie ist auch in Dtn 4, 19 durch den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht vermittelt. Dtn 4, 19 wendet sich vor allem gegen Astralisierungstendenzen, die seit der Königszeit im gesamten palästinischen Raum zu beobachten sind; cf. O. Keel/C. Uehlinger, *Göttersymbole*, 1992, 340–355. 361–369. In der späten Königszeit konnte der Mondgott nicht nur anthropomorph dargestellt werden, sondern auch durch die Mondsichel. Ein Skaraboid aus Akko zeigt einen Verehrer wohl vor einem Opfertisch, über dem der Sichelmond und der achtstrahlige Stern steht; cf. O. Keel/C. Uehlinger, a. a. O., 367:



Die Tendenz der Astralisierung der Religion, die sich auf eisenzeitlichen Siegeln des palästinischen Raumes zeigt, hat auch die JHWH-Religion der Königszeit erfasst, die eine Tendenz der Solarisierung zeitigt, die durch die Theologisierung des Rechts seit dem 8. Jahrhundert gefördert auch im »Bundesbuch« zu verzeichnen ist (cf. E. Otto, *Rechtsbegründungen*, 1988, 38–44) und noch im 8./7. Jahrhundert unter assyrischem Einfluss verstärkt wird; cf. M. Arneht, *Sonne*, 2000, 109–164. Erst eine Theologie, die sich im spätvorexilischen Deuteronomium niedergeschlagen hat, hat dagegen Ein-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

spruch erhoben, was nicht unabhängig von den Kultreinigungsmassnahmen des Königs Josia in den Jahren 622/21 v. Chr. war, der Pferde und Wagen des Sonnengottes, die *k<sup>e</sup>mārîm* als Priester des Astralkultes und die dem dienenden Dachaltäre aus dem Tempel von Jerusalem entfernen ließ (2 Kön 23,5\*.11–12\*); cf. C. Uehlinger, Kultreform, 1995, 70–81. Die deuteronomistische Horebredaktion knüpft in der Fortschreibung in Dtn 17,2–3 im 6. Jahrhundert an diese Haltung des spätvorexilischen Deuteronomiums an und im 5.–4. Jahrhundert daran wiederum mit Dtn 4,19 die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums. Eine Verschiebung liegt darin vor, dass in Dtn 17,3 das »Himmelsheer« (*š<sup>e</sup>bā' haššāmajim*) der Sonne und dem Mond nebengeordnet ist, also die Sterne bezeichnet, während in Dtn 4,19 das »Himmelsheer« Sammelbegriff für alle Himmelskörper von Sonne, Mond und Sternen ist. Mit dieser Verschiebung gegenüber dem deuteronomistischen Sprachgebrauch in Dtn 17,3 knüpfen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung an die Priesterschrift in Gen 2,1 an, JHWH habe den Himmel und die Erde »mit all ihrem Heer« vollendet; cf. dazu ThWAT VI, 874 (H. Ringgren). Dtn 17,3 als Teil der Gerichtsordnung in Dtn 17,2–7 ist literarisch mit Dtn 13,2–19 verbunden. Dieser Zusammenhang war den Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4,19 geläufig, wenn sie in Dtn 4,19 das Verb *ndh* (Nifal), das kontextbedingt im Hifil Leitwort in Dtn 13,6.11.14 ist, aufnehmen.

Dass JHWH die Gestirne zur Verehrung als Götter den Völkern zugeteilt habe (cf. Dtn 32,8 LXX; E. Otto, Moses Abschiedslied, 2009, 648–650), während er selbst sich als Volk die Adressaten des Deuteronomiums »genommen« (*lqh*) habe, wird in Dtn 4,20 entfaltet. Die Voranstellung des Objekts zu *lqh* »euch« (*aetkaem*) soll den Gegensatz zu den Völkern, die nur die ihnen von JHWH zugeteilten Gestirne, nicht aber den Schöpfergott, der die Gestirne geschaffen hat, verehren, unterstreichen: »euch aber nahm JHWH und führte euch aus dem Schmelzofen, aus Ägypten, damit ihr sein Volk, sein Erbbesitz werdet, wie es heute der Fall ist«. Wie in Dtn 2,30 zielt die Formel »wie es heute der Fall ist« nur vordergündig auf den Tag der Moserede in Moab in der erzählten Zeit, sondern vielmehr mit der Rezeption der »Bundesformel« auch auf die Adressaten des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit der Fortschreibung. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums bedienen sich in Dtn 4,20 eines Elements der zweiteiligen »Bundesformel« *lih<sup>e</sup>jôt lô (JHWH) le'am* »um ihm (JHWH) Volk zu sein«, das auch in Dtn 26,18 in nachexilischer Fortschreibung steht, die dieses Formelelement mit dem postpriesterschriftlichen Text Ex 19,3–8(9) (cf. H.-C. Schmitt, Gesetz, 2009, 156–163) vernetzt; siehe E. Otto, Deuteronomiumsstudien II, 2009, 194–196. Die Verbindung des Lexems *lqh* (»nehmen«) mit der »Bundesformel« ist nur in Ex 6,7 priesterschriftlich oder eher postpriesterschriftlich belegt »und ich nahm euch mir zum Volk« (*w<sup>e</sup>lāqahî' aetkaem lî l<sup>e</sup>am*), was deutlicher Hinweis darauf ist,

Rezeption der  
Bundesformel

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

dass in Dtn 4, 20 Autoren schreiben, die die Priesterschrift voraussetzen, sich aber auch der deuteronomistischen Sprachmuster als Clichésprache bedienen. Das Motiv des Schmelzofens ist im Enneateuch neben Dtn 4, 20 nur postdeuteronomistisch in 1 Kön 8, 51 an belegt. In der nachexilischen Fortschreibung des Tempelweihegebets in Dtn 8, 46–51 im Zuge der »protokanonischen« Überarbeitung der Bücher der Vorderen Propheten, die diese Bücher an die Tora anschließt (cf. R. Achenbach, Pentateuch, 2007, 243–253), wird in 1 Kön 8, 51 die Konstruktusverbindung *ʿam nahʿalā* an Dtn 4, 20 anknüpfend zu einer sprachlich geschickten Syndese mit »und« wie auch in der nachexilischen Fortschreibung der Erzählung vom Gegossenen Kalb in Dtn 9, 26.29 aufgesprengt.

In Dtn 4, 21–22 kontrastieren die Autoren der nachexilischen Fortschreibung die positive Zukunft des Volkes als »Erbvolk« JHWHs im Verheißenen Land, mit Moses Zukunft, der, wie JHWH geschworen (*šb*) habe (zur syntaktischen Konstruktion der indirekten Rede siehe C. L. Miller, Representation, 2003, 126), nicht über den Jordan ziehen und in das Verheißene Land kommen werde. Sie greifen dazu auf die Kundschaftererzählung in Dtn 1, 37 und auf Dtn 3, 23–28 zurück. Mit *w<sup>e</sup>JHWH hitʿannaep bī* »und JHWH zürnte mit mir« knüpfen die Autoren wörtlich an Dtn 1, 37 an. Das Lexem *ʾnp b<sup>e</sup>* (Hitpael) »zürnen mit« ist neben Dtn 4, 21 nur in Dtn 1, 37 und Dtn 9, 8.20 im Kontext der nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums belegt. Dtn 4, 21–22 unterstreicht im Kontrast Dtn 4, 20, um die Zuwendung JHWHs zu seinem Volk im Exodus und der kommenden Landnahme umso nachdrücklicher zu unterstreichen. Die Zweite Generation werde damit eine Zuwendung JHWHs erfahren, die selbst Mose nicht zuteil werde. Damit weist Dtn 4, 20–22 insgesamt über sich hinaus auf den prophetischen Hauptteil des Kapitels in Dtn 4, 23–39, dem leichtfertigen Umgang des Volkes mit JHWHs Bundestreue, auf die Dtn 4, 20 mit der Bundesformel anspielt. Der kleinräumige Numeruswechsel in Dtn 4, 20–22 steht im Dienste der Entfaltung dieser Dramatik des Geschehens, wobei den Adressaten der Mosereden in Dtn 4, 3–4 der Schlüssel zum Verständnis des Numeriwechsels in Dtn 4 an die Hand gegeben ist. Auf die Aussage in Dtn 4, 20, das Volk sei JHWHs Erb- und Bundesvolk geworden »wie es heute der Fall ist« (*kajjôm hazzæh*), was als eine auf die Erzählzeit zielende Aussage pluralisch formuliert ist, folgt Moses Feststellung in Dtn 4, 21, dass JHWH mit ihm zürne »um eurer Worte/Taten willen«, die ebenfalls pluralisch formuliert ist, was zum Ausdruck bringt, dass der Zorn JHWHs bis in die Erzählzeit reiche. In Dtn 4, 21b wechselt Moses Rede dann mit der Anknüpfung an Dtn 1, 37 in den Singular und damit in die Vergangenheit der erzählten Zeit. In Dtn 4, 22b wechselt der Numerus wiederum in den Plural, da die Verheißung des Landbesitzes wieder auf die Erzählzeit zielt »ihr werdet hinüberziehen und dieses gute Land in Besitz nehmen«. Der Numeruswechsel in Dtn 4, 20–22 leitet an zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit zu differenzieren.

hermeneutische  
Funktion des  
Numerus-  
wechsels

## Die erste Moseredede in Dtn 1,1–4,43

Der Abschnitt Dtn 4,23–39 wird wie der in Dtn 4,9–22 mit reflexivem *šmr lk/lkm* mit anschließendem *paen* (»dass nicht/damit nicht«) als Gliederungselement eingeleitet, das Dtn 4,9–22 und Dtn 4,23–39 als Abschnitte des Hauptteils in Dtn 4,9–39 kennzeichnet. Der mit *paen* in Dtn 4,23 eingeleitete Nebensatz knüpft über die Abgrenzung hinweg an Dtn 4,16–18 und Dtn 4,19 an und setzt den Zusammenhang fort:

»(hütet euch), dass ihr nicht in euer Verderben lauft und euch ein Gottesbild macht« (Dtn 4,16)

»dass du nicht deine Augen zum Himmel erhebst und die Sonne, den Mond, die Sterne, das ganze Himmelsheer anblickst« (Dtn 4,19)

»(hütet euch), dass ihr nicht den Bund JHWHs eures Gottes vergesst, den er mit euch geschlossen hat, und euch ein Kultbild macht von jeglicher Gestalt, was JHWH, dein Gott, dir verboten hat« (Dtn 4,23)

Dtn 4,23 grenzt einerseits durch die erneute Eröffnung mit *šmr lkm pn* im Imperativ Dtn 4,23–39 von Dtn 4,9–22 ab, vernetzt aber gleichzeitig durch den mit *paen* eingeleiteten Nebensatz, der dem Imperativ »hütet euch« folgt, diesen Abschnitt mit dem vorausgehenden, indem die *paen*-Sätze in Dtn 4,16.19 zusammengefasst und durch die Anknüpfung in Dtn 4,23 an die Bundesmotivik in Dtn 4,13.20 weitergeführt werden. Wie werde sich der Bruch des Bundes durch das Volk in der Zukunft auf den Bund auswirken? Werde er damit aufgehoben sein oder geht die Geschichte JHWHs mit dem Volk nach dem Bruch der Gebote weiter? Im Dienste der Antwort auf diese Fragen steht die Einteilung des Abschnitts Dtn 4,23–29 durch den Numeruswechsel in den großflächig pluralischen Abschnitt Dtn 4,23–29a\* und den konequent singularischen Abschnitt in Dtn 4,29a\*–39, wobei die mosaische Prophetie in Dtn 4,23–29a\* den Gebotsbruch und die Konsequenzen von Exilierung und Vernichtung, Dtn 4,29a\*–39 aber die Umkehr eines Restes und Rückkehr zu JHWH ankündigt; E. Otto, *Neue Generation*, 2011, 111–120.

mosaische  
Prophetie

Die mosaische Unheilsankündigung in Dtn 4,23–28 beginnt in Dtn 4,23–24 mit einer Paränese in Dtn 4,23a, nicht den Bund zu vergessen, woran sich in Dtn 4,23b die Zuspitzung auf das Bilderverbot anschließt, das in Dtn 4,24 durch ein Dekalogzitat, das der Numeruswechsel als solches kennzeichnet, begründet wird (*kî*). In Dtn 4,25 kündigt Mose, eingeleitet durch einen Konditionalsatz (*kî*), den Bruch des Bilderverbots durch zukünftige Generationen und in Dtn 4,26–28 die daraus folgende Reaktion JHWHs von der Exilierung, Vernichtung und religiösem Identitätsverlust für den »Rest« der Überlebenden an, ehe dann mit Dtn 4,29a\* der Umschlag von der Unheilzur Heilsankündigung mit der Rückkehr zu JHWH erfolgt. Mit dem Ausdruck *krt b<sup>e</sup> rît* (»einen Bund ›schneiden‹ = schließen«) in Dtn 4,23 knüpfen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung an die deuteronomistischen

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

Redaktionen in Dtn 5, 2; 29, 11.24 an und sie verwenden den Ausdruck neben Dtn 4, 23 auch in Dtn 9, 9. Vor allem aber haben sie in Dtn 4, 23 die Sinaiperikope in Ex 24, 8; 34, 10 im Blick, da nur ein bereits geschlossener Bund vergessen werden kann, von dem im Deuteronomium noch keine Rede war. Der Ausdruck *krt b<sup>e</sup>rît* bezeichnet den Rechtsakt des Bundesschlusses im Gegensatz zur Mitteilung des Inhaltes der Bundesverpflichtung in Gestalt des Dekalogs in Dtn 4, 13, wobei es zur Verkürzung führt, wenn man Dtn 4, 23 mit L. Perlitt (1990 ff., 338) als in der »Substanz« mit Dtn 4, 13 identisch interpretiert: »*krt* verhält sich zu *brjt* nicht viel anders als *šwh* zu diversen Gesetzstermini«. So soll *krt b<sup>e</sup>rît* in Dtn 4, 23 »die Verpflichtung, die einem Gegenüber – hier Israel durch Jahwe – auferlegt wird«, bezeichnen. Dagegen ist mit G. Braulik (Deuteronomium 4, 13, 2007, 34) festzuhalten, dass Dtn 4, 13 mit *haggîd b<sup>e</sup>rît* »eine Sonderaussage« macht, deren Verallgemeinerung zu einem nomistischen Missverständnis des Bundes reduziert auf eine einseitige Verpflichtung führt. Über die Vorstellung des Vollzugs des Bundesschneidens, die sich mit dem Ausdruck *krt b<sup>e</sup>rît* verbindet, gibt Dtn 29, 11–12 Auskunft; siehe ThWAT I, 785.797 (M. Weinfeld). Die Bundestheologie als Ausdruck einer Loyalitätsbeziehung zwischen Gott und Mensch hat ihren Ursprung in spätvorexilischer Zeit u. a. in der Rezeption altorientalischen Vertragsrechts (siehe E. Otto, Bundestheologie, 1998, 1–84; zur Forschungsgeschichte cf. auch E. W. Nicholson, Covenant, 1986, 54–69), ohne dass allerdings der Begriff *b<sup>e</sup>rît* schon vorexilisch verwendet worden ist; cf. dazu U. Rütterswörden, Bundestheologie, 1998, 85–99. Das Lexem *b<sup>e</sup>rît* wird in die Bundestheologie erst von deuteronomistischen Autoren in der Exilszeit in das Deuteronomium und parallel von denen der Priesterschrift in die Genesis eingeführt und schließlich von den Autoren der nachexilischen Fortschreibung zu einer den Pentateuch insgesamt strukturierenden theologischen Idee ausgebaut und in diesem Zusammenhang auch in Dtn 4, 13.20.23 eingebracht.

Das Motiv des »verzehrenden Feuers« zur Charakterisierung JHWHs in Dtn 4, 24 haben die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums auch in Dtn 9, 3, dort aber nicht als Motiv der prophetischen Strafandrohung gegen das eigene Volk, verwendet, sondern der Vernichtung fremder Völker. Mit diesem Motiv knüpfen die nachexilischen Autoren einerseits an die deuteronomistische Horebredaktion in Dtn 5, 25 »dieses große Feuer wird uns verzehren« und an die Priesterschrift an in Ex 24, 17 »die Erscheinung der Herrlichkeit (*kabôd*) JHWHs war wie ein verzehrendes Feuer (*k<sup>e</sup>eš ʾokaelaet*)«. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums verbinden damit das Motiv JHWHs als des »eifernden/eifersüchtigen Gottes«, das sie dem Dekalog der deuteronomistischen Horebredaktion in Dtn 5, 9 entnommen und durch den Numeruswechsel als Zitat gekennzeichnet haben. Nicht aber nur die Zitationskennzeichnung ist hier für den Numeruswechsel leitend, sondern mit dem



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

mosaische  
Unheils-  
ankündigung

Dekalogzitat wird auf die in der Leserichtung vorausgehende Sinaioffenbarung in Ex 20, 5 zurückverwiesen, was durch den Singular für die Promulgationsformel »alles, was JHWH, dein Gott, dir befohlen hat« in Dtn 4, 23 als Rückverweis auf das Bilderverbot in Ex 20, 4 unterstrichen wird. Das Motiv des »verzehrenden Feuers« und des »eifernden Gottes«, das im Dekalog mit dem Fremdgötterverbot verbunden auf die »Alleinkompetenz JHWHs für sein Volk« (ThWAT VII, 59 [E. Reuter]) hinweist, begründet die Warnung vor dem Bruch des Bundes durch Missachtung des Bilderverbots, den Mose als Prophet dann in Dtn 4, 25 für zukünftige Generationen ankündigt. Der Singular in »wenn du Söhne und Enkel zeugst« (*kî tôlîd bânîm ub<sup>e</sup>nê bânîm*) weist auf den Nichtigkeitsfluch in Dtn 28, 41 »Söhne und Töchter zeugst du (*bânîm ubânôt tôlîd*) und sie sind nicht bei dir, denn sie werden als Gefangene fortgeführt« voraus. Das Lexem *jld* (Hifil) »zeugen«, das für deuteronomistisches Schrifttum untypisch ist, nicht aber für die Priesterschrift, ist im Deuteronomium nur in Dtn 4, 25 und Dtn 28, 41 belegt. Die folgende prophetische Unheilsankündigung in Dtn 4, 26–28 ist in enger Anlehnung an die Flüche in Dtn 28, 63–64 (cf. M. Zehnder, *Fluch*, 2011, 197) formuliert, was hier in Dtn 4, 25 mit einer Anspielung an einen Nichtigkeitsfluch eingeleitet wird, der bereits die kommende Exilierung präludiert. Die Fortsetzung in Dtn 4, 25 mit »und ihr euch eingelebt habt in dem Land« (*w<sup>e</sup>nôšantaem bā<sup>a</sup>raes*) bedient sich wiederum postpriesterschriftlicher Sprache. *jšn* (Nifal) ist außer in Num 13, 11 (post-P) nur noch postpriesterschriftlich im Heiligkeitsgesetz in Lev 26, 10 belegt. Es folgt in Dtn 4, 25 die prophetische Unheilsankündigung, das Bilderverbot werde gebrochen werden. Die Herstellung eines Kultbildes (*wa<sup>a</sup>šitaem paesael*) wird als Tun des in den Augen JHWHs »Bösen, um ihn zu beleidigen« (*wa<sup>a</sup>šitaem hāra<sup>c</sup> b<sup>e</sup>ēnê JHWH l<sup>e</sup>hākîsô*) bezeichnet. Die nachexilischen Autoren knüpfen in Dtn 4, 25 wie in Dtn 31, 29 an die deuteronomistische Horebredaktion in Dtn 9, 18 an und werden als Autoren erkennbar, die sich postpriesterschriftlicher und deuteronomistischer Sprache bedienen. Dtn 4, 25 ist Protasis zu Dtn 4, 26 als Apodosis. Das in den Augen JHWHs Böse ist in Dtn 4, 25 als Protasis eingeführt, um daraus die Rechtsfolge abzuleiten, wobei charakteristisch für hebräisches Denken ist, dass im Sinne einer »synthetischen Lebensauffassung« (K. H. Fahlgren, 1972, 87–129) *r<sup>f</sup>/r<sup>e</sup>* sowohl das (Tun des) Bösen, wie das daraus folgende unglückliche Ergehen ausdrückt (ThWAT VII, 609 f. [C. Dohmen]), indem dem bösen Tun schon die zerstörende Kraft auch für die Täter innewohnt. Entsprechend wird in Dtn 4, 26 auch nicht JHWH als Subjekt der Vernichtung der gebotsbrüchigen Nachkommen der Adressaten des Mose genannt. Logisches Subjekt ihres Verschwindens (*bd*) und Ausgetilgtwerdens (*šmd*) aus dem Land ist das »Böse« (*r<sup>f</sup>*) in Dtn 4, 25. Doch das Geschehen ist nicht von JHWH losgelöst, denn das »Böse« ist das in seinen Augen Böse, sodass JHWH als Zeuge gegen die Gebotsbrüchigen, und das sind im Horizont des Bundesgedankens in Dtn 4, 13.20.23 Bundesbrü-

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

chige im Sinne von Vertragsbrüchigen, Himmel und Erde zu Zeugen bestellt (*wd b<sup>e</sup>* Hifil), wobei die Zweizeugenregelung (Dtn 17,6; 19,15; cf. E. Otto, Deuteronomium, 1999, 43 f.88–90.257–260) zur Anwendung kommen soll. Rechtshistorischer Hintergrund von Dtn 4,26 ist die Praxis, in Rechtsstreitigkeiten Gott zum Zeugen anzurufen (1 Sam 12,5), um so im Falle eines Rechtsbruchs eine Bestrafung im Sinne der Rechtsdurchsetzung sicherzustellen; cf. I. L. Seeligmann, Gerichtsverfahren, 1967, 265 f. In der Regel bezeichnet *wd b<sup>e</sup>* (Hifil) die Zeugenfunktion, für die vor Eintritt des Rechtsbruchs Sorge getragen wird, die aber dann, wenn er eingetreten ist, Hilfe in einer Rechtsauseinandersetzung sein soll, wobei das Lexem *wd b<sup>e</sup>* (Hifil) die Konnotation des Zeugnisses in einem Rechtsprozess annimmt; cf. P. Bovati, Justice, 1994, 301 f. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums knüpfen in Dtn 4,26 wie die der spätnachexilischen Einfügung des »Moseliedes« in das Deuteronomium in Dtn 31,28 an Dtn 30,19–20 an. Wenn also in Dtn 4,26 zunächst das »in den Augen JHWHs Böse« logisches Subjekt der Vernichtung der Gebotsbrüchigen ist, so ist doch durch die Bestellung von Himmel und Erde zu Zeugen schon in Dtn 4,26 angezeigt, dass eine Rechtsreaktion JHWHs als des durch den Bruch des Bundes im Sinne des Vertragsrechts Geschädigten unweigerlich erfolgen werde. So sicher wie Himmel und Erde existieren, so sicher werde JHWHs Strafe die Täter erreichen, die Dtn 4,27–28 mit Exilierung unter die Völker und Vernichtung ankündigt. Es besteht auf den ersten Blick eine Spannung zwischen der Exilierungs- und der Vernichtungsaussage in Dtn 4,26 mit *bd* (kal)/*šmd* (Nifal) »zugrunde gehen«/»ausgerottet werden«. Wenn das Volk vernichtet wird, kann es nicht auch noch exiliert werden. C. Steuernagel (<sup>2</sup>1923, 68) hat die Härte der semantischen Konnotation der Lexeme *bd* und *šmd* dahingehend ermäßigt, dass sie nicht die absolute Vernichtung, sondern nur das Verschwinden aus dem Land als »Exiliertwerden unter teilweiser Vernichtung« bezeichnen sollen. L. Perlitt (1990 ff., 343) hat dagegen auf eine derartige semantische Harmonisierung zugunsten der Annahme verzichtet, es handle sich mehr um eine »Anhäufung als Vereinbarkeit oder logische Abfolge der Motive«. Doch sollte man den Autoren zutrauen, mit dem Anschluss von Dtn 4,27–28 an Dtn 4,26 eine nachvollziehbare Aussage zu verbinden, deren Logik deutlich wird, wenn erkannt wird, dass in Dtn 4,26 und Dtn 4,27 unterschiedliche logische Subjekte vorliegen, so in Dtn 4,26 das »Böse« aus Dtn 4,25 und in Dtn 4,27 JHWH, der in Dtn 4,26 Himmel und Erde zu Zeugen gegen das Volk bestellt hat. Während das »Böse« unspezifisch Vernichtung nach sich zieht, handelt JHWH konkreter durch die Exilierung. Die mosaische Prophetie führt so bis an den Gedanken heran, dass ein Rechtshandeln JHWHs noch in der Strafaktion eine Zukunftsmöglichkeit offen lässt – und genau dies wird dann in der Heilsankündigung in Dtn 4,29–39 eingelöst, obwohl der Bundesbruch des Volkes als »böse« und d. h. auch selbstzerstörerische Tat das Potential zur Vernich-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

tung des Volkes in sich trägt. Doch auch JHWHs Strafhandeln, das in der Exilierung des Volkes besteht, bringt in Dtn 4, 28 den Zusammenhang von Tat und Ergehen zur Geltung: Das Volk, das das Bilderverbot gebrochen habe und also als ein kleiner Rest der Überlebenden exiliert werde, werde im Exil fremden Göttern dienen und Menschenwerk aus Holz und Stein anbeten müssen. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums weisen in Dtn 4, 26–28 auf die Flüche in Dtn 28 voraus, was sie schon durch die im Singular formulierte Anspielung auf Dtn 28, 41 in Dtn 4, 25a anzeigen. In Dtn 4, 27 *w<sup>e</sup>hepîš JHWH <sup>aet</sup>kaem bāammîm* »und JHWH wird euch unter die Völker zerstreuen« zitieren sie wörtlich Dtn 28, 64 *waeh<sup>ae</sup>pîš<sup>e</sup>kā JHWH b<sup>e</sup>kāl hāammîm*, und mit <sup>a</sup>šaer j<sup>e</sup>naheg JHWH <sup>aet</sup>kaem šāmmāh »zu denen JHWH euch führen wird« zitieren sie wörtlich Dtn 28, 37b\*. Wie in Dtn 4, 27 wird auch hier das Volk unter dem Fluch des Gesetzesungehorsams fremden Göttern dienen. Mit der Motivik des Restes *w<sup>e</sup>nišartaem m<sup>e</sup>tê mispār* »und von euch wird nur eine geringe Zahl übrig bleiben« spielen die nachexilischen Autoren auf Dtn 28, 62 *w<sup>e</sup>nišartaem bim<sup>e</sup>tê m<sup>e</sup>āṭ* an. Dass das Volk Werke aus Holz und Stein als Götter verehren muss, hat eine Parallele in den deuterocesajanischen Kapiteln des Jesajabuches, u. a. in Jes 44, 9–20 (cf. U. Berges, *Jesaja 40–48*, 2008, 332–362) und des Habakukbuches in Hab 2, 1; siehe L. Perlitt, *Propheten*, 2004, 79f.; cf. E. Otto, *Habakuk*, 1977, 77f. Doch weist Dtn 4, 28 mit *wa<sup>ca</sup>badtaem šām <sup>ae</sup>lohîm ma<sup>ca</sup>seh j<sup>e</sup>dê <sup>ad</sup>ām eš wā<sup>a</sup>ebaen* »und ihr werdet dort anderen Göttern dienen, die das Werk menschlicher Hände sind, Holz und Stein« vor allem auf die Flüche in Dtn 28, 36.64 voraus:

*w<sup>e</sup>abadtā šām <sup>ae</sup>lohîm <sup>a</sup>herîm eš wā<sup>a</sup>ebaen* »und du wirst dort anderen Göttern dienen, Holz und Stein«

*w<sup>e</sup>abadtā šām <sup>ae</sup>lohîm <sup>a</sup>herîm <sup>a</sup>šaer lo' jādātā <sup>att</sup>āh wa<sup>ca</sup>botækā eš wā<sup>a</sup>ebaen* »und du wirst dort anderen Göttern dienen, die du nicht gekannt hast, weder du noch deine Väter, Holz und Stein«.

Dtn 4, 28 verknüpft die Zitate aus Dtn 28, 36.64 mit dem Zitat aus dem ebenfalls erst nachexilisch in die deuteronomistische Erzählung in 2 Könige 18–19 eingefügten Gebet des Königs Hiskia (2 Kön 19, 15–18; cf. T. Römer, *History*, 2005, 154f.) in 2 Kön 19, 18/Jes 37, 19 *ma<sup>ca</sup>seh j<sup>e</sup>dê <sup>ad</sup>ām eš wā<sup>a</sup>ebaen* »Werke von Menschenhand, Holz und Stein«. Mit dieser Polemik treffen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung die mesopotamische Theologie der Kultbilder ins Herz, die das Kultbild nicht als Menschenwerk, sondern durch die Epiphanie der Gottheit in der Gestalt ihres irdischen Leibes legitimiert verstand, der der unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit Sichtbarkeit verleiht. »Vom ersten Moment seiner Entstehung an war die Kultstatue Ausdruck einer Offenbarung und mit der Welt der Götter verbunden, da diese an der Initiative für das Bild, am Herstellungsprozeß, der Inspiration

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

der Handwerker, an der Materialbeschaffung und Sorge um dessen überirdische Qualität beteiligt waren. Der Anteil der menschlichen Handwerker trat zurück, da diese den Göttern nur ihre Hände liehen«, so A. Berlejung (Bilder 1998, 414). So wurde durch das Ritual der Mundwaschung und Mundöffnung das Kultbild legitimiert als Lebensfunktion der Gottheiten, was in Dtn 4, 28 den Kultbildern als Menschenwerk abgesprochen wird und damit den Gottheiten, die mit ihnen verehrt werden, die Lebensfunktion. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums bedienen sich im Arsenal der Götzenpolemik, wie sie auch in Ps 115, 4–8 vorgetragen wird:

»Einen Mund haben sie (sc. die Götterbilder) und reden nicht, Augen haben sie und sehen nicht, Ohren haben sie und hören nicht, eine Nase haben sie und riechen nicht« (Ps 115, 5–6; cf. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 101–150, 2008, 279.283–285).

Diese Polemik wird in Ps 135, 15–18 aufgenommen. Wie die Psalmen 115 und 135 sind auch die Autoren der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 4 in das 5.–4. Jahrhundert zu datieren; cf. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, a. a. O., 281.664. Wie wenig diese Polemik das Selbstverständnis der mesopotamischen Theologie der Kultbilder trifft, wenn man ihre Voraussetzungen der Mundwaschungs- und Mundöffnungsrituale missachtet, zeigt ein Beschwörungsritual aus Ninive im Rahmen eines Mundwaschungsrituals:

»Diese Statue machten Ninkurra, Ninagal, Kursigbanda, Ninildu (und) Ninzadim. Diese Statue riecht ohne Mundöffnung keinen Weihrauch, isst kein Brot, trinkt kein Wasser ...« (A. Berlejung, a. a. O., 450).

Teil des Rituals der Mundöffnung und Mundwaschung ist ein Ritus, in das Ohr des Kultbildes zu flüstern:

»In die Ohren dieses Gottes sollst du folgendes sagen: ›Zu den Göttern, deinen Brüdern, wirst du gezählt‹, flüsterst du in sein rechtes Ohr. ›Von heute an möge dein Schicksal zur Gottheit gezählt werden, und zu den Göttern, deinen Brüdern, wirst du gezählt; dem König, der deine Weisung kennt, nähere dich! ... Deinem Tempel, der [...] nähere dich! Dem Land, das dich schuf, sei wohlgesonnen!‹, flüsterst du in sein linkes Ohr« (A. Berlejung, a. a. O., 453).

4.29–40 Der Numeruswechsel in Dtn 4, 29 gilt in der Deuteronomiumsforschung weithin als Indiz für eine literarische Nahtstelle in diesem Vers, so nach vielen Vertretern der älteren Forschung noch wieder C. T. Begg (Criticism, 1980, 51 f.), obwohl er in Dtn 4, 1–28 auf den Numeruswechsel als literarkritisches Kriterium verzichten will. »The various shifts of number in 4, 1–28 ... do not give grounds for literary-critical operations«. Wie C. T. Begg haben auch D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 39) und zuletzt L. Perlitt (1990 ff., 347) den Numeruswechsel in Dtn 4, 29 als Zeichen einer literarischen Nahtstelle interpretiert, die Anlass zur literarkritischen Trennung ge-

hermeneutische  
Funktion des  
Numerus-  
wechsels

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

ben soll. Doch erklären sie auf diese Weise den Numeruswechsel gerade nicht, da sie entweder wie D. Knapp zu der These greifen müssen, dass die literarische Nahtstelle gerade durch den Numeruswechsel verschleiert werden soll, womit die wesentliche Begründung, um überhaupt mit einer literarischen Nahtstelle zu rechnen, unterminiert wird, oder wie L. Peritt gleich durch einen durch Textzeugen kaum begründeten textkritischen Parforceritt den Numeruswechsel in Dtn 4,29 kurzerhand beseitigen; siehe oben 523. T. Veijola (2004, 108 f.), der Dtn 4,29 mit Dtn 4,25–28 zu einer literarischen Einheit verbindet, begründet den Numeruswechsel in Dtn 4,29a mit dem Zitat von Jer 29,13. Und tatsächlich ist die literarische Relation zwischen Dtn 4,29 und Jer 29,13.14\* so zu beschreiben, dass der deuteronomistische Jeremia-Text in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums rezipiert wurde; siehe E. Otto, *Old and New Covenant*, 2006, 939–949. Die umgekehrte These, die von G. Vanoni (*Anspielungen*, 1995, 383–397) favorisiert wurde, basiert auf einer literarkritischen Reduktion von Jer 29,13–14\* noch über die sekundären Ergänzungen des masoretischen Textes im Verhältnis zum ursprünglichen Text in der Septuaginta in Jer 29,14a\*.b aus Dtn 30,1\*.3\*.5\* hinaus. Die Ergänzungen sprechen auch gegen die These von G. Braulik (1992, 217), dass Jer 29,13–14 gleichermaßen die Quelle für Dtn 30,3 und Dtn 4,29 gewesen sei. Sind die literarischen Relationen zwischen Jer 29,13–14\* (LXX) und Dtn 4,29 deutlich im Sinne der Rezeption von Jer 29,13–14\* (LXX) in Dtn 4,29 zu entscheiden, so ist damit aber noch nicht der Numeruswechsel innerhalb von Dtn 4,29a ausreichend erklärt, vor allem nicht, warum mit Dtn 4,29a\*–40 die gesamte zweite Hälfte des Hauptteils von Dtn 4 in Dtn 4,29a\*–39 konsequent singularisch im Gegensatz zur überwiegend pluralischen ersten Hälfte des Hauptteils in Dtn 4,9–28 formuliert wurde. Dies gilt umso mehr, als das Jeremia-Zitat abgesehen von der Einleitung mit *ûbiqqaštaem* in Dtn 4,29 vom Plural in den Singular transponiert wird. Nicht der Numeruswechsel in den Singular in Dtn 4,29a ist auf die Markierung von Dtn 4,29 als Zitat aus Jer 29,13.14\* zurückzuführen, sondern nur, dass der Beginn von Dtn 4,29a im Gegensatz zum Rest des Verses noch pluralisch formuliert ist. Es bleibt die Frage zu beantworten, warum das Jeremia-Zitat abgesehen vom ersten Wort in den Singular gesetzt wurde und mit dem in den Singular transformierten Zitat der gesamte Abschnitt in Dtn 4,29\*–39.40. Dass die Transponierung des Zitats von Jer 29,13.14\* in Dtn 4,29 in den Singular im Zuge der singularischen Formulierung von Dtn 4,29\*–40 insgesamt die wahrscheinlichere Annahme ist als umgekehrt, dass Dtn 4,29\* als Zitat in Jer 29,13.14\* sekundär in den Plural gesetzt worden sei, wofür sich keine schlüssige Begründung finden ließe, spricht dafür, dass Jer 29,13.14\* der Spendertext für Dtn 4,29 ist. Der Numeruswechsel in Dtn 4,29\*–39 dient der Perspektivabgrenzung zwischen dem Abschnitt Dtn 4,23–28, der als prophetische Unheilsankündigung den Gebotsbruch mit der Konsequenz von Vernichtung und

mosaische  
Heils-  
ankündigung



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

Exilierung aufzeigt, und dem Abschnitt Dtn 4, 29\*–39, der als prophetische Heilsankündigung die Rettung und Rückkehr eines Restes zu JHWH ankündigt. Und da dies der Zielpunkt der gesamten Moserede in Dtn 4, 1–40 ist, wird Dtn 4, 29\*–40 als geschlossen singularisch von dem überwiegend pluralischen Abschnitt Dtn 4, 1–28 abgesetzt. Die ungewöhnliche Nahtstelle des Numeruswechsels in Dtn 4, 29\* hat über die Funktion hinaus, das Zitat von Jer 29, 13 als solches zu kennzeichnen, eine theologische Funktion. Die Autoren von Dtn 4, 29 rezipieren Jer 29, 13.14\* nicht ohne Berücksichtigung des Kontextes in Jer 29, 10–12 (LXX), der gegenüber dem deuteronomistischen Stück Jer 29, 13–14a\*.b ein eigenes theologisches Profil der bedingungslosen Zuwendung JHWHs zu seinem Volk nach »70 Jahren für Babel« hat; cf. R. P. Carroll, *Jeremiah*, 1986, 558 f. Davon ist Jer 29, 13–14a\* als bedingt abgesetzt. In Jer 29, 10–12 (LXX) trifft eine postdeuteronomistische Jeremia-Interpretation auf eine deuteronomistische in Jer 29, 13–14\*; cf. E. Otto, *Jeremia*, 2007, 176 f. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums folgen in Dtn 4, 29 der an die Kondition der Suche nach JHWH »mit ganzem Herzen und ganzer Seele« gebundenen Zusage JHWHs, er werde sich finden lassen, und sie knüpfen dabei an Jer 29, 13 wie auch an Dtn 30, 1–5 an. Doch berücksichtigen die nachexilischen Autoren in Dtn 4, 29 auch den Jer 29, 13–14\* vorausgehenden Zusammenhang in Jer 29, 10–12. So fügen sie in das Zitat in Dtn 4, 29a ein »von dort« (*miššām*) ein, das auf »dort« (*šām*) in Dtn 4, 28 Bezug nimmt und damit die Suche nach JHWH an den Ort des Exils bindet. Nach Jer 29, 10–12 werden es »für Babel 70 Jahre« sein, bis JHWH sein Volk, das ihn ruft, erhören werde. Dtn 4, 29a deutet durch den Plural »und ihr mich sucht« (*ûbiqqaštaem*), der an den der Fremdgötterverehrung im Exil in Dtn 4, 28 anschließt, an, dass der Umschlag zum Heil nicht in einer Umkehr des Volkes begründet ist, sondern in JHWH. Und so fügen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung über Jer 29, 13 hinaus »dein Gott« (*ʿaelohəkā*) in das Zitat ein und genau an dieser Stelle erfolgt der Numeruswechsel in den Singular. Die Zeit der Rückkehr zu JHWH beginnt nicht, wenn die Exilierten beginnen, ihn zu suchen, sondern wenn er sich finden lässt, und so folgt auf das singularische »dein Gott« *umāšāʿtā* »und du ihn findest«. Damit wird die Bindung durch den in Dtn 4, 29b folgenden Konditionalsatz »wenn du ihn mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele suchst« von deuteronomistischer Theologie in Jer 29, 13–14 gelöst und auf eine darüber hinausgehende Perspektive einer Gnadentheologie wie in Jer 29, 10–12 angespielt; siehe Dtn 4, 31. Es ist also eine Verkürzung, wenn W. Groß (Zukunft, 1998, 30 f.) die Leistung Israels in den Vordergrund stellt, suche doch »Israel YHWH aus eigenem Antrieb; der Erfolg seiner Gott-Suche hängt nur an der Intensität des eigenen Einsatzes«, was Dtn 4, 30 noch einmal wiederhole: »Israel kehrt aus eigener Initiative um, ohne daß ein Anlaß, außer seiner Notlage, genannt wird«. Vielmehr wahren die nachexilischen Autoren in Dtn 4, 29 mit

mosaische  
Gnadentheologie



## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Jer 29,13.14\* den Zusammenhang mit der vorgegebenen deuteronomistischen Theologie, indem sie sie korrigieren. Jer 29,10–14\* lesen sie als literarische Einheit (cf. G. Fischer, *Jeremia*, 2005, 99) und deuten von Jer 29,10–12 herkommend den *kî*-Satz in Jer 29,13 im Gegensatz zu seinem ursprünglich deuteronomistischen Verständnis als Temporalsatz. Damit ist durch Dtn 4,29 das Thema des Abschnitts Dtn 4,29–39 als Ziel der Moserede in Dtn 4 vorgegeben, das zusammen mit Dtn 4,30 in Dtn 4,31–39 entfaltet wird, JHWH werde sich vom dem Rest der Exilierten finden lassen und sie werden zu ihm zurückkehren können.

Der Abschnitt Dtn 4,29–40 ist literarisch von großer Geschlossenheit. Für einen Einschnitt zwischen Dtn 4,31 und Dtn 4,32 liegen auf der Textebene keine ausreichenden Gründe vor. Nach G. Braulik (Mittel, 1978, 63) soll ein Dtn 4,1–40 zugrundeliegendes »Strukturschema« einen solchen Einschnitt begründen. Das ist ein Zirkelschluss, der nach einem dem Proömium in Dtn 4,1–8 korrespondierenden Rahmenteil als Abschluss von Dtn 4,1–40 sucht, doch ist Dtn 4,29–39 mit der gesamten vorangehenden Moserede in Dtn 4,(1–2).3–28 thematisch verzahnt. Jüngst hat G. Braulik (Geschichtserinnerung, 2005, 50f.) in Dtn 4,32–40 ein dreigliedriges Schema einer »Kleinform« von Geschichtsrückblick, Gotteserkenntnis und Gebotsparänese entdecken wollen. Der enge literarische Zusammenhalt in Dtn 4,32–40 ist richtig gesehen, doch ist damit kein ausreichendes Argument geliefert, Dtn 4,29–31 strukturell von Dtn 4,32–39 abzugrenzen. Vielmehr ist Dtn 4,29–39 als mosaische Heilsprophetie insgesamt als in sich kohärenter Abschnitt innerhalb von Dtn 4,1–40 zu beschreiben. Dtn 4,29–30 formulieren die These der prophetischen Ankündigung, die im Folgenden entfaltet wird, dass die Exilierten zu JHWH zurückkehren können, was in Dtn 4,31 mit JHWHs Barmherzigkeit begründet wird, die JHWH die *b<sup>e</sup>rît* nicht vergessen lasse. Dies wird in einem »Schema der Beweisführung« (N. Lohfink, *Hauptgebot*, 1963, 125–131; cf. G. Braulik, *Geschichtserinnerung*, 2003, 48–53) entfaltet. Auf eine historische Reminiszenz in Dtn 4,32b–34 in Gestalt einer Reihung rhetorischer Fragen, die durch Dtn 4,32a eingeleitet werden, folgt in Dtn 4,35–36 in einer Fuge der Lexeme »Sehen« und »Hören« eine Schlussfolgerung aus der Erfahrung in der Geschichte: »das hat man dich sehen lassen (*r<sup>h</sup>* Hofal), damit du erkennst (*jd<sup>e</sup>* kal)« (Dtn 4,35a) und »er hat dich hören lassen (*šm<sup>e</sup>* Hifil), um dich zu lehren (*jsr* Piel)« (Dtn 4,36a). JHWH habe das Geschehen der »früheren Tage«, der Schöpfung, der Horeboffenbarung und des Exodus das Volk »sehen lassen«, damit es erkenne, dass er Gott sei und es außer ihm keinen Gott gebe. Und er habe seine Donnerstimme hören lassen, um das Volk zu lehren. In Dtn 4,36b werden »Sehen« und »Hören« noch einmal zusammengefasst und damit die Erkenntnis- und Belehrungsaussage in Dtn 4,35–36 durch die historischen Reminiszenzen in Dtn 4,32b–34.36b gerahmt: »Auf der Erde ließ er sein gewaltiges Feuer sehen (*r<sup>h</sup>* Hifil), und mitten aus dem Feuer hast du

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

seine Worte gehört (*šm<sup>c</sup> kal*)«. Dtn 4,37–40 ist als kasuistischer Rechtssatz formuliert mit Dtn 4,37–38 als Protasis eingeleitet durch *taḥat kî* (cf. dazu L. Perlitt, 1990 ff., 291) und Apodosis in Dtn 4,39–40, die die Schlussfolgerung als Handlungsanweisung zieht, zu erkennen (*jd<sup>c</sup> kal*), dass JHWH Gott im Himmel oben und auf Erden unten ist (Dtn 4,39), und die Gebote und Gesetze zu achten (Dtn 4,40). Damit lenkt Dtn 4,40 auf Dtn 4,1–8 zurück.

Die Sprache von Dtn 4,29 ist als Zitat aus Jer 29,13 charakteristisch für späte Prophetentexte. *bqš* (Piel) *JHWH* (»JHWH suchen«) ist sonst im Deuteronomium nicht belegt, wohl aber in exilischen und vor allem nachexilischen Prophetentexten wie Jes 45,19; 51,1; 65,1; Sach 8,21–22 und späten Psalmen, im Pentateuch aber priesterschriftlich-postpriesterschriftlich wie in Ex 33,7. *drš* *JHWH* (»JHWH suchen«) ist ebenfalls im Deuteronomium nicht, wohl aber in prophetischen Texten wie Jes 9,12; 31,1; 55,6 u. ö. belegt. Dtn 4,30 ist durch die Asyndese vom vorhergehenden Kontext gleichzeitig abgesetzt und mit Dtn 4,29 durch das Stichwort *ms<sup>c</sup>* verbunden. »Alle diese Worte«, die das Volk »finden«, sind nicht auf die vorangehende Unheilsankündigungen in Dtn 4,26–28 bezogen, sondern darauf, dass JHWH gefunden wird in Dtn 4,29; cf. N. Lohfink, *Neuer Bund*, 1998, 114 f. Das Demonstrativpronomen hat hier aber vor allem kataphorische Bedeutung und bezieht sich auf die Barmherzigkeit JHWHs als Begründung für JHWHs Bewahrung des Bundes noch über die Not hinaus. Wird der kataphorische Bezug von *haddebārîm hā'ellaeh* wie in Dtn 31,28, dort kataphorisch bezogen auf das Moselied, erkannt, entfällt der von zahlreichen Kommentatoren bevorzugte Bezug von »allen diesen Worten« auf die voranstehende Unheilsankündigung verbunden mit einer Übersetzung »alle diese Dinge/Ereignisse/Schicksalsschläge« (cf. A. Schenker, *Umkehr*, 1980, 83–96), was die Fortsetzung in Dtn 4,31 unberücksichtigt lässt. Ebenso erledigt sich die These von W. Groß (*Syntaxforschung*, 2003, 237), einer gnadentheologischen Interpretation von Dtn 4,30 stehe entgegen, dass »alle diese Worte« »eine allzu volltönende Bezeichnung für einen einzigen Satz in V. 29« sei. Dtn 4,30 weist über Dtn 30,1 auf die Gnadenaspekte in Moses Heilsankündigung in Dtn 30,1–10 voraus. Werden Moses Unheilsankündigung von JHWHs Strafaktionen in Dtn 4,26–28 und seine Heilsankündigung von der Rettung des Volkes in Dtn 4,29–31 auf zwei miteinander nicht kompatible literarische Schichten verteilt, wie es L. Perlitt (1990 ff., 353) vorschlägt mit der Begründung »im konkreten Fall von Dtn 4 ist es extrem unwahrscheinlich, daß die (pl.) Warnungen und Vernichtungsdrohungen Jahwes von V. 26–28 mit seiner (sg.) Zusage, das Volk keinesfalls zu vernichten, in ein und derselben ›Schicht‹ zusammengehören«, so wird der theologische Gedankengang der mosaischen Prophetie, die ihr theologisches Zentrum einer Gnadentheologie hat, zerstört. Dass Dtn 4,30 gar aus seinem Kontext zu eliminieren sei, da der Vers dem begründenden Hinweis auf Jahwes Barmherzigkeit v. 31 »keinen logischen Anknüpfungspunkt bietet«, wie S. Mitt-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Diskurs mit der  
nachexilischen  
Tradenten-  
prophetie

mann (Deuteronomium 1,1–6,3, 1975, 122) im Anschluss an C. Steuernagel (<sup>2</sup>1923, 68) meint, ist ohne Plausibilität, da die Worte, die das Volk finden werden, wenn JHWH sich finden lässt, gerade die in Dtn 4,31 von der Barmherzigkeit JHWHs sind und als solche das theologische Kernstück von Dtn 4,29–39. Die Sprache in Dtn 4,30 *baššar l'kā* ist charakteristisch für nachexilische Literatur, so für späte Psalmen wie Ps 106,44; 107,6.13.28, chronistisches Schrifttum wie 2 Chr 15,4 oder die Jesaja-Apokalypse in Jes 25,4. Dass JHWH sich finden lassen werde, indem die Gnadenworte das Volk finden, das so zu JHWH zurückkehre, werde »schließlich/am Ende der Tage« (*ʾah<sup>a</sup> rīt hajjāmîm*) geschehen. Der Ausdruck ist mit der Übersetzung »in künftigen Tagen«, so T. Veijola (2004, 95), exegetisch unterbestimmt, im Sinne eines »endzeitlichen Verständnisses«, wie in der Septuaginta (cf. Dtn 31,29; 32,20 LXX) aber überinterpretiert. Zweifellos ist *ʾah<sup>a</sup> rīt hajjāmîm* in apokalyptischer Literatur ein eschatologischer Terminus technicus, der von einem Ende der bisherigen Geschichte und Welt zugunsten einer neuen ausgeht. Sprachgeschichtlich nimmt der Ausdruck der »letzten Tage« in Dtn 4,30 eine Mittelstellung zwischen einem unspezifisch-umgangssprachlichen Gebrauch wie in Gen 49,1 einerseits und der apokalyptischen Literatur wie in Dan 10,14 andererseits ein. *ʾah<sup>a</sup> rīt* bezeichnet das »logische Darnach«; ThWAT I, 224 (H. Seebass). In Dtn 4,30 liegen noch alle endzeitlichen Konnotationen fern; cf. J. T. Willis, *acharith*, 1979, 54–71. Gegen den Trend der neueren Forschung, *b<sup>e</sup>ʾah<sup>a</sup> rīt hajjāmîm* als umgangssprachlichen Ausdruck mit »in künftigen Tagen« zu übersetzen, hat C. Houtman (Eschaton, 2002, 119–128) in Dtn 4,30 mit dem Einfluss prophetischer Eschatologie im Deuteronomium gerechnet und damit dem Ausdruck seine theologische Gewichtung zurückgegeben. Doch liegt hier nicht der Einfluss prophetischen Verständnisses innergeschichtlicher Eschatologie (cf. G. von Rad, *Theologie*, <sup>4</sup>1965, 121–129) auf die Autoren des Deuteronomiums vor, sondern, zeichnen sie Mose als Propheten, eine Auseinandersetzung der Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums mit den Ansprüchen eschatologischen Denkens in Zirkeln nachexilischer »Tradentenprophetie«; zum Begriff cf. O. H. Steck, *Heimkehr*, 1985, 81–99; ders., *Tritojesaja*, 1991, V–VI.26 f.270–277. Für G. von Rad (a. a. O., 128) müsse »von einer eschatologischen Botschaft überall dort gesprochen werden, wo von den Propheten der bisherige geschichtliche Heilsgrund negiert wird«. Dieses Verständnis von prophetischer Eschatologie gilt auch für die nachexilische Tradentenprophetie, wie sie sich insbesondere im Jesaja- und im Jeremiabuch niedergeschlagen hat, und mit der die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Buches Deuteronomium intensiv im Gespräch sind; siehe E. Otto, *Jeremia*, 2006, 245–306; cf. H. Knobloch, *Prophetentheorie*, 2009, 228–282. Jer 31,31–34 will als ein Zentraltext der nachexilischen Prophetentheorie im Jeremiabuch direkt der durch die Verschriftungsnotizen strukturierten Hermeneutik des nachexilischen Pentateuch

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

und damit auch der nachexilischen Autoren in Dtn 31 widersprechen wie auch der sich in Dtn 4 niederschlagenden Belehrungstheorie. Indem JHWH nach Jer 31, 33 selbst die Tora auf die Herzen der Menschen schreibt, erhält die neue Tora den Rang des von Gott selbst verschrifteten Dekalogs. Der Torabegriff in Jer 31, 31–34 weist aber weit über den Dekalog hinaus, sodass mit der göttlichen Verschriftung der Neuen Tora Moses Funktion, die Tora zu promulgieren und zu verschriften, aus den Angeln gehoben ist. Jer 31, 31–34 ist mit dem Geflecht von Offenbarungs-, Verschriftungs- und Belehrungstheorien sowie der Vernetzung dieser Theorien mit denen von Bund und Bundesbruch auf dem Hintergrund der Rechtshermeneutik des nachexilischen Pentateuch konzipiert. In der Septuaginta-Fassung von Jer 31, 31–34 (LXX Jer 38, 31–34) als der gegenüber der des masoretischen Textes ursprünglicheren ist der Bund, den JHWH mit den Vätern geschlossen habe, also der Sinai-Horeb-Bund, sowohl auf Seiten des Volkes wie auf Seiten Gottes abgetan, sodass die gesamte Geschichte des Volkes seit dem Exodus unter dem Zeichen der Bundeslosigkeit gestanden habe; cf. A. Schenker, *Bund*, 2006, 17–48. Daraus folge, dass die Tora, die JHWH nach dem Exodus am Sinai/Horeb offenbart habe, gegenstandslos und funktionslos sei. Erst wenn »die Tage kommen« (*jāmîm bāʾîm*), werde JHWH einen Neuen Bund schließen, der nach dem ursprünglichen, von der Septuaginta überlieferten Verständnis ein neuer Bund, nach harmonisierender Umdeutung im masoretischen Text aber ein erneuerter Bund sein werde. Auf diesem Hintergrund wird die Gegenposition der nachexilischen Autoren in Dtn 4, 29–30 deutlicher. »Am Ende der Tage« werde das Volk zu JHWH zurückkehren, auf seine Stimme hören und ihr Herz wird beschnitten werden (Dtn 30, 6), denn, so Dtn 4, 31, JHWH habe seinen am Sinai/Horeb geschlossenen Bund mit dem Volk nicht vergessen. So hat der Begriff *ʾah<sup>a</sup> rîṭ hajjāmîm* eine Bedeutung nicht als Zeichen des Einflusses prophetischer Eschatologie auf das Buch Deuteronomium, sondern als »quasi-eschatologisch« gerade als Gegenbegriff gegen Grundgedanken nachexilischer Tradentenprophetie, wie sie im Jeremiabuch vorliegt, an das Dtn 4, 29 anknüpft, aber auch des Jesajabuches, wie Jes 59, 21 zeigt; cf. C. Nihan, *Moses 2010*, 45 f. Es werde, so Dtn 4, 29–30, nach dem Bruch des Ersten Gebots unter Einschluss des Bilderverbots und der Vernichtung des Volkes und Exilierung eines Rests ein neues Handeln JHWHs geben, der sich aufgrund des Mose-Bundes finden lassen werde, und somit der überlebende Rest zu ihm zurückkehren. Dieses neue Handeln Gottes hat seine Begründung im Sinai-/Horebbund, der anders als in Jer 31, 31–34 (LXX) nicht abgetan ist. Die geschichtstypologische Gültigkeit des Horebbundes in der erzählten Zeit des Mose wie in der Erzählzeit der exilzeitlichen Adressaten des Buches Deuteronomium ist bereits der Grundgedanke der deuteronomistischen Horebredaktion, den die deuteronomistische Moabredaktion auf den Moabbund übertragen hat. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Buches Deuteronomium haben

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

das nachexilische  
Deuteronomium  
»zwischen den  
Zeiten«

an die deuteronomistischen Redaktionen angeknüpft und an der Gültigkeit des Horebbundes, der in ihrer gesamtpentateuchischen Perspektive ein Sinaibund ist, in Dtn 4,1–40 nachdrücklich so festgehalten und noch über die Horebredaktion hinaus gesteigert, dass sie Mose als Propheten die Gültigkeit dieses Bundes noch über die Exilierung der Nachkommen seiner Adressaten hinaus verkünden lassen. In diesem Sinne handelt JHWH entgegengesetzt zum Volk: Während es die *b<sup>e</sup>rît* von der erzählten Zeit des Mose bis zur Erzählzeit der Adressaten des Deuteronomiums vergisst, vergisst JHWH sie nicht. Schon durch die Fabelinkongruenz in Dtn 4,3–4 und erneut mit dem Motiv der *ʾah<sup>a</sup>rît hajjāmîm* in Dtn 4,30 zeigen die nachexilischen Autoren an, dass sie über die Adressaten Moses in der erzählten Zeit hinausgreifend auf die Adressaten des Buches Deuteronomium in der nachexilischen Erzählzeit zielen. Der Vers Dtn 4,30 steht dabei in einer dialektischen Beziehung nicht nur zu Dtn 30,1–10, indem er mit Dtn 30,1 verknüpft auf die gnadentheologischen Aspekte in Dtn 30,1–10 vorausweist und die Unheilsankündigung in Dtn 4,26–28 für die nachexilischen Adressaten des Deuteronomiums überwunden ist, was heißt, dass sie die Katastrophe bereits im Rücken haben und der »Rest« der Überlebenden sind. Die in Dtn 31,29 für die *ʾah<sup>a</sup>rît hajjāmîm* angekündigte Not ist überwunden. Die Vollendung nur durch die Herzensbeschneidung (Dtn 30,6) stehe noch aus, so dass das Deuteronomium um die Herzen seiner nachexilischen Adressaten »zwischen den Zeiten« der Rettung aus der Katastrophe und der Vollendung durch die Herzensbeschneidung wirbt, nicht durch Bruch des Ersten Gebots erneut alles zu verlieren.

In Dtn 4,31 wird der Sinai-/Horebbund als der, den JHWH den Vätern geschworen hat, bezeichnet, womit auch auf den Abrahamsbund angespielt wird. N. Lohfink (Neuer Bund, 1998, 115) sieht darin einen »der Texte, wo die priesterschriftliche Konzeption des Erzväterbundes ins Deuteronomium hineinragt«. Das allerdings ist nicht verwunderlich, haben wir es doch hier mit nachexilischen Autoren zu tun, die die Priesterschrift wie das deuteronomistische Deuteronomium voraussetzen, das sie in den postpriesterschriftlichen Pentateuch integrieren. Den Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums kommt der priesterschriftliche Abrahamsbund als Gnadenbund (cf. W. Groß, Zukunft, 1998, 52–64) an dieser Stelle als theologisches Argument entgegen, da er sich in die in Dtn 4,31 anhand der Anklänge an die »Gnadenformel« in Ex 34,6–7 (siehe dazu ThWAT VII, 471–473 [H. Simian-Yofre]) entwickelte Gnadentheologie als Begründung dafür, dass JHWH sich finden lasse und das Volk zu ihm zurückkehren könne, einfügt. Den Hinweis auf den Bund mit den Vätern, die für die nachexilischen Autoren im Horizont von Dtn 1,8 die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob sind, darf man aber nicht gegen den Sinai-/Horebbund ausspielen wollen. So urteilt W. Groß (a. a. O., 30), JHWH handle nach Dtn 4,31 in Zukunft nicht mehr auf der Basis der Horeb-*b<sup>e</sup>rît* und bleibe aus Barm-



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

herzigkeit bei seinem »Landschwur« für die Väter. Und N. Lohfink (a. a. O., 115) meint, in Dtn 4,31 habe »sich die Logik des Horeb- und Moabbundes totgelaufen«. Dem ist aber keineswegs so, wenn erkannt wird, wie konsequent die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 4 zwar die deuteronomistische Bundeskonzeption reformulieren und also reformieren, aber doch gerade auch die Konzeption der deuteronomistischen Horebredaktion in der Substanz nachdrücklich im Horizont der postpriesterschriftlichen Sinaiperikope als Mitte des nachexilischen Pentateuch zur Geltung bringen. Der Hinweis auf den Väterbund ist anders als in der Priesterschrift nicht mit einer Absage an den Sinai-/Horebbund verbunden. Die in Dtn 4,29–31 entwickelte Gnadentheologie, die in der nachexilischen Bundestheologie verankert ist, wird durch die Rezeption der postdeuteronomistischen Gnadenformel in Ex 34,6–7 unterstrichen. M. Franz (Gott, 2003, 111–153) hat zeigen können, dass Ex 34,6–7 der älteste Beleg der »Gnadenformel« ist, doch weder eine These einer »Kultradition« der Formel vom 13. bis 5. Jahrhundert noch die These ihrer »spätdeuteronomistischen Herkunft«, so H. Spieckermann (Herr, 1990, 1–18), kann überzeugen. Es geht auch nicht, wie D. Knapp (Deuteronomium 4, 1987, 96) meint, in Dtn 4,31 um die Rezeption einer »liturgischen Formel«. D. Knapp ist zu dieser These genötigt, da er Dtn 4,1–40 als rein deuteronomistischen Text interpretiert, sich die Rede vom *ʾel rahûm* (»barmherziger Gott«) aber im ganzen »Deuteronomistischen Geschichtswerk« nicht finden lasse. In Dtn 4,31 wird vielmehr an Dtn 30,3 unter Anspielung an die »Gnadenformel« in Ex 34,6 angeknüpft. In diesem Sinne ist der Feststellung von M. Franz (a. a. O., 220) zuzustimmen, in Dtn 4,31 liege »Sinaitheologie« vor. Die Prädisierung JHWHs als eines barmherzigen Gottes wird durch die verneinten Verben *rph* (Hifil) »im Stich lassen«, *šht* (Hifil) »vernichten« und *škḥ* »vergessen« erläutert, die, wie in der nachexilischen Fortschreibung nicht anders zu erwarten, nicht der »dtr Standardsprache« zuzurechnen sind, so L. Perliitt, 1990 ff., 354. Das Lexem *šht* (Hifil) mit JHWH als Subjekt ist neben Dtn 4,31 auch in Dtn 9,26; 10,10 belegt. Das Zitat der Gnadenformel von Dtn 4,31 hat die Funktion einer theologischen Begründung, dass JHWH das Volk nicht vernichten werde, womit in Dtn 10,10 die nachexilischen Adressaten des Deuteronomiums direkt angesprochen werden. Mit der nachexilischen Fortschreibung treten Dtn 4,31 und Dtn 30,3 innerhalb des Buches Deuteronomium in einen synchron zu beschreibenden theologischen Verweiszusammenhang zusammen. Dtn 4,31 beschreibt den Ermöglichungsgrund der Rückkehr zu JHWH in der Barmherzigkeit JHWHs, wobei der Rückbezug in Dtn 30,1–10 als aktualisierende Auslegung der Bundeserneuerung in Ex 32–34 unübersehbar ist; cf. E. Ehrenreich, *Leben*, 2011, 132–134. In Dtn 30,6 tritt an die Stelle der Erneuerung des Bundes (Ex 34,10) und der Tafeln (Ex 34,1.4) die Beschneidung des Herzens (E. Ehrenreich, a. a. O., 169–179), die die Rückkehr zu JHWH, die Mose in Dtn 4,29–31 ankündigt, vollenden wird.



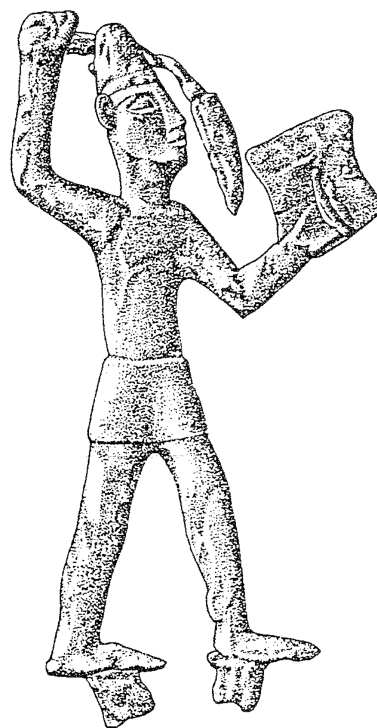
## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

Mit Dtn 4, 32–34 schließt sich an die Verheißung der Rückkehr des Volkes zu JHWH der Rückgriff auf die Grunddaten der »Heilsgeschichte« (cf. zu diesem Begriff B. Janowski, *Vergegenwärtigung*, 2009, 37–61) von der Schöpfung bis zur Landnahme an. Eingeleitet wird die historische Reminiscenz in Dtn 4, 32–34 mit *kî*, das hier deiktische Funktion hat (»fürwahr«), wobei eine begründende Konnotation mitschwingt, woran sich der Imperativ *š<sup>es</sup>alnā* (»frage!«) anschließt: »Frage fürwahr nach den früheren Tagen!«. Der Ausdruck *jāmîm rišônîm* »frühere Tage« ist zunächst eine umgangssprachliche Bezeichnung für die Vergangenheit (Num 6, 12; Dtn 10, 10), doch werden unter diesem Ausdruck in Dtn 4, 31 Schöpfung, Sinai-/Horeboffenbarung und Exodus zusammengefasst. Die »früheren Tage« beginnen mit der Menschenschöpfung, wobei die nachexilischen Autoren mit dem Terminus technicus *br*, der in deuteronomistischer Literatur nicht, wohl aber innerhalb des Pentateuch in der Schöpfungserzählung der Priesterschrift und prophetisch in den deuterocesajanischen Kapiteln des Jesajabuches belegt ist, wiederum die Priesterschrift voraussetzen. Die Zeitangabe der *ʾah<sup>a</sup> rît hajjāmim* und der *jāmîm rišônîm* sind jeweils auf das »Heute« der mosaischen Promulgation des Deuteronomiums im Land Moab als erzählter Zeit bezogen. In prophetischer Funktion hat Mose in Dtn 4, 29–31 auf zukünftiges Geschehen vorausgeblickt, in Dtn 4, 32–35 blickt er auf die Vergangenheit der »Heilsgeschichte« zurück. Die grundlegende universale Dimension der »früheren Tage« beginnend mit der Schöpfung zeigt noch einmal auch die grundlegende Dimension der zukünftigen Tage als Umschlag vom Unheil zum Heil »am Ende der Tage«. An die Rekapitulation der »Heilsgeschichte« schließt sich in Dtn 4, 32 die rhetorische Frage an, »ist je etwas so Großes geschehen oder hat man je etwas Derartiges gehört?«. N. C. Habel (*Tradition*, 1976, 253–272) sieht in der historischen Reminiscenz, die er auf Dtn 4, 32–35.(39) begrenzt, die aber um das Element »Appell« und damit um Dtn 4, 39–40 zu erweitern ist (cf. G. Braulik, *Geschichtserinnerung*, 2003, 50 Anm. 25), eine vorgegebene Form aus weisheitlichem Kontext, die man als »Berufung auf die alte Tradition« bezeichnen kann, zu der der Appell gehört, die alten Traditionen zu befragen. Die rhetorische Frage in Dtn 4, 32–34 legt eine weisheitliche Anleihe nahe, was durch die Zusammenfassung der rhetorischen Frage, die historische Erfahrung diene der Erkenntnis (*jā*) und der Erziehung (*jsr*), in Dtn 4, 35–36 bestätigt wird. Ein weisheitlicher Einfluss auf die nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums ist auch in Dtn 4, 6–8 zu beobachten. Im Gegensatz zu Dtn 4, 12 zielt der Rekurs auf die Sinai-/Horeboffenbarung in Dtn 4, 33.36 nicht auf die Gestaltlosigkeit der Gottesoffenbarung ab, sondern darauf, dass das Volk JHWHs Theophanie überlebt habe. Dtn 4, 33 stammt von den Autoren, die Dtn 5, 26 im Zuge der nachexilischen Fortschreibung von Dtn 5 dort einfügen und die Ex 20, 19 in der Leserichtung im Rücken haben. Dtn 4, 34 wendet sich nach der Sinai-/Horeboffenbarung der Exoduserfahrung zu.

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

Die Religionspolemik, in deren Dienst der Vers steht, wird noch dadurch gesteigert, dass nicht nur keiner der Götter je gekommen sei, um ein Volk zu befreien, sondern keiner es je versucht habe. Das Verb *lqh* (»nehmen«) steht in Dtn 4,20 mit dem Lexem *js* Hifil (»herausführen«) verbunden, in Dtn 4,34 (*lqh*) und Dtn 4,37 (*js*) aber getrennt, sodass die Schlussfolgerung im Rahmen eines »Schemas der Beweisführung« in Dtn 4,37–40 auf diese Weise mit der historischen Reminiszenz in Dtn 4,32–34,36b vernetzt ist. Das Lexem *lqh* »nehmen« wird dann durch das Verb *bhr* in Dtn 4,37 erläutert. In einer singularisch formulierten Reihe in Dtn 4,34 werden die auf eine Siebenzahl gebrachten Ereignisse in Ägypten, beim Exodus und in der Wüste (I. Schulmeister, *Befreiung*, 2010, 25–37), als Prüfung bis zum Tage der Moserede verstanden. Leitet sich die Formulierung von Dtn 4,34 aus Vernetzungen mit Texten des Deuteronomiums ab (cf. Dtn 5,15; 6,21–22; 7,19, 11,2–3; 26,8; 29,2; 34,11–12), so ist die Frage nach einer möglichen literarischen Relation zu Jer 32,21, einem Text, den K. Schmid (*Jeremiabuch*, 1996, 367) einer »golaorientierten Redaktion« des frühen 5. Jahrhunderts zuschreibt, eher zweitrangig. Jer 32,21 knüpft wie Dtn 4,34 an die deuteronomistische Vorlage in Dtn 26,7–8 an; cf. auch G. Fischer, *Jeremia* 26–52, 2005, 204; zur theologischen Funktion der Wundermotivik im Kontext der Exodusüberlieferung cf. E. Otto, *Wundererzählungen*, 2007, 17–29. Das Motiv des Kampfes »mit starker Hand und erhobenem Arm« hat eine im palästinischen Raum weit in das 2. Jahrtausend zurückreichende Tradition. So wird in den Briefen des Jerusalemer Königs Abdi-Hepa das Motiv des »starken Arms« (*zuruḥ dannu*) mit dem ägyptischen Pharao verbunden (cf. CAD/Z, 167), der den Jerusalemer König auf den Thron gebracht habe (EA 286:12; 287:27; 288:34; cf. RLA V, 279 f. [E. Otto]). Das Motiv des erhobenen Arms ist in der altorientalischen Ikonographie als Geste siegreicher Könige und Götter fest verankert und auch im syrisch-palästinischen Raum im 2. und 1. Jahrtausend verbreitet; cf. O. Negbi, *God*, 1976, 28–41).

In Dtn 4,35 wird die Schlussfolgerung aus der historischen Reminiszenz in Gestalt rhetorischer Fragen gezogen, die auf die Einzigkeit Gottes zielen, »außer ihm gibt es keinen Gott«. In Dtn 4,35 wird mit der Formel »JHWH ist der Gott« nicht mehr eine monolatrisch vergleichende, sondern monotheistisch-ausschließende Aussage, dass es außer ihm keinen Gott gibt, gemacht. Das unterstreicht, dass in Dtn 4 ein entscheidender Schritt im Rah-



Figur des Gottes Reschef aus einem bronzezeitlichen Grab in Megiddo (O. Keel/C. Uehlinger, *Gottessymbole*, 1992, 67 f.)

Monotheismus  
im nachexilischen  
Deuteronomium

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

men der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums von einer monolatrischen Gotteskonzeption zu einer monotheistischen vollzogen wird, die von den Autoren der nachexilischen Fortschreibung als eine »Erkenntnis« begriffen wird, die sie in Dtn 4,35 mit dem Lexem *jd<sup>h</sup>* einführen: »du hast es erfahren (*r<sup>h</sup>*), damit du erkennst (*jd<sup>h</sup>*)«. Dieser Schritt zum Monotheismus wurde im Deuteronomium nicht in den deuteronomistischen Redaktionen des 6. Jahrhunderts, sondern in der nachexilischen Fortschreibung des 5.–4. Jahrhunderts, die das Deuteronomium in den Pentateuch integriert, vollzogen. Dagegen hat N. MacDonald (Monotheismus, 2003, 78–96) bestritten, dass in Dtn 4,35.39 von einem Monotheismus gesprochen werden könne; siehe dazu auch die Einleitung oben 191–193. Vielmehr interpretiert er Dtn 4,35.39 im Horizont des monolatrischen Ersten Gebots des Dekalogs in Dtn 5,6–10 und des Sch<sup>e</sup>ma<sup>c</sup>-Israel in Dtn 6,4 henothetisch in dem Sinne, dass die Existenz anderer Götter zwar anerkannt, aber die Einzigartigkeit der Beziehung zu JHWH herausgehoben werde. Das aber hieße, die Ausschließlichkeitsformel in Dtn 4,35 (*’ên ’ôd mil<sup>e</sup> baddô*; cf. dazu H. Rechenmacher, Ausschließlichkeitsformel, 1997) umzudeuten. So gehe es nach N. MacDonald (a. a. O., 84) nicht um die Nicht-Existenz anderer Götter, »but that YHWH is the only god for Israel. Such a claim upon Israel is, in the context of Deuteronomy 4, grounded in the argument that YHWH is like no other«. Doch kommt N. MacDonald zu diesem Ergebnis, weil er Dtn 4,35b auf eine falsch rekonstruierte Frage »habt ihr einen anderen Gott?« antworten lässt; cf. auch G. Braulik, Monotheismus, 2004, 187f. Anm. 61. Dtn 4,28 lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Dtn 4,35.39 strikt monotheistisch in dem Sinne, in dem der Begriff religionswissenschaftlich gebraucht wird, zu interpretieren ist; siehe E. Otto, Monotheismus, 2003, 251–257. Fremde Götter gibt es in der Perspektive der Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums nicht, sondern nur, wie Dtn 4,28 feststellt, Götzen. Gerade um eine monolatrisch-henothetische Fehldeutung auszuschließen, meiden die Autoren in Dtn 4 den Begriff *’alohîm* *’aherîm* (»andere Götter«). Dass Dtn 4,35.39 die Existenz anderer Götter verneint und also nicht henothetisch, sondern monotheistisch zu interpretieren ist, zeigt auch die Formulierungsparallelität mit Jes 45,20–21. Die nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums im Zuge der Pentateuchintegration ist in das 5.–4. Jahrhundert zu datieren und setzt Jes 45,20–21 voraus. So ist die Gerichtsrede in Jes 45,20–21, die literarisch mit dem Kyros-Orakel in Jes 44,24–45,7 (cf. R. Achenbach, Kyros-Orakel, 2005, 155–194) in den Kontext von Jes 44,24–45,22 gehört (Ü. Berges, Jesaja 40–48, 2008, 370–379), in das 6. Jahrhundert zu datieren, sodass die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums den Monotheismus in Jes 45 bereits kennen. Unter Voraussetzung einer Frühdatierung von Dtn 4,1–40 in vorexilische Zeit rechnet dagegen S. M. Paul (Influence, 2009, 219f.) mit der Rezeption von Dtn 4,35.39 in Jes 45,21–22. Auch

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4, 1–40

er aber sieht den engen literarischen Zusammenhang, was ein monotheistisches Verständnis von Dtn 4, 35.39 unterstreicht. Dtn 4, 36a ist im »Schema der Beweisführung« mit Dtn 4, 35 durch die Zusammenstellung der Verben »sehen (lassen)« und »hören (lassen)« als Ausdrücke für die Erfahrung von Sinai-/Horeboffenbarung und Exodus verbunden. Da in Dtn 4, 35 als Schlussfolgerung aus der historischen Reminiszenz der Inhalt dessen, was gesehen wurde, im Gegensatz zum Hören in Dtn 4, 36a nicht genannt wurde, da es sonst die Funktion der Schlussfolgerung aus Dtn 4, 32–34 gestört hätte, wird in Dtn 4, 36b der Inhalt dessen, was gesehen wurde, in Gestalt der Sinai-/Horebtheophanie nachgetragen, die so aus der geschichtlichen Reminiszenz herausgehoben wird, einen Rahmen mit Dtn 4, 32–34 um Dtn 4, 35–36a bildet und Dtn 4, 29–40 mit Dtn 4, 9–28 durch die Anknüpfung an Dtn 4, 10–12.15 vernetzt. Dtn 4, 36 parallelisiert die Offenbarung JHWHs vom Himmel mit der auf der Erde, wobei aufgrund der in Dtn 4, 35 entfalteten Einzigkeit JHWHs die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums keinen Widerspruch zwischen der Präsenz Gottes im Himmel und gleichzeitig auf der Erde sehen (cf. I. Wilson, *Fire*, 1995, 67–75), sodass sie auch nicht der Rationalisierung wie die der deuteronomischen und deuteronomistischen Schem-Theologie bedurften, was ein Hinweis darauf ist, dass der religionshistorische Prozess im Deuteronomium keineswegs, wie von M. Weinfeld (*Deuteronomy*, 1972, 190–209.233–243) vertreten einlinig in Richtung einer Säkularisierung verlaufen ist; siehe P. T. Vogt, *Deuteronomic Theology*, 2006, 70–97; zur Dialektik von Säkularisierung und Theologisierung im antiken Judentum; cf. E. Otto, *Säkularisierung*, 2007, 125–171.

Dtn 4, 37–40 ist eine nach dem Vorbild eines kasuistischen Rechtssatzes aufgebaute literarische Einheit. Die Abfolge der geschichtlichen Themen in Dtn 4, 37–38 ist die des Pentateuch von den Ervätern über den Exodus bis zur Landnahme. Von der Liebe JHWHs zu den Vätern wird im Deuteronomium nur in Dtn 4, 37 und Dtn 10, 15 jeweils im Kontext nachexilischer Fortschreibung gesprochen. Hier wie dort ist das Motiv der Liebe JHWHs zu den Vätern in Dtn 4, 37 und Dtn 10, 15 mit dem der Erwählung verbunden:

»und weil er deine Väter liebte, erwählte er eines jeden Nachkommen nach ihnen« (Dtn 4, 37)

»(JHWH hat sein Herz nur euren Vätern geschenkt), indem er sie liebte und ihre Nachkommen nach ihnen erwählt hat« (Dtn 10, 15)

Der Ausdruck »seine Nachkommen nach ihm/ihnen« (*zarô ʾah<sup>a</sup>rājw/ʾah<sup>a</sup>rê-haem*) ist im Deuteronomium nur in Dtn 1, 8; 4, 37; 10, 15 in nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums belegt und setzt jeweils die Priesterschrift in Gen 17, 19 voraus, da der Ausdruck *zarô ʾah<sup>a</sup>rājw* nur hier außerhalb des Deuteronomiums im Pentateuch belegt ist. Durch den Numerus-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

wechsel in Dtn 4,37 wird das Zitat kenntlich gemacht. Auch der Ausdruck »mit seiner großen Macht« (*b<sup>e</sup>koḥô haggādol*) ist im Deuteronomium nur in nachexilischer Fortschreibung in Dtn 4,37 und Dtn 9,29 belegt. Das Gebet des Mose in Dtn 9,26–29 schlägt einen weiten Bogen von den Erzv Vätern Abraham, Isaak und Jakob bis zur Landnahme, wobei an die postpriesterschriftlichen Fürbitten des Mose in Ex 32,11–14 und Num 14,13–19 angepielt wird.

Dtn 4,38 ist syntaktisch unlösbar mit Dtn 4,37 verbunden. Während in Dtn 4,37 vom »Heute« der mosaischen Promulgation des Deuteronomiums im Land Moab gerechnet die Zeit der Erzväter und des Exodus Vergangenheit ist, wird in Dtn 4,38 mit der Landnahme der Blick auf die Zukunft gelenkt. Mit »wie es heute der Fall ist« (*kajjôm hazzaeh*) in Dtn 4,38 wird die Landnahme des Ostjordanlandes als Paradigma für die des Westjordanlandes aufgerufen. Dass die Autoren der nachexilischen Fortschreibung damit »die Situation der Moserede jenseits des Jordan, vor der Eroberung des Westjordanlandes vergessen«, so T. Veijola (2004, 118), ist ebenso wenig angezeigt, wie die Meinung, »kleine ›Entgleisungen‹ dieser Art zeigen nur, wie unsinnig es ist, mit lückenloser Durchgestaltung der Redeteile durch Schichten und Redaktionen zu rechnen«, so L. Peritt (1990 ff., 366). In prophetischer Funktion (Dtn 34,10–12) kündigt Mose im Landgabesatz die Einnahme des cisjordanischen Gebietes an. Mit »wie es heute der Fall ist« verortet er aber die Ankündigung in der Redesituation im Land Moab nach dem Sieg über die transjordanischen Könige, blickt also auf seine Rede in Dtn 2–3 zurück. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung knüpfen damit an die Sihon-Erzählung in Dtn 2,30 an, in der mit der Verstockung des Königs Sihon ebenfalls die Aussage »wie es heute der Fall ist« verbunden ist. Dieser Zusammenhang ist für die Interpretation von Dtn 4,38 im Blick zu behalten, denn er ist von den nachexilischen Autoren intendiert. Konstatieren sie in Dtn 2,30 die Verstockung des Königs Sihon, so in Dtn 4,38 den Sieg über die transjordanischen Könige, der über sich hinaus auf die Landnahme des Westjordanlandes vorausweist. Die nachexilischen Autoren zielen aber wie bereits in Dtn 2,30 über die Zeit des Mose als erzählte Zeit auch auf die Adressaten der Erzählzeit und korrigieren in Dtn 4,38 die deuteronomistische Moabredaktion in Dtn 29,27, JHWH habe das Volk in seinem Zorn aus dem Land herausgerissen und in seinem glühenden Zorn in ein anderes Land geworfen, »wie es heute der Fall ist«. Das Lexem *jrš* (Hifil) hat die Bedeutung »vollständig vertreiben«, während die Septuaginta *jrš* (Hifil) überwiegend mit »vernichten« (ἐξολοθεύειν) wiedergibt. N. Lohfink (*jrš*, 1983, 14–33) will diese Bedeutung auch für das hebräische Lexem geltend machen. Doch dem widersprechen die Belege, in denen *jrš* (Hifil) gerade von den Verben mit der Konnotation »vernichten« *šmd* und *ʿbd* abgesetzt wird, so in Dtn 9,3, »er wird sie vernichten (*šmd*) und er wird sie vor dir niederwerfen (*kn*)<sup>i</sup>, sodass du sie leichter vollständig vertreiben (*jrš* Hifil) und ver-



## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

nichten (*ʿbd*) kannst«. Auch legt die Grundbedeutung von *jrš* (Kal) »in Besitz nehmen, verdrängen« für das Hifil die Bedeutung »vertreiben« nahe, wobei eine Intensivbedeutung »vollständig vertreiben« mitschwingt. In Verbindung mit »Völker, die größer und stärker sind« ist *jrš* (Hifil) in Dtn 11, 23 (cf. Dtn 9, 1) ein Ausdruck der nachexilischen Fortschreibung, die mit JHWH als Subjekt *jrš* (Hifil) in das Deuteronomium in Dtn 4, 38; 9, 3.4.5; 11, 23 eingeführt hat; zu *jrš* siehe auch E. Otto, Deuteronomiumstudien II, 2009, 198 Anm. 683.

Dtn 4, 39–40 bildet die Apodosis der Handlungsanweisung zur Protasis in Dtn 4, 37–38. Der Ausdruck »zum Herzen zurückbringen/zu Herzen nehmen« *šwb ʾael lʿbābækā*, der im Deuteronomium nur in Dtn 4, 39; 30, 1 belegt ist, verbindet Dtn 4, 39 als monotheistisches Bekenntnis mit der Ankündigung von Rückkehr und Erbarmen JHWHs in Dtn 30, 1–3. In Dtn 4, 25–28 hat Mose in prophetischer Funktion Exilierung des Volkes und Rückkehr zu Gott unter Rückgriff auf die Vergangenheit von Erzvätern, Exodus und Sinai-/Horeboffenbarung aufgerufen. Die Fabelinkongruenz in Dtn 4, 3–4 und das pointierte »heute sollst du erkennen« in Dtn 4, 39, was durch die auf Dtn 30, 1 vorausweisende Herzensformel unterstrichen wird, zeigen an, dass Mose über seine Adressaten in der erzählten Zeit hinaus auf die Adressaten des Deuteronomiums in der Erzählzeit zielt. Dtn 4, 38 korrigiert mit »wie es heute der Fall ist« Dtn 29, 27. Ist Dtn 29, 27 auf die Exilszeit bezogen, so wissen die Adressaten des Deuteronomiums, wenn sie Dtn 29, 27 im Horizont von Dtn 4, 38 lesen, dass jenseits des Exils Dtn 4, 39 sich auf sie bezieht. Inhalt der Erkenntnis in Dtn 4, 39 soll es sein, dass JHWH der Gott im Himmel oben und auf Erden unten sei, keiner sonst. Dtn 4, 39 spitzt den Ausschließlichkeitsanspruch dahingehend zu, dass es für JHWH keine »Festlegung seiner himmlischen ›Gestalt‹ auf eine Form irdischer Repräsentation« geben könne (F. Hartenstein, *Gestalt*, 2003, 72), also »mit letzter theologischer Konsequenz auf das ausschließliche Gottsein JHWHs zu« (G. Braulik, *Monotheismus*, 2004, 191), wobei die monotheistische Aussage in Dtn 4, 35 universalisiert auf die gesamte Schöpfung bezogen wird. Damit hat die Erste Moserede in Dtn 1, 6–4, 40 ihren Ziel- und Höhepunkt erreicht. Dtn 4, 40 kehrt in rahmender Funktion mit der Aufforderung, die Gebote (*ḥuqqîm*) und Satzungen (*mišwôt*) JHWHs zu beachten (*šmr*), zum Proömium des Kapitels in Dtn 4, 1–8 zurück; cf. S. Mittmann, *Deuteronomium* 1, 1–6, 3, 1975, 124. Mit dem Relativsatz »auf die ich (sc. Mose) dich heute verpflichte« wird der Zusammenhang mit Dtn 4, 38–39 »wie es heute der Fall ist« und »du sollst heute erkennen« hergestellt. Die Finalaussage »dass es dir gut geht und du lange lebst in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt für alle Tage«, ist als »bloße Auflistung von Formeln und Wendungen«, so L. Perliitt (1990ff., 369), exegetisch unterbestimmt. Vielmehr wird auf die Begründung des Elterngabots des Dekalogs in Dtn 5, 16 als Zentrum des deuteronomistischen Dekalogs vorausverwiesen. Die Autoren der nachexi-

monotheistisches  
Bekenntnis und  
Gnadentheologie



Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

lischen Fortschreibung des Deuteronomiums korrigieren damit die deuteronomistische Horebredaktion, indem sie eine auf ein Dekaloggebot bezogene Verheißung nun auf alle, von Mose promulgierten Gebote und Satzungen beziehen und damit einschränken, was Teil der rechtshermeneutischen Korrektur von Dtn 5 in Dtn 4,1–40 ist. Damit ist nach der Stellung und Funktion von Dtn 4,1–40 in Theologie und Rechtshermeneutik des Deuteronomiums in synchroner Perspektive zu fragen.

### **Synchrone Analyse: Dtn 4,1–40 in Theologie und Rechtshermeneutik des Buches Deuteronomium**

Entwurf einer  
prophetischen  
Geschichts-  
theologie

Dtn 4,1–40 ist der Teil in der Ersten Moserede in Dtn 1,6–4,40, der Mose als Erzpropheten vorführt, wie ihn der Buchautor in Dtn 34,10–12 sieht. Nach der Rekapitulation der Vergangenheit der Wüstenwanderung vom Horeb bis in die Gefilde Moabs in Dtn 1,6–3,29 wendet Mose sich in seiner Ersten Rede der Zukunft zu. Entscheidend für das Verständnis von Dtn 4,1–40 in synchroner Perspektive ist die Antwort auf die Frage, warum vor die mosaische Gesetzesauslegung in Dtn 5–26 in Dtn 4 eine mosaische Prophezie von Unheils- und Heilsankündigung gesetzt wird, die sich, so die Fabel des Deuteronomiums, an die Adressaten des Mose in der Zweiten Generation wendet. Soll es »der erste Effekt des Hörens und Lernens (sein), dass nicht auch Moses Zuhörer – wie die dem Baal von Pegor Nachfolgenden – wegsterben (VV. 3–4)«, so G. Braulik, Sprechakt, 2002, 250. Dann wäre die Funktion von Dtn 4,1–40 primär eine paränetische. Doch räumt G. Braulik ein, dass Dtn 4,1–40 vielmehr »die höchst feierlich entfaltete sprachliche Konstituierung einer Situation der Gesetzespromulgation« sei. Dann wäre es allerdings näherliegend gewesen, diese »Situation« direkt mit der Horeb-offenbarung in Dtn 5 zu verbinden, nicht aber mit einer prophetischen Unheilsankündigung für die Zweite Generation im Land Moab. Die Unheilsankündigung in Dtn 4,23–28 ist nicht als verkappte Paränese zu interpretieren, da Mose keinen Zweifel daran lässt, dass der Bundesbruch in Gestalt des Bruchs des Bilderverbots eintreffen werde und die Rückkehr zu JHWH für einen Rest nicht Konsequenz seiner Bundestreue sei, sondern der Gnade und Barmherzigkeit JHWHs »am Ende der Tage«. Einem paränetischen Missverständnis der mosaischen Prophezie in Dtn 4 wehrt das Buch Deuteronomium dadurch, dass in der Theophanie nach der Gesetzespromulgation JHWH in Dtn 31,16–18 das Wort ergreift und Moses Unheilsankündigung in Dtn 4,23–28 bestätigt. Welche Funktion soll die mit Dtn 4,44 eingeleitete Gesetzespromulgation haben, wenn am Ende der Bundesbruch und die Vernichtung der Nachkommen der Adressaten des Mose steht? Die hermeneutische Konzeption des Buches Deuteronomium in Dtn 4,1–40 gibt

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

eine Antwort auf diese Frage und Dtn 4, 3–4 ist ein Schlüssel für Dtn 4, 1–40 insgesamt. Die hermeneutische Konzeption des Deuteronomiums identifiziert die Zweite Generation in der erzählten Zeit des Mose mit den Adressaten des Deuteronomiums in der Erzählzeit, wobei die Autoren eine Reihe von Hinweisen wie Fabelinkongruenz in den Text eingebaut haben, die zeigen, dass die Adressaten des Deuteronomiums in der Erzählzeit angesprochen sind. In der mosaischen Prophetie werde nur ein »Rest« entrinnen und so überleben können. Aber so wie die Adressaten des Mose in der erzählten Zeit die Enttronnenen des Bundesbruchs von Baal Peor sind, so sind die nachexilischen Adressaten des Buches Deuteronomiums der Rest der »Zweiten Generation«, die die Katastrophe des »Exils« schon hinter sich wissen. Ihnen hat sich JHWH gnädig zugewandt und sich finden lassen, was durch die Vorausverweise in Dtn 4, 1–40 auf Dtn 30, 1–10 als Weiterführung des gnaden-theologischen Horizonts in Dtn 4, 29–39 unterstrichen wird; zur Rahmenfunktion von Dtn 4 mit Dtn 29–30; cf. auch D. Markl, *Gottes Volk*, 2011, 42 f. Die Anspielungen in Dtn 4 auf die Erzählung vom Gegossenen Kalb in Dtn 9–10 (cf. G. Braulik, *Kalb*, 2008, 12–19) weisen in die gleiche Richtung. Ist es dort aber Moses Fürbitte, die den Umschwung der erneuten Zuwendung JHWHs nach dem Bruch des Ersten Dekaloggebots ermöglicht, so wird nach Moses Tod für alle nachfolgenden Generationen diese Möglichkeit entfallen, so dass allein JHWH der Ermöglichungsgrund erneuter Zuwendung sein kann. Anders als die Adressaten des Mose in der erzählten Zeit, die vor der Vernichtung bewahrt wurden, weil sie an JHWH festgehalten und nicht anderen Göttern nachgelaufen waren, sind die Adressaten des Buches Deuteronomium in der nachexilischen Erzählzeit nicht aufgrund eigenen Verdienstes gerettet worden, sondern durch die gnädige Zuwendung JHWHs. Die Adressaten des Buches Deuteronomium wissen sich nach Dtn 4, 30 »am Ende der Tage« (*b<sup>e</sup>ah<sup>a</sup>rît hajjāmîm*). Sie sollen erkennen (*jā*), dass JHWH einer ist, und es außer ihm keinen anderen Gott gibt (Dtn 4, 35). Das sollen sie erkennen und sich zu Herzen nehmen (Dtn 4, 39) »heute«, d. h. am Tage, an dem ihnen in der nachexilischen Erzählzeit das Deuteronomium promulgiert wird, wie Mose es in der erzählten Zeit den Überlebenden von Baal Peor aus der Zweiten Generation verkündet hat. Sollen die Adressaten des Deuteronomiums, die sich »am Ende der Tage« wissen, die Einsicht in die Einzigkeit JHWH in ihr Herz zurückbringen (Dtn 4, 39), so wird das in Dtn 30, 6 durch die Zusage, die für die Adressaten des Deuteronomiums in der Erzählzeit noch Zukunft ist, JHWH werde ihr Herz und das ihrer Nachkommen beschneiden, aufgenommen und fortgesetzt.

Auf der Ebene der erzählten Zeit des Mose wird durch Dtn 4, 1–40, so zeigt es Dtn 4, 1.5.14.36, die mit Dtn 4, 44–45 eingeleitete Zweite Moserede als »Lehre« deklariert, doch zeigt die Zeugenanrufung in Dtn 4, 26, dass die Promulgation dieser Lehre in Gestalt der Auslegung der Sinaitora und Erfüllung des JHWH-Auftrags in Ex 24, 12 selbst ein Rechtsakt ist (cf. G. Brau-

## Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

lik, Sprechakt, 2002, 252 f.), der über die Zweite Generation der erzählten Zeit hinaus auf die Adressaten des Buches Deuteronomium in der Erzählzeit zielt. Der Rechtscharakter der mosaischen Promulgation des Gesetzes in der mit Dtn 4,44 beginnenden Zweiten Rede des Mose wird durch Dtn 4,1–40 als Abschluss der Ersten Rede herausgearbeitet, um den nachexilischen Adressaten des Buches Deuteronomium in der Erzählzeit zu erklären, dass die Katastrophe der Exilierung aufgrund des Bundesbruchs unausweichlich war. Im Medium der mosaischen Prophetie wird in Dtn 4,1–40 eine Geschichtstheologie entworfen, die die Geschichtsmächtigkeit JHWHs dadurch herausarbeitet, dass schon Mose als Prophet die Katastrophe des Exils angekündigt habe. Diese JHWH-Rede lässt keinen Zweifel an der Unausweichlichkeit des Bundesbruchs kommender Generationen und damit der Katastrophe. Dtn 4,1–40 verdeutlicht aber auch durch eine Reihe hermeneutischer Kunstgriffe, dass den Adressaten des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit, die die Katastrophe schon im Rücken, die Vollendung durch die Herzensbeschneidung nach Dtn 30,6 aber noch vor sich haben, die Paränese gilt, sollen sie doch nicht »zwischen den Zeiten« noch vor der Vollendung durch die Herzensbeschneidung durch Gebotsbruch alles verlieren. Ihnen gilt es so auch, dass Dtn 4,1–40 den rechtsverpflichtenden Charakter der Lehre des Mose in Gestalt der Gesetzespromulgation in der Zweiten Rede herausarbeitet. Die Wortsicherungsformel in Dtn 4,2 unterstreicht den verpflichtenden Charakter des Wortlauts der mosaischen Lehre. Die Zweite Rede des Mose ist Auslegung der Sinaitora in Gestalt des Dekalogs und des »Bundesbuches«. Dtn 4,1–40 will als Abschluss der Ersten Rede durch die mosaische Prophetie sicherstellen, dass der mosaischen Lehre in Gestalt der mosaischen Tora-Auslegung Gehorsam zukommen soll. In einem performativen Akt in Dtn 4,5 wird die Zweite Moserede als zu beachtende Lehre deklariert. An der Bewahrung der Autorität der mosaischen Lehre als Tora-Auslegung werde sich in der nachexilischen Erzählzeit die Zukunft der Adressaten des Buches Deuteronomium zwischen überstandener Katastrophe und Herzensbeschneidung entscheiden. Die Autoren von Dtn 4,1–40 schalten dieses Kapitel als Abschluss der Ersten Rede vor die Zweite Rede der Gebotspromulgation als Tora-Auslegung, um auf diese Weise der mosaischen Auslegung Autorität zu verleihen, die der Sinaitora nicht nachstehe. Deshalb werden die Adressaten des Buches Deuteronomium in der nachexilischen Zeit so nachdrücklich an den Sinai/Horeb gestellt, um den Zusammenhang zwischen mosaischer Lehre im Land Moab als Auslegung der Sinai-/Horebtora mit der Offenbarung am Sinai/Horeb herauszustellen. Wollen die nachexilischen Autoren von Dtn 4,1–40 noch vor dem Beginn der Zweiten Rede des Mose, sicherstellen, dass der mosaischen Tora-Auslegung die Autorität der am Sinai geoffenbarten Tora zukomme, so liegt die Vermutung nahe, dass die Schriftgelehrten der nachexilischen Zeit, die für die Fortschreibung des Deuteronomiums verantwortlich

## 9. Moses prophetischer Ausblick auf die Zukunft des Volkes in Dtn 4,1–40

sind, und die sich für ihre Schriftauslegung auf Mose als ersten Schriftgelehrten berufen, so Legitimität und Autorität ihres eigenen Tuns herausarbeiten wollten. In Dtn 4,41–43 verdeutlichen sie ihre Arbeit schriftgelehrter Auslegung, für die sie in Dtn 4,1–40 Autorität einfordern.

Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums wissen aber, dass trotz ihres Anspruchs auf mosaische Autorität, die Schrift auszulegen, das Volk nicht vor Rebellionen gefeit ist, und so lassen sie in Dtn 4,1–40 Mose nicht nur als schriftgelehrten Ausleger der Sinai-/Horeberzählung, sondern als Propheten auftreten. Wie die synchrone Analyse von Dtn 4,1–40 zeigt, ist dieses Kapitel in seinem Kern als Prophetenrede strukturiert, die Rebellionen des Volkes von der mosaischen erzählten Zeit bis in die Erzählzeit der Autoren und Adressaten des Deuteronomiums ankündigt. So beschließt Dtn 4,25–28 die Kette der Rebellionen des Volkes gegen JHWH, die in der Fabel des Buches Deuteronomium ihren Ausgangspunkt am Gottesberg Horeb in Dtn 9–10 nimmt und sich in der Wüste, so 9,22–24 und in Dtn 1,19–46 bis Baal Peor in Dtn 4,3–4, unmittelbar vor Moses Reden im Deuteronomium fortsetzt. Die Rebellionen werden sich, so Mose, der Erzprophet (Dtn 34,10–12) in der Unheilsankündigung in Dtn 4,25–29\*, nach seinem Tod bis in die erzählte Zeit fortsetzen, bis das Volk exiliert und fast vollständig vernichtet sein werde. Dass Moses prophetische Unheilsankündigung eintreffen werde, wird von JHWH in Dtn 31,16–21 bestätigt. In Dtn 31,28–29 werden mit »Himmel und Erde zu Zeugen anrufen« sowie »vernichten« (*šht*) Schlüsselbegriffe aus Dtn 4,25–30 aufgenommen. JHWH kündigt die Vernichtung des Volkes nur Mose und Josua an und zielt so über diese in der erzählten Zeit auf die Adressaten des Buches Deuteronomium in nachexilischer Erzählzeit. Dtn 31,16–29 scheint Mose und Josua mit der Gewissheit, das Volk werde vernichtet werden, zu entlassen, so dass JHWHs Unheilsankündigung nicht nur das Deuteronomium, sondern die Heilsfunktion des gesamten Pentateuch in Frage zu stellen scheint, da sie die mosaische Heilsankündigung in Dtn 4,29–31 und Dtn 30,1–10 mit der Verheißung einer Umkehr und neuen Geschichte nach der Katastrophe übergeht und also zu falsifizieren scheint. Moses Ankündigung der Rettung eines Restes, der zu JHWH umkehren werde wie auch die Erzählung vom Gegossenen Kalb in Dtn 9–10, die ebenfalls mit Dtn 31 wie mit Dtn 4 verzahnt ist, spannen für die erzählte Zeit einen theologischen Horizont auf, der in der Applikation auf die Erzählzeit JHWHs Vernichtungsankündigung transzendiert. Das Moselied in Dtn 32,1–43, das gegen das Volk Zeuge sein sollte, löst dies mit der amphibolisch verschlüsselten, auf den Kanon als Ganzen gestützten Botschaft von der Rettung durch JHWHs Barmherzigkeit ein (cf. E. Otto, Abschiedslied, 2009, 641–678) und öffnet den Blick auf die zukünftige Beschneidung des Herzens (Dtn 30,6). Die Autoren der mosaischen Prophetie in Dtn 4 sehen ihre nachexilischen Adressaten in einer Zeit »zwischen den Zeiten«. Die mosaischen Unheilsankündigungen sind einge-

Die erste Moserede in Dtn 1,1–4,43

treten, und ein Rest ist zu JHWH zurückgekehrt. Die Beschneidung des Herzens aber steht noch aus. In der Erzählzeit steht das Volk erneut in der Gefahr, durch Idolatrie die Vollendung durch die Herzensbeschneidung aufs Spiel zu setzen.