

# »Die Weisung und das Gebot« im Enneateuch

*Georg Braulik*

Die Vorgeschichte des Pentateuchs und des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerks werden gegenwärtig in der alttestamentlichen Forschung intensiv diskutiert. *Erich Zenger*, dem diese Festschrift gewidmet ist, hat sich seit seiner Dissertation bis heute mit diesen Problemen auseinandergesetzt. Die Verbindung der beiden Sammelchriften hat er als »Münsteraner Pentateuchmodell« in seiner »Einleitung in das Alte Testament« skizziert. Er postuliert als letzten Textkomplex, aus dem der Pentateuch als eigenständiges Werk ausgegliedert worden sei, ein »*großes nachexilisches Geschichtswerk*«, das die Bücher Genesis bis 2 Könige umschlossen habe. Sein Redaktor habe »zahlreiche Texte« verfasst, »die in sprachlicher Hinsicht deuteronomistisch-priesterliche Mischtexte sind und die zugleich neue theologische Akzente setzen.«<sup>1</sup> *Zenger* steht mit der Annahme eines solchen »Textkontinuums« nicht allein. So ist zum Beispiel nach *Cornelis Houtman* eine deuteronomistische Redaktion »für den Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt« als »Beginn des umfassenden Geschichtswerks Genesis–Könige verantwortlich«. Seine theologische Mitte sei das Deuteronomium. Denn es biete »die kanonische Interpretation der vorangehenden Bücher und beinhaltet die für das Leben auf der anderen Seite des Jordan im verheißenen Land geltenden Normen und verbindlichen Vorschriften.«<sup>2</sup> Auch *Hans-Christoph Schmitt* versucht mit einer spätdeuteronomistischen Endredaktion des Pentateuchs und des deuteronomistischen Geschichtswerks »eine Reihe von Tetrateuch und deuteronomistisches Geschichtswerk übergreifende(n) Vor-

---

<sup>1</sup> *E. Zenger*, Einleitung (42001) 121.

<sup>2</sup> *C. Houtman*, »Tatian« (2000) 395; vgl. zuvor schon *ders.*, Pentateuch, 427–432.

stellungen« zu erklären.<sup>3</sup> Konrad Schmid entwickelt für die Großkomposition von Genesis bis 2 Könige ein redaktionsgeschichtliches Gesamtmodell.<sup>4</sup> Er bestreitet ein deuteronomistisches Geschichtswerk und möchte sein Entstehen durch die nachpriesterschriftliche Verknüpfung einer eigenständigen Erzväter- und einer Mose-Exodus-Geschichte mit einer von der Schöpfung bis zum Sinai reichenden Priesterschrift in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zeigen. Dagegen hat Jochen Nentel die These vom Großkorpus im Blick auf die Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks weiterentwickelt.<sup>5</sup> Zu dieser Diskussion eines Enneateuch möchte ich ein paar Beobachtungen beitragen, die sich bei der Kommentierung des Deuteronomiums ergeben haben. Ich gratuliere damit Erich Zenger, mit dem mich eine lange Freundschaft verbindet, zu seinem 65. Geburtstag und danke ihm für sein so vielfältiges und stets bereicherndes Engagement in unserer Wissenschaft.

Mein kleiner Artikel beschäftigt sich mit dem Doppelausdruck התורה והמצוה »die Weisung und das Gebot«. Er ist – in unterschiedlicher Reihung seiner Glieder und in verschiedenen Syntagmen – innerhalb der Bücher Genesis bis 2 Könige nur in Ex 24,12; Jos 22,5 und 2 Kön 17,34.37 belegt. Im übrigen Alten Testament steht er noch zweimal in 2 Chronik:

|  |             |
|--|-------------|
| את־לחַת האבן והתורה והמצוה                                   | Ex 24,12    |
| את־המצוה ואת־התורה   | Jos 22,5    |
| כחֶקְתֶּם וּכְמִשְׁפָּטֶם וְכַתּוּרָה וְכַמְצוּה             | 2 Kön 17,34 |
| וְאֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה וְהַמְצוּה | 2 Kön 17,37 |
| הַתּוֹרָה וְהַמְצוּה   | 2 Chr 14,3  |
| וְכַתּוּרָה וְכַמְצוּה                                       | 2 Chr 31,21 |

Die Verbindung »die Weisung und das Gebot« findet sich an *Knotenpunkten* der Darstellung des Buches Exodus bzw. des deuteronomistischen Geschichtswerks und steht auch in der Chronik an prominenter Stelle. Sie ist offenbar sehr bewusst eingesetzt worden. Ich kann das bei einem kurzen Textdurchgang zunächst nur andeuten. Mit der Ankündigung Gottes in Ex 24,12, dem Mose die Steintafeln, die Weisung und das Gebot zu übergeben, beginnt ein Teilabschnitt der Sinaiperikope, der JHWHs Anordnungen über die Errichtung des Heiligtums samt seinem Kult enthält und bis zur Tafelübergabe in 31,18 reicht. Über das Tafel-

<sup>3</sup> H.-C. Schmitt, *Geschichtswerk* (1997) 274.

<sup>4</sup> K. Schmid, *Erzväter* (1999).

<sup>5</sup> J. Nentel, *Trägerschaft* (2000).

motiv ist dann auch noch die Erzählung von Bundesbruch und Bundeserneuerung in den Kapiteln 32–34 an 24,12 gebunden. Jos 22,5 beschließt die Paränese, mit der Josua die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse in ihre ostjordanischen Wohngebiete entlässt. Mit der Ermahnung, Gebot und Weisung zu verwirklichen, endet der Erzählbogen, der am Anfang des Josuabuchs mit der Beteiligung der zweieinhalb Stämme an der Eroberung des Westjordanlandes begonnen hatte. Nach einer zusammenfassenden Beurteilung des Untergangs von Nord- und Südreich betonen 2 Kön 17,34 und 37 mit Weisung und Gebot, wozu sie durch den JHWH-Bund verpflichtet gewesen wären. Das zweite Chronikbuch schließlich charakterisiert Asa und Hiskija mit dem Doppelausdruck als Musterkönige – Asa in 2 Chr 14,3 bei der einleitenden Gesamtbeurteilung seiner religiösen Reformen, Hiskija in 31,21 bei der abschließenden Bewertung, durch die er alle Könige Judas überragt. Ich beschränke mich im Folgenden auf die Belege innerhalb des Enneateuchs und berücksichtige die beiden Chronikstellen nicht weiter.

Wie verhalten sich die zwei Gesetzestermini תורה und מצוה zueinander? Sind damit unterschiedliche Gesetzesbereiche angesprochen? Welche Funktion könnte der Doppelausdruck einmal erfüllt haben? Ehe ich dazu eine Hypothese formuliere, analysiere ich die einzelnen Textbelege auf der synchronen Ebene.

## 1 Am Sinai – Exodus 24,12

Nach der Theophanie am Sinai (Exodus 19), der Mitteilung von Dekalog und Bundesbuch (Exodus 20–23) und nach dem Bundesschluss (Exodus 24) markiert Ex 24,12 eine Zäsur bzw. einen *erzählerischen Neueinsatz* im Gesamtzusammenhang der Sinaioffenbarung.<sup>6</sup> Wiederum geht es um einen Aufstieg Moses auf den Gottesberg, erstmals aber auch um ein Bleiben, einen Bergaufenthalt also, wie ihn nur der hintere Teil der Sinaiperikope thematisiert (24,18; 34,28). 24,12 bildet außerdem das erste Glied einer Kette von Stellen, die von den Tafeln handeln, die Gott beschrieben hat (24,12; 31,18; 32,15f; 34,1; 34,28f). Nur der erste und letzte Beleg dieser Reihe verbindet die Tafeln auch mit Gesetzestermini. In 34,28 bilden עשרת הדברים »die Worte des Bundes, die zehn Worte« den Inhalt dessen, was Gott על-הלחח »auf die Tafeln«

<sup>6</sup> Zum damit eingeleiteten Erzählbogen s. z.B. G. Steins, Heiligtum (1989); R. Rothenbusch, Rechtssammlung (2000) 421–429.

schrieb. In 24,12 dagegen werden התורה והמצוה »die Weisung und das Gebot« durch ein ן mit den Steintafeln verbunden. In welchem Verhältnis stehen hier die Größen zueinander? Dürfen התורה והמצוה mit den am Ende der Tafelstellen genannten עשרת הדברים identifiziert werden? Die frühere Exegese hat zwar die Syntax und vor allem die literarhistorische Einordnung von Ex 24,12 diskutiert. Die Funktion des Verses und insbesondere des Ausdrucks התורה והמצוה auf der Endtextebene des Pentateuchs ist aber bisher praktisch unbeachtet geblieben. Um diese synchrone Perspektive geht es mir im Weiteren.

Ex 24,12 lautet im Masoretentext und einer in Klammern *verdeutlichenden Übersetzung*:

|  |    |
|--|----|
| וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה                              | aα |
| עֲלֵה אֵלַי הַהַר הַזֶּה וְהִיָּה־שָׁם                   | β  |
| וְאָתָנָה לְךָ אֶת־לַחַת הָאֲבָן וְהַתּוֹרָה וְהַמְצוּהָ | bα |
| אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם                            | β  |

JHWH sprach zu Mose:

Steig herauf zu mir auf den Berg und bleib hier,  
damit ich dir die Steintafeln gebe: (vom Inhalt her) die Weisung und  
(zwar) das Gebot,  
die ich beschrieben habe, damit sie (die Israeliten) unterweisen.

Diese Wiedergabe wird erst durch die intertextuellen Bezüge des Verses plausibel. Ich bespreche aber zunächst die textkritischen, textsyntaktischen und textsemantischen Probleme.

*Textkritisch* fehlt im Samaritanus das ן in וְהַתּוֹרָה; auch in der Septuaginta ist es nicht übersetzt.<sup>7</sup> Die asyndetisch an die Steintafeln angefügten Gesetzestermine »die Weisung« und »das Gebot« erscheinen dadurch als Apposition, die den Inhalt der Steintafeln präzisiert. Das Fehlen des ן auch im Samaritanus zeigt, dass die Septuaginta nicht notwendig deutende Interpretation ist. Die Lesart des Samaritanus ist als die differenziertere gegenüber dem Masoretentext sogar die *lectio difficilior*. Sie könnte also die ursprüngliche sein. Doch muss keine Entscheidung gefällt werden. Denn einerseits kann bei reinen Reihungen im Hebräischen das ן auch allein vor dem letzten Glied erscheinen; andererseits sind sowohl explikative Asyndese als auch explikatives ן möglich.<sup>8</sup> Die Septuaginta

<sup>7</sup> Gleiches gilt auch vom Jubiläenbuch 1,1. Das fehlende ן muss also nicht auf die im Jubiläenbuch sonst übliche Harmonisierungstendenz zurückgehen (*T.A.G.M. van Ruiten*, *Rewriting of Exodus* [1995] 28). S. aber auch die folgende Anmerkung.

<sup>8</sup> Listen mit Stellen, an denen die Septuaginta ein *w*-explicativum wiedergibt bzw. wo sie es unübersetzt lässt, hat *D.W. Baker*, *Examples* (1980) 135f zusammengestellt.

übersetzt außerdem המצוה als Plural und verdeutlicht dadurch die Einzelgebote als den Inhalt der Tora. Der Singular ist somit als die schwierigere Lesart beizubehalten.

*Textsyntaktisch*<sup>9</sup> kann das ך des Masoretentextes ein *waw copulativum* sein: »die Steintafeln *und* die Weisung und das Gebot«. Vertreten wird ferner ein *waw concomitantiae*, d.h. einschließend im Sinn von »mit« – »die Steintafeln *mit* der Weisung und dem Gebot«. <sup>10</sup> Es verbindet also verschiedenwertige Satzglieder. Oder man fasst das ך als *waw explicativum* auf, d.h. erklärend im Sinn von »und zwar« – »die Steintafeln, *und* *zwar* die Weisung und das Gebot«. <sup>11</sup>

Damit entstehen dann Schwierigkeiten auf der *textsemantischen Ebene*. Im Alten Testament schreibt nämlich Gott im Rahmen von Gesetzgebung nur den Dekalog auf Steintafeln (Ex 24,12; 31,18; 32,16; 34,1.28; Dtn 4,13; 5,22; 9,10; 10,2.4), nicht aber irgendwelche Zusatzbelehrungen. Das könnte gegen ein *waw concomitantiae* sprechen. Auch wird der Dekalog nirgends התורה oder המצוה genannt und dient auch nicht zur »Unterweisung«. Wie lässt sich dann das ך *explikativ* interpretieren? Textumstellungen, die den Relativsatz אשר כתבתי »die ich beschrieben habe« hinter die »Steintafeln« versetzen, scheiden aus, so lange der überlieferte Text verstehbar ist. Nun kann man – wie auch sonst mehrfach im Alten Testament – mit der Stilfigur eines Hyperbatons<sup>12</sup> rechnen, also einer bewussten Übertretung der Wortstellungsgesetze: die »Steintafeln« wären dann durch die Zwischenschaltung von »die Weisung und das Gebot« vom syntaktisch zugehörigen Relativsatz getrennt worden, der sich selbst in seiner zweiten Hälfte auf das eingefügte Element bezieht. <sup>13</sup> Also: »... die Steintafeln und die Weisung und das Gebot, wobei gilt: Ich habe sie (nämlich die Tafeln) beschrieben, damit sie

<sup>9</sup> Eine gute Kategorisierung von »waw«, wenn es weder im kopulativen noch adversativen Sinn gebraucht wird, bietet H.P. Müller, Gebrauch (1994).

<sup>10</sup> So W. Gesenius, Handwörterbuch (<sup>18</sup>1995) 288. Dazu kritisch A. Michel, Theologie (1997) 167–170. E. Zenger, Psalm 87,6 (1972) 98f diskutiert diese Deutung, entzieht sich aber der Schwierigkeit einer Übersetzung des vorliegenden Textes durch die diachrone »Lösung«, der Doppelausdruck und der suffigierte Infinitiv seien ein späterer Zusatz.

<sup>11</sup> So F. Zorell, Lexikon (1968) 199.

<sup>12</sup> Im Zusammenhang mit תורה in Dtn 17,18f – s. dazu J. Becker, Hyperbata (1973) 261.

<sup>13</sup> So schon Nachmanides und im Anschluss an ihn B. Jacob, Exodus (1997) 753. Er bezieht allerdings den Doppelausdruck auf »alles außer dem Dekalog, was Gott dem Mose noch zur Weisung Israels mitteilen wird, also zunächst c. 25ff«. Das mit dem Infinitiv verbundene enklitische Personalpronomen fasst er als Objekt auf.

(nämlich durch die Weisung und das Gebot) der Unterweisung dienen können.«

Dazu kommt als weiteres Problem, dass **להורחתם** »damit sie unterweisen« der einzige Fall eines Infinitiv Hifil von **יריה** mit Suffix ist und dass das Subjekt von **להורחתם** nicht eindeutig ist. Es wird vom Suffix der 3. Person maskulin Plural angegeben, weil Suffixe der 2. und 3. Person stets das Subjekt der im Infinitiv ausgedrückten Handlung angeben, nicht ihr Objekt.<sup>14</sup> Weil es ein Pluralsuffix ist, können weder Gott noch Mose das *Subjekt des Unterweisens* sein.<sup>15</sup> Dafür kommen *erstens* Priester und Leviten in Frage, die sonst im Pentateuch lehren (**יריה**). Aber diese Gruppe fehlt im Kontext. So ist es *zweitens* wahrscheinlicher, dass sich das Suffix auf die Tafeln bezieht. Sie sind zwar feminin, können aber nach der Grammatik durch maskuline Suffixe aufgenommen werden.<sup>16</sup> Die Übersetzung von **להורחתם** lautet dann: »damit sie (das heißt die Tafeln, und zwar in der Form ihrer Explikation durch ›die Weisung und das Gebot‹) zur Unterweisung dienen, unterweisen.«

Ex 24,12 lässt also eine Reihe von Fragen offen – vielleicht sogar ganz bewusst. Ebenso konfrontiert der Vers den Leser des Pentateuchs mit unerwarteten und im Lesegefälle erstmals verwendeten Determinationen: mit *den* Steintafeln, *der* Weisung und *dem* Gebot. Sie sind – anders als **כל-המשפטים ואת כל-דברי יהוה ואת** »alle Worte JHWHs und alle Rechtsvorschriften«, die sich in 24,3 auf Ex 20,22–26 und 21,1 ff zurückbeziehen – kataphorisch zu deuten, lassen also den Leser nach vorne blicken. Denn wegen des Zusammenhangs von Steintafeln und Tora ist ein Bezug zum vorausgehenden Bundesbuch ausgeschlossen. Es wird ja niemals mit Steintafeln in Verbindung gebracht. Ob **התורה והמצוה** die im Erzählungsgefüge unmittelbar folgenden Heiligtums-Anordnungen und das Sabbatgesetz betreffen<sup>17</sup> oder ein anderes, erst später mitgeteiltes Rechtskorporus wie das Heiligkeitsgesetz oder das Deuteronomium, ergibt sich aus dem Gebrauch der Terminologie, wenn sie nämlich die Ankündigung von Ex 24,12 als nun eingelöst anzeigt.

Setzen wir also bei den *Gesetzestermi* **התורה והמצוה** an. **תורה** muss in Ex 24,12 im Sinn eines Korpus gemeint sein. Das ist innerhalb des Tetrateuchs nicht nur der erste, sondern auch der einzige derartige

<sup>14</sup> W. Gesenius - E. Kautzsch, Grammatik (281909) § 115c.

<sup>15</sup> Damit erübrigt sich auch die Spekulation von C. Dohmen, Tafeln vom Sinai (1989) 42, der Dekalog werde auf den Tafeln verschriftet, weil er die Grundlage der Unterweisung durch Mose sein soll.

<sup>16</sup> W. Gesenius - E. Kautzsch, Grammatik (281909) § 1350.

<sup>17</sup> So W. Oswald, Israel am Gottesberg (1998) 62.

Gebrauch des Singulars תורה. An allen anderen Stellen bezeichnet er nämlich immer eine Einzelweisung. Erst das Deuteronomium verwendet תורה durchgehend (vielleicht mit Ausnahme von 17,11) für ein Gesetzkorpus, genauer: für die zweite Moserede.<sup>18</sup> Wie Ex 21,1 (nach dem vorangestellten Altargesetz) die eigentliche Überschrift zum »Bundesbuch« ist, so ist Dtn 4,44 die eigentliche Überschrift zu »dieser Weisung«: »Das ist die תורה, die Mose den Israeliten vorgelegt hat«. Ihr Text beginnt in 5,1 und enthält den von Mose zunächst zitierten Dekalog (Kapitel 5) samt der paränetischen Auslegung seines ersten Gebots (Kapitel 6–11) und den Kodex der Einzelgesetze als Kommentar aller Dekaloggebote (Kapitel 12–26). Das genaue Ende wird man offen lassen müssen, doch ist die »Weisung« spätestens in 28,69 vorüber.<sup>19</sup> Es handelt sich also nicht um das ganze Deuteronomium, aber um einen als genau begrenzt gemeinten Text.

Ähnlich wie mit תורה verhält es sich auch mit dem Singular מצוה. Er findet sich im Tetrateuch nur in Ex 24,12 und ist wie תורה für das Deuteronomium charakteristisch.<sup>20</sup> Das Deuteronomium bezeichnet an beinahe allen Belegen mit »dem Gebot« die Einheit und das Gesamt des Gotteswillens, wie ihn Mose in der Paränese und den Einzelgesetzen im Land Moab promulgiert. Um diesen Aspekt zu verstärken, setzt das Deuteronomium zu מצוה oft noch כל (6,25; 8,1; 11,8.22; 15,5; 19,9; 27,1) und/oder הזאת (6,25; 11,22; 15,5; 19,9; 30,11) hinzu. מצוה und תורה verhalten sich daher so zueinander, dass die מצוה die תורה im Blick auf die Einzelgesetzgebung spezifiziert (vgl. 17,18–20<sup>21</sup>). Dieses Verhältnis wird durch das ו vor מצוה expliziert. Im Blick auf den Dekalog formuliert, den die תורה anfangs in Dtn 5 zitiert: Die מצוה des Deuteronomiums beinhaltet alles Gottgewollte und klärt das vom Dekalog her Offenbleibende.

Für Ex 24,12 heißt das: Wenn der Vers von תורה und מצוה als kollektiven Größen spricht, nimmt er damit im Lesegefälle des Pentateuchs *typisch deuteronomische Sprache* vorweg. Wie weit das auch für den Doppelausdruck zutrifft, wird noch zu klären sein.

<sup>18</sup> G. Braulik, Ausdrücke für »Gesetz« (1988) 36–38; J.-M. Carrière, *Théorie* (2001) 327–329.

<sup>19</sup> G. Braulik - N. Lohfink, *Deuteronomium* (2003) 44f.

<sup>20</sup> G. Braulik, Ausdrücke für »Gesetz« (1988) 26–28; J.-M. Carrière, *Théorie* (2001) 325–327.

<sup>21</sup> In Dtn 17,20 resümiert מצוה die תורה הזאת von 17,19 (und darin auch החקים האלה des konkreten Königsgesetzes), die der König »beobachten« soll. מצוה spezifiziert somit die תורה von 17,18, nämlich die für den König gefertigte Abschrift, als all das, was in ihr »zu beobachten ist«.

Gehören auch die »Steintafeln« zur Phraseologie des Deuteronomiums? Streng wörtlich genommen nicht. Denn *לחת אבן* findet sich – freilich ohne Artikel – nur noch in Ex 31,18, der Ausführung der in 24,12 angekündigten Tafelübergabe. Ex 31,18 bestimmt die Tafeln zunächst als *שני לחת העדות* »die zwei Tafeln der Bundesurkunde/des Zeugnisses« und qualifiziert sie dann materialmäßig als »steinerne Tafeln« *לחת האבן*. Im Fortgang des Exodusbuches ändert sich die Tafelterminologie mehrfach; ihr letzter Beleg in Ex 34,29 identifiziert die Steintafeln mit dem Bundesdokument.<sup>22</sup> Dagegen spricht das Deuteronomium immer von *אבנים*, verwendet also den Plural. Von der ersten Stelle Dtn 4,13 an ist klar, was auf den beiden Steintafeln steht: die von Gott selbst aufgeschriebenen »zehn Worte«, näherhin der Dekalog als der Inbegriff des Horebbundes (vgl. Ex 34,28).

Die Frage des Erstlesers von Ex 24,12 *innerhalb des Informationsaufbaus im Pentateuch*, wann die angekündigte Belehrung mit *התורה* und *המצוה* erfolgen und was inhaltlich mit ihr vermittelt werden wird, beantwortet also eigentlich und definitiv erst das Deuteronomium.<sup>23</sup> Denn bei den Anordnungen über Heiligtum und Kult, bei Bundesbruch und Bundeserneuerung am Sinai, aber auch danach werden weder *תורה* noch *מצוה* für die Gesamtheit des Gotteswillens erwähnt, bleiben also offenbar noch unerfüllte Inhalte der angekündigten Lehre. Erst in der Einleitung zur ersten Moserede, in Dtn 1,5, greift der Bucherzähler mit *התורה הזאת* die kryptische Anspielung von Ex 24,12 auf. Er gebraucht den Ausdruck kataphorisch, letztlich im Blick auf das in Kapitel 5 beginnende Textkorpus. Dort trägt *המצוה* nach dem Dekalogzitat eine Spezifizierung der Tora ein, die das Verhältnis von Dekalog und deuteronomischem Gesetz als Verhältnis von »Grundprinzipien und Explikation« interpretiert.<sup>24</sup> Ihr konkreter Inhalt wird durch die appositionelle Zuordnung der *והמשפטים* und *החקים* in 5,31; 6,1 und 7,11 als der deuteronomische Gesetzeskodex expliziert (Kapitel 12–26).<sup>25</sup> Zur *תורה* gehören darüber hinaus jedenfalls noch Segenszusagen und Fluchsanktionen (Kapitel 28). Die Steintafeln

<sup>22</sup> Zur Diskussion s. z.B. H. Utschneider, Heiligtum (1988) 109–117. Doch ist gegen Utschneider »עדות« von der Wortverbindung und auch vom narrativen Zusammenhang her ein genaues Äquivalent des für den Dekalog stehenden Wortes *ברית* in der deuteronomistischen Literatur« (N. Lohfink, Unterschied [1993] 231; s. auch Anm. 78). Zu den Tafeln s. ferner R. Rothenbusch, Rechtssammlung (2000) 422–429.

<sup>23</sup> »Le Deutéronome mettra aussi au clair ce qui reste ambigu dans l'Exode quant au contenu des tables (cf. Ex 24,12 et 34,28, qui suit la révélation du «décatalogue rituel») et quant à l'agent de l'écriture (Ex 34,28)« (J.-P. Sonnet, [2002] 510 Anm. 3).

<sup>24</sup> N. Lohfink, Unterschied (1993) 227.

<sup>25</sup> N. Lohfink, *ḥuqqîm ūmišpāṭîm* (1991) 236–240 und 249–253.

werden im Exodusbuch als das Bundesdokument gedeutet. Aus der Perspektive des Deuteronomiums haben sie *auf den Dekalog verwiesen*, insofern er die deuteronomische »Belehrung«, die תורה, näherhin ihre מצוה, schon in sich enthält bzw. *insofern er in der Tora, nämlich ihrem Gesetz, ausgelegt wird*. Das heißt nicht, dass »Weisung und Gebot« unmittelbar auf den Tafeln standen.<sup>26</sup> Ebenso wenig darf der Doppelbegriff einfach mit dem Dekalog identifiziert werden<sup>27</sup> oder auch nur »die Weisung«, während »das Gebot« dann als Erläuterung jedes einzelnen Dekaloggebots zu verstehen wäre.<sup>28</sup> Ex 24,12 formuliert an strategisch wichtiger Stelle ebenso differenziert wie offen.<sup>29</sup>

Dennoch bleibt noch eine *Frage*, mit der eine synchrone Untersuchung allerdings vielleicht an ihre Grenze stößt und die dann nur diachron, das heißt redaktionsgeschichtlich, befriedigend beantwortet werden kann: Warum wird תורה, die – wie ähnlich übrigens auch מצוה – im Deuteronomium nie eine einfache Reihe mit anderen Wörtern für »Gesetz« eingeht, zu einem Doppelausdruck verbunden, der dann gerade das Deuteronomium bezeichnet? Nun bilden התורה והמצוה streng genommen eigentlich keine echte Reihe, die verschiedene Gesetzeskorpora aneinanderhängt. Denn die מצוה wird im Deuteronomium ja als ein Teil der תורה expliziert. Dennoch würde ein analoges Beispiel die Argumentation

<sup>26</sup> Gegen U. Cassuto, Exodus (1987 [=1967]) 315: »... the tables of stone inscribed with the instructions [sic] and commandment«.

<sup>27</sup> Gegen E. Otto, Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion (1996) 81, der vom »spättr Begriffspaar והמצוה והתורה als Bezeichnung für den Dekalog« spricht.

<sup>28</sup> Gegen C. Frevel, Schreiben Gottes (1991) 45f und im Anschluss an ihn auch C. Dohmen, Sinaibund (1993) 68, die beide Möglichkeiten vertreten.

<sup>29</sup> Es gibt im Deuteronomium eine ähnliche Kompositionsstruktur wie sie im Exodusbuch zwischen dem Dekalog und dem Bundesbuch besteht. Auf die Dekalogproklamation reagiert das Volk mit Schrecken und bittet, Mose möge Gottes Worte allein entgegennehmen. Danach gehen die beiden Erzählungen in ihrer Fabel auseinander. Im Exodusbuch nähert sich Mose dem Dunkel der Gottesgegenwart und empfängt sogleich ein ganzes Gesetzeskorpus, das Bundesbuch, das »zum »vermittelten« Dekalog« (C. Dohmen, Sinaibund [1993] 57) wird. Der Bucherzähler zitiert es den Lesern vollständig. Mose referiert es dann in Exodus 24 dem Volk und das Volk stimmt zu, Mose schreibt den Text nieder, und schon am nächsten Tag, einen Tag nach der Proklamation des Dekalogs, folgt am Gottesberg die liturgische Verpflichtung auf den Text. Der Bucherzähler beschreibt sie. Dagegen promulgiert Mose dem Deuteronomium zufolge das, was Gott nur ihm am Gottesberg mitgeteilt hat, erst Jahrzehnte später, und zwar im Land Moab, und verpflichtet erst dort das Volk auf einen anderen Text, die deuteronomische Tora. Die Verpflichtung Israels auf das Deuteronomium ist zwar eine Art Neuauflage der einstigen Verpflichtung auf das Bundesbuch, aber sie erfolgt in Verbindung mit einem anderen Text, obwohl zwischen dem Bundesbuch und dem Deuteronomium enge Beziehungen bestehen (N. Lohfink, Prolegomena [2003] 34f).

noch plausibler machen. In der Tat gibt es im Pentateuch noch eine mehrgliedrige Reihe von Gesetzesausdrücken, die sogar den undeuteronomischen Plural תורת enthält und trotzdem auf das Deuteronomium verweist. Ich gehe deshalb im Folgenden darauf näher ein.

### Exkurs: Die Bezeichnung des deuteronomischen Gesetzes in Levitikus 26,46

Direkt im Anschluss an das sogenannte Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26 fasst der Pentateucherzähler im Kolophon 26,46 der Formulierung nach die Gesetze der Sinaigesetzgebung zusammen:

אלה החקים והמשפטים והתורה  
אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד-משה

Das sind die Gesetze und die Rechtsvorschriften und die Weisungen, die JHWH erlassen hat (als Vertragsrecht) zwischen sich und den Israeliten am Berg Sinai durch Moses Vermittlung.

Was diese abschließende Bemerkung besonders auszeichnet, ist die *Drei-reihe von Gesetzesausdrücken*. Sie ist im ganzen Alten Testament singular. Das Buch Levitikus gebraucht den Plural חקים »Gesetze« nur noch einmal, nämlich in 10,11. Dagegen ist der Plural משפטים »Rechtsvorschriften« noch 8-mal belegt. Sie sind allerdings auf den Bereich von Levitikus 18–26, also auf das Heiligkeitsgesetz, beschränkt.<sup>30</sup> Dabei ist wichtig, dass משפטים an allen diesen Stellen eng mit חקות »Gesetze« zusammen steht. חקות wird (auf JHWH bezogen) zwar auch ohne משפטים verwendet, doch geschieht auch das nur innerhalb des Heiligkeitsgesetzes.<sup>31</sup> Von den תורה »den Weisungen« spricht nur Lev 26,46. Doch bezeichnet der Singular תורה 15-mal innerhalb von Lev 6–15 ein Einzelgesetz.<sup>32</sup> Er findet sich also nur außerhalb des Heiligkeitsgesetzes. Der Plural תורה in der Endnotiz 26,46 ist daher zweifellos kollektiv gemeint. So hat ihn auch die Septuaginta verstanden und deshalb singularisch durch νόμος »Gesetz« wiedergegeben. Diese summierende Funktion haben in 26,46 aber auch החקים והמשפטים. Man darf annehmen, dass sie sich auf

<sup>30</sup> Lev 18,4.5.26; 19,37; 20,22; 25,18; 26,15.43.

<sup>31</sup> Lev 19,19; 20,8; 26,3 – wie an den genannten Versen mit einem auf JHWH bezogenen Suffix. In einem anderen Sinn wird der Ausdruck auch noch 18,3.30 und 20,23 verwendet.

<sup>32</sup> Lev 6,2.7.18; 7,1.7.11.37; 11,46; 12,7; 13,59; 14,2.32.54.57; 15,32.

den nicht durch תורה abgedeckten Bereich von Levitikus beziehen, konkret auf das Heiligkeitsgesetz, für das ja die חקות und die משפטים charakteristisch sind. Natürlich entsteht dann die Frage, warum bei solcher Systematisierung nicht die sonst übliche Femininform חקות, sondern der in Levitikus völlig ungewöhnliche maskuline Terminus חקים mit משפטים verbunden wird. Der Doppelausdruck והמשפטים החקים findet sich im Tetrateuch überhaupt nur in Lev 26,46. Es gibt dafür wohl nur eine Erklärung: Offenbar sollen genau diese Formen auf ein anderes Gesetzkorpus verweisen, das sich als החקים והמשפטים versteht, nämlich auf den deuteronomischen Kodex.

Wie kennzeichnend dieser Doppelausdruck für das *Gesetz des Deuteronomiums* ist, kann ich im Folgenden nur andeuten.<sup>33</sup> 4,45, die Überschrift zum deuteronomischen Gesetz,<sup>34</sup> formuliert programmatisch: חקים והמשפטים »אלה הערת החקים והמשפטים« Das sind die Satzungen, die Gesetze und Rechtsvorschriften, die Mose den Israeliten verkündet hat, als sie aus Ägypten zogen«. Innerhalb der damit überschriebenen Kapitel 5–28 ergibt sich der engere Referenzbereich der החקים והמשפטים aus dem Rahmenwerk, das der Terminus, nun selbständig gebraucht, in 5,1 und 11,32 um die Hauptgebotsparänese und in 12,1 und 26,16 um die Einzelgesetze herumlegt. Demzufolge geht es bei den החקים והמשפטים um die Gesamtheit der Gesetze, in denen vom Dekalog und speziell seinem ersten Gebot her noch offene Handlungsfelder konkretisiert werden. Dennoch zwingt nichts dazu, sie als Bezeichnung des gesamten umrahmten Textes zu betrachten. Das gilt trotz 6,1, wo das nach der Dekalogspromulgation Folgende überschrieben wird: זאת המצוה החקים והמשפטים »Das ist das Gebot, das sind die Gesetze und Rechtsvorschriften«. Auf der synchronen Ebene muss das als Hinweis auf etwas die חקים ומשפטים noch Vorberreitendes verstanden werden. Denn aufgrund der Überschrift setzen sie erst in 12,1 ein und sind damit auf Kapitel 12–26 beschränkt.<sup>35</sup>

Was lässt sich daraus für Lev 26,46 folgern? Wenn dort als Zusammenfassung der Bestimmungen wahrscheinlich des Heiligkeitsgesetzes<sup>36</sup> ein Ausdruck verwendet wird, der sonst das deuteronomische Gesetz be-

<sup>33</sup> S. dazu *N. Lohfink*, *huqqim ûmišpāṭim* (1991).

<sup>34</sup> *N. Lohfink*, 'd(w)t im Deuteronomium (1995) 172.

<sup>35</sup> S. dazu *N. Lohfink*, *huqqim ûmišpāṭim* (1991) 244–248.

<sup>36</sup> Der Kolophon kann sich auf drei Gesetzesbereiche beziehen: auf alle Gesetze von Ex 20 an oder, was aufgrund der Terminologie wahrscheinlicher ist, auf das Buch Levitikus. Die eigentümliche Formulierung des anschließenden Relativsatzes lässt an priesterliche Bundessetzungen denken, und das spricht dafür, dass nur das Heiligkeitsgesetz (oder vielleicht sogar nur Levitikus 25–26) im Blick ist – *N. Lohfink*, *Prolegomena* (2003) 13.

zeichnet, dann werden dadurch auf der Ebene des Gesamtpentateuchs die beiden Gesetzeskorpora – das Heiligkeitsgesetz und der Kodex des Deuteronomiums – auf diese oder jene Weise miteinander identifiziert.<sup>37</sup> Das liegt auch deshalb gar nicht so fern, weil ja der Schlussnotiz Lev 26,46 eine Art Segen-Fluch-Kapitel mit Verheißungen und Drohungen vorausgeht und auf ähnliche Weise dem deuteronomischen Gesetz das Sanktionskapitel 28 folgt.

Zusammenfassend für unsere Ausgangsfrage: In Ex 24,12 und Lev 26,46 werden zwar für das Deuteronomium untypische *Reihen* von Gesetzesausdrücken mit תורה bzw. תורה gebildet. Dennoch *deuten* sie durch ihre Schlüsselbegriffe auf die Weisung des Deuteronomiums bzw. das deuteronomische Gesetz. Sie signalisieren auf der Pentateuchebene: Die Zusage Gottes in Ex 24,12 ist erst voll eingelöst, wenn das Deuteronomium verkündet ist. Nach Lev 26,46 aber ist das Heiligkeitsgesetz (und eventuell die ihm vorangehenden Gesetze) als erste Vorwegnahme des deuteronomischen Gesetzes am Sinai zu betrachten und insofern im Deuteronomium selbst dann »aufgehoben«.

## 2 Nach der Inbesitznahme des Landes – Josua 22,5

Die Inbesitznahme und die Verteilung des Verheißungslandes werden *im Erzählgefüge des Josuabuches* – nach der feierlichen Zusammenfassung des Bucherzählers in 21,43–45 – mit 22,1–6 nochmals theologisch abgerundet. Die ostjordanischen Stämme haben nun ihre Verpflichtung zur Beteiligung bei der Eroberung des Westjordanlandes erfüllt. Wie sie selbst (1,13) sind jetzt auch ihre westjordanischen Brüder zur Ruhe gelangt (22,4).<sup>38</sup> So erlaubt Josua den Rubenitern, Gaditern und dem halben Stamm Manasse die Heimkehr in ihre ostjordanischen Wohngebiete, die schon Mose ihnen gegeben hatte, mit der Ermahnung, die Mose-Tora einzuhalten:

רק שמרו מאד      Jos 22,5a\*  
לעשות את־המצוה ואת־התורה  
אשר צוה אתכם משה עבד־יהוה

Jedoch, achtet genau darauf,  
das Gesetz und (das heißt) die Weisung zu erfüllen,  
auf die euch Mose, der Knecht JHWHs, verpflichtet hat ...

<sup>37</sup> N. Lohfink, Prolegomena (2003) 38 und Anm. 114.

<sup>38</sup> S. dazu G. Braulik, Konzeption von Freiheit (1988).

22,5 bildet den *Höhepunkt der Entlassungsrede* Josuas, die trotz ihrer vergleichsweisen Kürze die Funktion der Ansprachen führender Persönlichkeiten an historischen Wendepunkten des deuteronomistischen Geschichtswerk erfüllt.<sup>39</sup> Mit dieser Rede schließt sich der Bogen, der mit der Rede JHWHs an Josua in 1,2–9 (vgl. 1,7 mit 22,5) und mit der Rede Josuas an die ostjordanischen Stämme in 1,12–15 (vgl. 1,15 mit 22,4) begonnen hat. Die beiden Glieder des Doppelausdrucks werden in 22,5 zum einzigen Mal innerhalb der sechs Belege *umgekehrt gereiht*, so dass also מצוה vor תורה steht. Das ist auch deshalb auffällig, weil bei einer Synekdoche, um die es sich hier handelt, gewöhnlich der umfassendere Begriff, in unserem Fall die »Weisung«, dem engeren, also dem »Gebot«, vorausgeht.<sup>40</sup> Die gewöhnliche Abfolge dürfte also bewusst umgedreht worden sein. Das könnte damit zusammenhängen, dass die מצוה durch ihre Erstreihung an die Formulierung des Verses 3 anknüpfen kann: יהוה אלהיכם יהוה את־משמרת מצות ושמרתם את־משמרת מצות JHWHs, eures Gottes, beachtet«. Gemeint ist offenbar der zeitlich beschränkte Befehl zur Beteiligung der ostjordanischen Stämme an der Eroberung des Westjordanlandes. Im Gegensatz dazu profiliert dann Vers 5 die מצוה durch den Hinweis auf die Tora als eine bleibende Verpflichtung. Das ו, das המצוה mit התורה verbindet, ist ein *waw explicativum*: gehorcht man dem »Gebot«, erfüllt man damit den verpflichtenden Teil der »Weisung«, verwirklicht also, was Mose in der Tora alles geboten hat. Im übrigen trägt Josua den ins Ostjordanland heimkehrenden Stämmen – von der Differenzierung in »Weisung« und »Gebot« abgesehen – bis in den Wortlaut hinein das auf, worauf JHWH ihn selbst neben dem von einem Anführer geforderten typischen Verhalten vor dem Aufbruch ins Westjordanland verpflichtet hatte:

רק חזק ואמץ מאד      Jos 1,7a\*  
לשמר לעשות ככל־התורה אשר צוך משה עבדך

Ähnliches wird Josua nur noch in 23,6 am Ende seines Lebens von den Vertretern von ganz Israel verlangen. Doch fehlt dort der Hinweis auf Mose als »Knecht JHWHs«, also auf den Würdetitel, mit dem vor allem seine göttlich legitimierte Autorität beansprucht wird.<sup>41</sup> Die Verknüpfungen mit 1,7 und 23,6 erweisen 22,5 jedenfalls als einen *Schlüsselvers* in der theologischen Struktur des Josuabuchs.

<sup>39</sup> Darauf verweist R.D. Nelson, Joshua (1997) 250.

<sup>40</sup> R.G. Bowling, Joshua (1982) 509.

<sup>41</sup> C. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo (1995) 218 Anm. 545; K. Bieberstein, Josua (1995) 84 und Anm. 16.

Das Gewicht seiner Aussage erhöht sich noch durch das *paränetisches Summarium*, das im Alten Testament kein Gegenstück hat. Die typisch deuteronomischen Sprachklischees – »genau darauf achten«, »JHWH, euren Gott, lieben«, »auf allen seinen Wegen gehen«, »seine Gebote beobachten«, »ihm anhängen«, »ihm von ganzem Herzen und ganzer Seele dienen« – sind vor allem in Dtn 10,12f und 11,22 konzentriert.<sup>42</sup> Außerdem verwendet Jos 22,5 auch ein rhetorisches Stilmittel, mit dem das Deuteronomium zentrale Themen hervorhebt: Die Gesetzesbeobachtung und das damit aufs engste verbundene Verhältnis zu JHWH<sup>43</sup> werden durch sieben Verben eingeschärft<sup>44</sup>:

רק שמרו מאד  
לעשות את-המצוה ואת-התורה אשר צוה אתכם משה עבד-יהוה  
לאהבה את-יהוה אלהיכם  
וללכת בכל-דרכיו  
ולשמר מצותיו  
ולדבקה-בו  
ולעבדו בכל-לבבכם ובכל-נפשכם

Die wichtigste Besonderheit von Jos 22,5 besteht nun darin, dass der Doppelausdruck sowohl durch das Gottesverhältnis als auch durch die Gottesgebote entfaltet wird. Für den vom Pentateuch kommenden Leser machen jedenfalls *מצוה* als Teil der *תורה* und der Rückverweis, dass Mose sie promulgiert hat, darüber hinaus auch die ganze deuteronomische Phraseologie klar, dass es hier um Tora und Gesetz des Deuteronomiums geht.

<sup>42</sup> »Jos 22,5aßb zitiert Dtn 11,22b und stimmt mit geringen Abweichungen mit Dtn 10,12 überein. Die Aussagen von Dtn 10,13 und 11,22a werden inhaltlich in Jos 22,5a aufgenommen. Die hörbaren Anklänge an das Sch<sup>e</sup>ma Jisrael Dtn 6,4ff könnten schriftstellerischer Absicht entspringen« (C. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo [1995] 216 Anm. 538). Einige Ausdrücke finden sich nach dem Hinweis auf die Ruhe, die JHWH Israel verschafft hatte (Jos 23,1), und auch auf mehrere Verse verteilt in der anschließenden Abschiedrede Josuas in Kapitel 23. Sie lassen 22,5 als Parallele zur Verpflichtung von ganz Israel auf das »Gesetzbuch des Mose« (23,6) und zu seiner ausschließlichen Bindung an JHWH (23,8.11) erscheinen.

<sup>43</sup> »Das als Tora im Auftrag JHWHs ergangene Wort seines Knechtes Mose (1,7) beschreibt die künftigen Lebenschancen Israels im Lande. Die Mose-Tora ist Ausdruck der Selbstbindung JHWHs. Sie markiert den von JHWH mittels Mose gesetzten unverrückbaren Ausgangspunkt der JHWH-Israel-Beziehung. Hinter die von Mose verkündete Ordnung kann Israel nicht mehr zurück, ohne sein Verhältnis zu JHWH in Frage zu stellen. Die Tora Moses ist die Basis, auf der hinfort Israel JHWH begegnet« (C. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo [1995] 214).

<sup>44</sup> Vgl. den Gebrauch dieser Verben in der deuteronomischen Tora (5–28) bei N. Lohfink, Hauptgebot (1963) 299–304.

Die Verse 1–6(7–8) beschließen nicht nur den militärischen Beistand der ostjordanischen Stämme, sondern leiten auch zur *Erzählung über den Altar-Zwischenfall* über (Verse 9–34).<sup>45</sup> Auf dem Weg in ihre Heimat errichten die Rubeniter, Gaditer und der halbe Stamm Manasse am Jordan einen Altar. Die westjordanischen Stämme beurteilen ihn als Zeichen des Abfalls von JHWH – analog zum Frevel von Baal-Pegor im Ostjordanland (Vers 17; vgl. Num 25 und Dtn 4,3) –, dessen Folgen die ganze Gemeinde Israel mitbetreffen und durch den so herausgeforderten Zorn Gottes gefährden (Jos 22,18). Zwischen den Zeilen findet sich auch die Vorstellung von der Unreinheit des Landes östlich des Jordan und die Aufforderung, sich im Westjordanland anzusiedeln, wo die Wohnstätte JHWHs ist, so dass ein zweiter Altar neben dem Altar JHWHs unnötig wird (Vers 19). Die Vorwürfe können von den Ostjordaniern mit einem Bekenntnis der eigenen JHWH-Treue und der Zusammengehörigkeit des Zwölfstämmevolkes, die gerade der Altar bezeugen und garantieren soll, entkräftet werden (Verse 21–29). Dieser *Zusammenhang von Gesetzesgehorsam und Zugehörigkeit der ostjordanischen Stämme zur Kultgemeinschaft des JHWH-Volkes* ist wichtig, weil er Josua 22 mit 2 Könige 17 verbindet.

### 3 Nach dem Verlust des Landes – 2 Könige 17,34 und 37

Die beiden Verse stehen in einem Schlüsseltext der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung.<sup>46</sup> Auf den Bericht vom Fall Samarias folgt in 17,7–23 die theologische Schlussbetrachtung des Bucherzählers über das Geschick von Gesamtisrael, wobei der Untergang Judas zum Teil vorweggenommen wird.<sup>47</sup> Erst die letzten Verse 21–23 blenden auf das Schicksal des Nordreichs zurück und schaffen damit den Anknüpfungspunkt für 17,24–33. Dieser Abschnitt setzt die von 17,1–6 erzählte Geschichte über die Verschleppung der Nordreichbevölkerung mit der Umsiedlung fremder Völker in die Städte Samariens fort. Das Problem dieser Mischbevölkerung Samariens, die Verehrung JHWHs (Verse 25.28.32.33), wird abschließend in 17,34–41 reflektiert. Dabei werden das religiöse Verhalten der Neuansiedler und Gesamtisraels aneinander

<sup>45</sup> Diesen (redaktionellen) Zusammenhang betont zu Recht U. Schorn, Ruben (1997) 207f.

<sup>46</sup> Zur Struktur des ganzen Kapitels s. P.A. Viviano, 2 Kings 17 (1987).

<sup>47</sup> Das haben zuletzt B. Gosse, Du rejet de Yavé (2000) und B. Becking, From Exodus to Exile (2000) überzeugend nachgewiesen.

gemessen. Sieben Mal ist hier ירא »fürchten« als Leitverb gesetzt und damit entsprechend deuteronomischer Rhetorik als zentrales Thema unterstrichen.<sup>48</sup> Unsere Verse 34 und 37 sind Teil dieses *paränetischen* »Kommentars« zu den religiösen Zuständen. Fremdkulte und JHWH-Kulte bestehen wie einst (Verse 7f) »bis zum heutigen Tag« (Verse 34 und 41) nebeneinander.

Die Perikope ist komplex, das zeigen schon die unterschiedlichen Strukturanalysen<sup>49</sup> und Textänderungen. Ich beschreibe deshalb zunächst *Textaufbau und Aussagenlogik*.<sup>50</sup> Weil die Kolonisten JHWH nicht verehren, schickt er Löwen, die einige von ihnen töten. Die Siedler interpretieren das so, als sei JHWH ein »Landesgott«. Sie beginnen, ihn zu verehren, aber natürlich auf polytheistische Art neben anderen Göttern, denen sie כמשפט הגוים »nach dem Brauch der Völker« (Vers 33, vgl. Verse 26 und 27) dienen. Daraus folgert der Erzähler, dass sie in Wirklichkeit den Gott Jakobs, das heißt Israels, nicht verehren:

|  |        |
|--|--------|
| עד היום הזה הם עשים כמשפטים הראשנים    | 17,34a |
| אינם יראים את־יהוה                     | 34ba   |
| ואינם עשים כחקתם וכמשפטם וכתורה וכמצוה | 34bβγ* |
| אשר צוה יהוה את־בני יעקב               | 34bγ*  |
| אשר־שם שמו ישראל                       | 34bδ   |

Leicht paraphrasiert übersetzt heißt das:

Bis heute halten sie sich (doch allein) an die alten (Kult-)Bräuche.  
 Sie verehren JHWH keineswegs,  
 da sie einerseits nicht (mehr wirklich) gemäß ihren (eigenen) Sitten und  
 ihrem (Kult-)Brauch handeln,

<sup>48</sup> Das geschieht im Wechselspiel zwischen JHWH-Furcht (in den Versen 34.39.41 für kultische Verehrung, in Vers 36 mit dem besonderen Aspekt der JHWH-Treue) und dem Verbot, andere Götter zu fürchten (im Anschluss an Vers 7 hier die Verse 35.37.38 im Sinn kultischer Fremdgötterverehrung). Zur Bedeutung von ירא s. *J. Becker*, Gottesfurcht (1965) 120–123, zusammenfassend 123.

<sup>49</sup> Vgl. z.B. *G. Baena*, El vocabulario (1974) 170 (der Nachdruck der Struktur liegt auf Vers 37); *H.-D. Hoffmann*, Reform und Reformen (1980) 138 (These [Vers 34] – Begründung [Verse 35–36] – Konsequenz [Vers 37] – Erinnerung [Verse 38–39] – Erneuerung der These, bedingt durch Erfolglosigkeit [Vers 40]); Nachwort zu den Versen 24–40 [Vers 41]); *P.A. Viviano*, 2 Kings 17 (1987) (die Verse 35–40 bilden eine Ringkomposition, die auf Vers 39 zulaufen); *C. Frevel*, Vom Schreiben Gottes (1991) 30f (eine Art Ringkomposition des redaktionskr. rekonstr. Grundtextes); *J.T. Walsh*, 2 Kings 17 (2000) (Einzelbeobachtungen zu Rahmungen und Abgrenzungen).

<sup>50</sup> Die Argumentation von 2 Kön 17,14–41 hat zuletzt *J.R. Linville*, Israel (1998) 212–215 treffend beschrieben. Eine Auseinandersetzung mit dieser Perikope fehlt in der jüngsten eingehenden Untersuchung von 2 Kön 17 im Rahmen des Enneateuch durch *E. Aurelius*, Zukunft (2003), der sich auf die Verse 7–23 beschränkt.

aber andererseits auch nicht gemäß der Weisung und (zwar) dem Gebot, die JHWH den Söhnen Jakobs geboten hat, dem er den Namen Israel gegeben hat.

Die in Samarien inkulturierten Fremdvölker, von denen bisher die Rede war, handeln bis heute<sup>51</sup> nach **הַמִּשְׁפָּטִים הָרִאשׁוֹנִים** »den früheren Bräuchen«. Gemeint sind damit nicht ihre eigenen Gewohnheiten, dann wäre der Rückbezug durch ein Suffix wie im folgenden **הַקָּתָם** angezeigt, sondern die Bräuche Israels. Weil von Vers 34b $\beta$  an von den »Nachkommen Jakobs«<sup>52</sup>, also den Israeliten, gesprochen wird, stellt Vers 40 am Ende von ihnen fest: sie – die Israeliten – handeln **כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשׁוֹן** »nach ihrem« – der Israeliten – »früheren Brauch«. Erst Vers 41 redet dann wie Vers 33 wieder von den **גֵּוִיִּם**. Man darf also **הַמִּשְׁפָּטִים הָרִאשׁוֹנִים** in Vers 34a nicht nach der Formulierung von Vers 40 ändern, wie das zum Beispiel der Singular der Septuaginta nahelegt,<sup>53</sup> weil es um jeweils verschiedene Subjekte der alten kultischen Gewohnheit(en) geht. Dass die Neusiedler im Grunde so handeln wie früher die Nordreichbewohner (Vers 34a), bestätigen übrigens von der Sache her die Anspielungen von 2 Kön 17,29–33 auf die Kulthöhen und Priestereinsetzungen Jerobeams in 1 Kön 12,31f.<sup>54</sup> Die einleitende und bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt gültige Feststellung von 2 Kön 17,34a wird in Vers 34b sofort präzisiert und mit der Verpflichtung Israels konfrontiert. Die neuen Bewohner Samariens handeln nicht nach den vier Größen, von denen **מִשְׁפָּטִים** nur eine ist. Dieser Singular, der jetzt im Blick auf Vers 33 gewählt ist, obwohl er auch dort verschiedene Völkerschaften mit ihrer unterschiedlichen Götterverehrung betrifft, meint das »kultisches Ritual«.<sup>55</sup> Wichtig ist, dass sich die Suffixe der ersten Zweiergruppe **וּמִשְׁפָּטִים** auf die Einwanderer der vorausgehenden Verse beziehen.<sup>56</sup> Diese halten sich weder an ihre eigenen Sitten und ihren Kultbrauch noch an »die Weisung und

<sup>51</sup> Die Wendung »bis zum heutigen Tag« markiert hier – im Gegensatz zu den Versen 23 und 41 – einen für die Aussage wichtigen Neueinsatz und darf nicht gegen die masoretische Versabgrenzung zum vorausgehenden Vers gezogen werden (gegen *J.T. Walsh*, 2 Kings 17 [2000] 317).

<sup>52</sup> Eine ähnliche Formulierung findet sich noch in 1 Kön 18,31, wo Elija aus zwölf Steinen der Zahl der Söhne Jakobs entsprechend den zerstörten JHWH-Altar am Karmel wieder aufbaut. Die Anspielung auf diesen Text soll offenbar Gemeinsamkeiten zwischen der Situation von einst und der Gegenwart evozieren.

<sup>53</sup> Gegen BHS.

<sup>54</sup> S. dazu *H.-D. Hoffmann*, *Reform und Reformen* (1980) 136f.

<sup>55</sup> So *J. Becker*, *Gottesfurcht* (1965) 121.

<sup>56</sup> Z.B. gegen *C. Frevel*, *Vom Schreiben Gottes* (1991) 32ff.

(zwar) das Gebot«, auf die JHWH die Israeliten verpflichtet hat.<sup>57</sup> Denn nach ihrer alten Religion würden sie JHWH überhaupt nicht verehren (vgl. Vers 25),<sup>58</sup> noch die JHWH-Exklusivität der Tora durch einen Synkretismus missachten. Indem sie also alle vier Realitäten nicht erfüllen und nicht ausschließlich JHWH verehren, verehren sie ihn faktisch überhaupt nicht. Die תורה ומצוה, auf die JHWH die Israeliten verpflichtet hat, wird in den Versen 35–39 mit Hilfe der Bundeskategorie erläutert – in Vers 35 im Rückblick auf den Bundesschluss mit zitierter Bundesrede, die eine kultische Verehrung anderer Götter verbietet, und in den Versen 36–39 als Paränese des Bucherzählers.<sup>59</sup> Dabei umschließt der Bund neben dem Exklusivanspruch JHWHs die Beobachtung aller in Vers 37 angeführten Gesetze:

|                                     |         |
|-------------------------------------|---------|
| ואת-החקים ואת-המשפטים והתורה והמצוה | 17,37aα |
| אשר כתב לכם                         |         |
| תשמרון לעשות כל-הימים               | 37aβ    |
| ולא תיראו אלהים אחרים               | 37b     |

Und auf die Gesetze und Rechtsvorschriften, – (vom Inhalt her) die Weisung und (zwar) das Gebot –, die er euch aufgeschrieben hat, sollt ihr achten, dass ihr sie alle Tage erfüllt. Aber andere Götter dürft ihr nicht verehren.

Gegenüber Vers 34 ist חקות durch חקים ersetzt und משפט in den Plural משפטים verwandelt. Die Verpflichtung auf die Gesetze erscheint nach Vers 36 auch als Folge der Heraufführung aus Ägypten. Es geht ja nicht mehr um das, was die Völker bestimmt, sondern woran Israel sich halten muss. Deshalb wird jetzt auch die Verehrung anderer Götter ausgeschlossen. Das Kultverhalten der eingepflanzten Fremdbevölkerungen mitsamt des ihnen nachgelieferten israelitischen Priesters ist damit jedenfalls als in sich unsinnig markiert. Das ist auch heute noch immer so.

<sup>57</sup> Der Promulgationsrückverweis könnte sich zwar aufgrund der Syndese auch auf die suffigierte Zweiergruppe von »Vorschriften« beziehen, wäre also syntaktisch möglich. Doch das ist logisch auszuschließen. Die Schwierigkeiten der Konstruktion spiegeln sich in den vielfachen Textänderungen der Kommentare, die C. Frevel (1991) 33 Anm. 24 zu Recht zurückweist.

<sup>58</sup> So auch J. Becker, Gottesfurcht (1965) 122.

<sup>59</sup> Zu כרת בריית (Vers 35 und 38) und שכח בריית (Vers 38) vgl. noch die Verbindung beider Formeln in Dtn 4,23. »Bund« wird also in 2 Kön 17,35 und 38 wie in der Hauptgebotsparänese des Deuteronomiums auf das erste Gebot eingengt zugespitzt verstanden und nach der Anspielung auf die Parallelformulierung vielleicht sogar auf das Fremdgötterverbot in der Form des Bilderverbots zugespitzt (ähnlich C. Frevel, Vom Schreiben Gottes [1991] 38f).

Wichtig ist zunächst, *was in 2 Kön 17 nicht gesagt wird*. Ob JHWH die Neusiedler aus dem Land entfernt haben möchte oder ob er haben will, dass sie zu Israeliten werden (falls so etwas für Nichtnachkommen Jakobs denkbar ist), bleibt völlig offen.<sup>60</sup> Allerhöchstens könnte man daraus, dass JHWH nicht fortfährt, Löwen ins Land zu schicken, folgern, dass er doch eigentlich möchte, dass sie echte Israeliten werden und wirklich in den Bund seiner Exklusivverehrung eintreten. Dann würden alle vier Gesetzesrealitäten auch ihnen gelten. Aber ausdrücklich gesagt wird es nicht. Denn es ist klar, dass die vier Gesetzeswirklichkeiten zum Bund gehören und von wirklichen Israeliten beobachtet werden müssen. Und ferner, dass man nicht JHWH und gleichzeitig andere Götter verehren kann, weil das *אֱתֵּיְהוָה וְאֵת־הַמְּשַׁפְּטִים וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה* widerspricht, »die ihnen JHWH aufgeschrieben hat«<sup>61</sup>. JHWH »schreibt« hier wie ein gesetzgebender König, der dazu gewöhnlich seinem Beamten die Ausstellung des Dokumentes befiehlt. So schreibt JHWH nach Ex 34,1 selbst die Worte, die er nach 34,27 dem Mose aufzuschreiben gebietet. Damit hat er sie in der üblichen Hofsprache natürlich auch selbst geschrieben. Welche Perspektive und Formulierung gewählt wird, hängt am Kontext. 2 Kön 17,37 betont mit *כִּתָּב*: Die rechtsstiftende Autorität ist JHWH selbst, auch wenn Mose sie wie in Jos 22,5 als »Knecht JHWHs« befiehlt. Damit kommt der *תּוֹרָה וְהַמִּצְוָה* die höchste Dignität zu – wie dem Dekalog, den Gott auf die Steintafeln geschrieben hat und der seinem Inhalt nach »die Weisung, und zwar das Gebot« enthält (Ex 24,12).

Vieles bleibt an diesem *Stück deuteronomistischer Kultgeschichtsschreibung* offen – wahrscheinlich auch im Blick auf die Reform König Joschijas nach 2 Kön 23.<sup>62</sup> Trotz des dunklen Geschichtsbildes, das 2 Kön 17 weithin entwirft, dürfen die hoffnungsvollen Hinweise auf die Geschichtsmächtigkeit JHWHs nicht übersehen werden. Sie hat durch die Heraufführung aus Ägypten »mit großer Kraft und hoherhobenem Arm«

<sup>60</sup> Gegen *H.-D. Hoffmann*, *Reform und Reformen* (1980) 139, der nicht beachtet, dass die Aussagen einmal die Fremdvölker und dann die Israeliten betreffen, und deshalb konstatiert: »Mit seiner Zielthese (Verehrung anderer Götter bedeutet Nichtverehrung JHWHs) formuliert der Abschnitt V 34–40 eine theologische Korrektur zum Resultat des Textes V 24–33.«

<sup>61</sup> Obwohl im Alten Testament sonst JHWH nur den Dekalog »schreibt«, der aber mit »der Weisung und dem Gebot« nicht gemeint ist, braucht man hier für *כִּתָּב* keine übertragene Bedeutung im Sinn von »vorschreiben« anzunehmen. Diese Konnotation ist natürlich mitgegeben und ist bereits im Prinzip der Schriftlichkeit impliziert. Das betont auch *C. Frevel*, *Vom Schreiben Gottes* (1991) 27 Anm. 13.

<sup>62</sup> Es ist ja auffallend, dass Vers 36 zwar den Opferkult als Ausdruck schuldiger JHWH-Verehrung fordert, aber die Legitimität des Kultortes bzw. die Kultzentralisation auf keine Weise angesprochen wird – s. *C. Frevel*, *Vom Schreiben Gottes* (1991) 41f.

(Vers 36) in der Vergangenheit seine ausschließliche Verehrung begründet und sie wirkt zugunsten derer, die ihn verehren, durch »die Befreiung aus der Gewalt aller Feinde« (Vers 39) in der Zukunft.<sup>63</sup> Wie Jos 22 betont auch 2 Kön 17 die enge Verbindung der Gesetze mit der ausschließlichen JHWH-Verehrung und die Auswirkungen, die Gottesverhältnis und Kult für das Schicksal des ganzen Volkes haben.

2 Kön 17 verwendet eine *breite Gesetzesterminologie in unterschiedlichen Kombinationen*.<sup>64</sup> Trotzdem darf man wie auch sonst in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur, besonders im Deuteronomium, davon ausgehen, dass die Wörter für »Gesetz« bewusst eingesetzt bzw. variiert werden, dass sie zumindest teilweise einen bestimmten Gesetzesbereich bezeichnen und trotz ihrer kumulativen Zusammenstellung nicht beliebig gehäuft werden.<sup>65</sup>

Vers 34 gleitet bei der Erörterung der religiösen Zustände im ehemaligen Nordreichgebiet von der Beschreibung der angesiedelten Fremdvölker zurück zu den Israeliten, deren Apostasie die Verse 7–20 dargestellt haben. Der Wechsel der Perspektive bahnt sich innerhalb der Reihe der Gesetzesausdrücke an. Sie zeigt sich bereits in der syntaktisch unterschiedlichen Formulierung der beiden Zweiergruppen *כחקתם וכמשפטים* und *וכחורה וכמצוה*. Sachlich beinhaltet *חקת* die negativ konnotierten Bräuche der Völker (Vers 8) und Israel-Judas (Vers 19). Die Pluralverbindung *משפטים וחקת* ist – wie schon im Zusammenhang mit Lev 26,46 erwähnt – vor allem für das Heiligkeitgesetz charakteristisch. Lev 18,3f stellt zum Beispiel die *חקת*, »die Bräuche« der Ägypter und Kanaanäer, den *משפטים וחקת* JHWHs gegenüber.<sup>66</sup> In Num 9,3 bezeichnen die Termini die für das Pascha geltenden Vorschriften, sind also kultisch konnotiert. Die *חקתם ומשפטים* in 2 Kön 17,34 passen ausgezeichnet zu die-

<sup>63</sup> C. Frevel, Vom Schreiben Gottes (1991) 48 bemerkt deshalb zu Recht, dass diese Passage die deuteronomistische Geschichte »nicht nur als ›Ätiologie des Nullpunkts‹, sondern auch als Impuls und Maßstab des Handelns in nachexilischer Zeit« interpretiert hat.

<sup>64</sup> S. dazu G. Baena, El vocabulario (1973) 360–362.

<sup>65</sup> Ähnlich C. Frevel, Vom Schreiben Gottes (1991) 32 Anm. 22. Er hat die Perikope und ihre Gesetzesterminologie bisher am umfassendsten analysiert und ausgezeichnete Beobachtungen zu ihrer Diskussion beigesteuert. Grundsätzlich sollte der semantische Gehalt der Wörter für »Gesetz« auf der synchronen Ebene und aus dem unmittelbaren Kontext erhoben werden. Dagegen versucht C. Frevel, Vom Schreiben Gottes (1991) 31–40, die Begriffe im Rahmen seines redaktionsgeschichtlich rekonstruierten Grundtextes von 2 Kön 17,34–40 zu klären, was notwendigerweise zu mehrfacher Fehldeutung führt.

<sup>66</sup> In ähnlichem Kontext wird der Ausdruck auch in Lev 18,26 und 30; 20,22 und 23 gebraucht; vgl. ferner 1 Kön 11,33.

sem Sprachgebrauch. In *התורה והמצוה* ist dann das für die Israeliten Gottgewollte zusammengefasst. Seinen besonderen Akzent bekommt der Doppelausdruck und damit die Gesetzesbeobachtung durch die JHWH-Furcht, konkret durch den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs, bzw. durch das Fremdgötterverbot, was ganz der Auffassung des Deuteronomiums entspricht. Dem Kontext gemäß wird der Opferkult ausdrücklich unter das gleiche Verdikt gestellt (Vers 35).

*Vers 37* fokussiert ausschließlich die Bundesverpflichtungen Israels, und zwar im Geist des Deuteronomiums. Deshalb müssen *חוקים ומשפטים* ersetzt werden. Dafür bietet sich vor allem der lautlich nahestehende und typisch deuteronomische Doppelausdruck *החוקים והמשפטים* an. Zu ihm kann, damit ein viergliedriges Gegenstück zu *Vers 34* entsteht, *התורה והמצוה* ergänzend hinzutreten. Die viergliedrige Reihe der beiden Verse 34 und 37 ist sowohl den Ausdrücken als auch der syntaktischen Verknüpfung nach im Alten Testament singular. Die Abfolge der Gesetzstermini in *Vers 37* ist von *Vers 34* her vorentworfen. Doch werden die beiden Zweiergruppen in *Vers 37* syntaktisch anders gebraucht und unterscheidet sich die erste Wendung durch die Akkusativpartikel von der zweiten, die in Parenthese gesetzt wird. Die *חוקים ומשפטים*, die den Kodex der Einzelgesetze von Deuteronomium 12–26 bezeichnen,<sup>67</sup> werden anschließend durch den Sammelbegriff *מצוה* in der *תורה* verortet. Die Gesetzstermini entsprechen also abgegrenzten Bereichen des Deuteronomiums. Das *ו*, das *התורה והמצוה* gewissermaßen als verdeutlichende Apposition anfügt, aber auch jenes, das innerhalb des Doppelausdrucks *מצוה* mit *תורה* verbindet, ist wie in *Ex 24,12* als *waw explicativum* zu interpretieren: »die Gesetze und Rechtsvorschriften – (vom Inhalt her) die Weisung und (zwar) das Gebot«. Besonders wichtig ist der an *התורה והמצוה* anschließende Relativsatz *אשר כתב לכם* »die er (JHWH) euch aufgeschrieben hat«. Er signalisiert nämlich eine *Intertextualität zwischen 2 Kön 17,37 und Ex 24,12*. Nur sie rechtfertigt das außergewöhnliche »Promulgationsverb« *כתב*. Vom Kontext her läge *צוה* viel näher. Denn der »parallele« *Vers 34* verbindet den Doppelausdruck mit diesem Verb und ebenso konstruiert auch *Vers 13* im Anschluss an *תורה*. Wenn aber der letzte Beleg von *תורה ומצוה* in *2 Kön 17,37* so markant an den ersten

<sup>67</sup> C. Frevel, *Vom Schreiben Gottes* (1991) 36f und Anm. 35 hat auf die Formulierungsparallelen von *2 Kön 17,37* und Deuteronomium und dabei vor allem auf vier Übereinstimmungen mit *Dtn 12,1* hingewiesen. Dieser *Vers* leitet die *חוקים ומשפטים* ein, indem er den Geltungsbereich – nur im verheißenen Land – und die Geltungsdauer – nur dann, wenn Israel in diesem Land ist, – bestimmt. *2 Kön 17,37* spielt also gesetzssystematisch präzise auf das Deuteronomium an.

Beleg dieses Doppelausdrucks in Ex 24,12 zurückgebunden wird, zeigt diese Klammer ein redaktionell intendiertes Textsystem an.

#### 4 Die deuteronomische Tora als theologische Mitte der Geschichte Israels

Die vier Belege von *והמצוה והתורה* im Enneateuch bilden ein *Aussagen-system*, das Anfang und Ende von »Weisung und Gebot« in der Geschichte ganz Israels markiert. Ein von Genesis bis 2 Könige reichendes Geschichtswerk lässt sich damit natürlich nicht beweisen, dazu ist die Beobachtungsbasis zu schmal. Trotzdem vernetzen diese wenigen Verse die Volksgeschichte zumindest vom Sinai bis zum Untergang Gesamtisraels und richten sie an historischen Weichenstellungen an der *deuteronomischen Tora* aus. *Ihr kommt somit die rechtshermeneutisch entscheidende Rolle zu*, sie bleibt auch nach dem politischen und religiösen Zusammenbruch gültig.<sup>68</sup>

Das Aussagengefüge muss bei einer redaktionellen Überarbeitung zum älteren Textbestand hinzugefügt worden sein. Der *Textumfang* seiner redaktionellen Zusätze könnte sich bei einer minimalistischen Position auf kaum mehr als den Doppelausdruck selbst beschränken, der dann wie eine Glosse an den entsprechenden Stellen eingetragen worden wäre. Die meisten Exegeten rechnen allerdings mit größeren Einfügungen – zum Beispiel mit dem ganzen Vers Ex 24,12, Jos 22,1–6 und 2 Kön 17,34–40 oder mit noch umfangreicheren Stücken. Doch braucht die Frage nach der genauen Abgrenzung der redaktionellen Einschübe hier nicht weiter diskutiert zu werden.

Für die *Abfassungszeit* unseres Textsystems lassen sich vielleicht aus den Problemen, die historisch hinter Josua 22<sup>69</sup> und 2 Könige 17<sup>70</sup> stehen, ein paar Anhaltspunkte erschließen. Der Sprachgebrauch verweist in eine relativ späte Zeit. Doch kannte 2 Chronik das Textsystem schon. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Kombination von »Gebot« und »Weisung« – bei aller eigenwilligen Prägung und bei allem Bezug auf Textbereiche im Deuteronomium – vielleicht einem modischen

---

<sup>68</sup> Auch Texte außerhalb des Pentateuchs bestätigen also, was *N. Lohfink*, *Prolegomena* (2003) 41–50 aus dem Pentateuch abgeleitet hat: »Praktisch ist also für jede nachexilische Pentateuchhermeneutik das Deuteronomium die Zugangsadresse« (a. a. O. 48).

<sup>69</sup> S. dazu z.B. *U. Schorn*, Ruben (1997) 217–223.

<sup>70</sup> S. dazu z.B. *J.R. Linville*, Israel (1998) 217–220.

Spracheinfluss der damals herrschenden Kultur folgt, nämlich dem Sprachstil, der für uns in persischen Königsinschriften greifbar wird.<sup>71</sup> Dreimal findet sich in ihnen die Abfolge: »Was ihnen von mir *befohlen* wurde, das taten sie. Mein *Gesetz* (*dātam*) – sie hielten sich fest daran ...«. Doch wird die Redeweise der eigenen Welt angepasst. In den achämenidischen Texten geht es neben dem Gesetz um Einzelbefehle des Königs, dagegen handelt es sich bei מצוה um eine kollektive Größe.

Unabhängig von der gegenwärtigen Vielfalt redaktionsgeschichtlicher Hypothesen leistet die Wendung והתורה והמצוה ein Stück Harmonisierungsarbeit und Geschichtsdeutung des Enneateuchs. In der Mitte dieser Deutung stehen der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs gegenüber Israel und seine Verwirklichung nach den Bestimmungen des Deuteronomiums.<sup>72</sup>

## Literaturverzeichnis

- Ahn, Gregor*, »Toleranz« und Reglement. Die Signifikanz achämenidischer Religionspolitik für den jüdisch-persischen Kulturkontakt, in: *R. G. Kratz* (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22), Gütersloh 2002, 191–209.
- Aurelius, Erik*, Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch (BZAW 319), Berlin-New York 2003.
- Baena, Gustavo*, El vocabulario de II Reyes 17,7–23.35–39: EstBib 32 (1973) 357–384.
- Ders.*, Carácter literario de II Reyes 17,13.35–37: EstBib 33 (1974) 157–179.
- Baker, David W.*, Further Examples of the *waw explicativum*: VT 30 (1980) 129–136.
- Becker, Joachim*, Gottesfurcht im Alten Testament (AnBib 25), Rom 1965.
- Ders.*, Einige Hyperbata im Alten Testament: BZ 17 (1973) 257–263.
- Becking, Bob*, From Exodus to Exile: 2 Kgs 17,7–20 in the Context of its Context, in: *G. Galil - M. Weinfeld* (Ed.), Studies in historical geography and biblical historiography: presented to Zechariah Kallai (VT.S 81), Leiden 2000, 215–231.

<sup>71</sup> S. dazu *G. Ahn*, Toleranz (2002) 202–206. Er betont zu Recht, dass eine Rezeption des Begriffs *dāta* – insbesondere in Esra-Nehemia – weder als unmittelbarer ideengeschichtlicher Einfluss des Zoroastrismus auf das Judentum verstanden worden sei noch als Indiz einer achämenidischen Verwaltungsmaßnahme (»Reichsautorisation«) gewertet werden darf, die zu einer Kodifizierung jüdischer Gesetzestradiationen geführt hätte (205f).

<sup>72</sup> Ich danke *Norbert Lohfink* für die Lektüre des Manuskripts und für seine hilfreichen Anregungen.

- Bieberstein, Klaus*, Josua – Jordan – Jericho, Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmierzählungen Josua 1–6 (OBO 143), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1995.
- Bowling, Robert G.*, Joshua. A New Translation with Notes and Commentary. Introduction by *G. Ernest Wright* (AB 6), Garden City/New York 1982.
- Braulik, Georg*, Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 11–38.
- Ders.*, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 219–230.
- Ders.*, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (SBS 145), Stuttgart 1991.
- Ders. - Lohfink, Norbert*, Deuteronomium 1,5 באר את־התורה הזאת: »er verlieh dieser Tora Rechtskraft«, in: *K. Kiesow - Th. Meurer* (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels (AOAT 294), Münster 2003, 35–51.
- Butler, Trent C.*, Joshua (WBC 7), Waco/Texas 1983.
- Carrière, Jean-Marie*, Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18–18,22 (ÖBS 18), Frankfurt/M. 2001.
- Cassuto, Umberto*, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1987 (=1967).
- Dohmen, Christoph*, Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 9–50.
- Ders.*, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34, in: *E. Zenger* (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg 1993, 51–83.
- Frevel, Christian*, Vom Schreiben Gottes. Litererarkritik, Komposition und Auslegung von 2 Kön 17,34–40: Bib 72 (1991) 23–48.
- Gesenius, Wilhelm*, Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von *E. Kautzsch*, Leipzig <sup>28</sup>1909.
- Ders.*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet von *Herbert Donner*, Lieferung 2, Berlin-Heidelberg 1995.
- Gosse, Bernard*, Du rejet de Yahvé par Israël au rejet d'Israël et de Juda par Yahvé dans les livres de Samuel et les livres des Rois: ZAW 112 (2000) 550–563.
- Hoffmann, Hans-Detlev*, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (AThANT 66), Zürich 1980.
- Houtman, Cornelis*, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9), Kampen 1994.

- Ders.*, Der »Tatian« des Pentateuch. Einheit und Kohärenz in Exodus 19–40: EThL 76 (2000) 381–395.
- Jacob, Benno*, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- Linville, James Richard*, Israel in the Book of Kings. The Past as a Project of Social Identity (JSOT.S 272), Sheffield 1998.
- Lohfink, Norbert*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20), Rom 1963.
- Ders.*, Die *huqqim ûmišpâtim* und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 229–256.
- Ders.*, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von »Gebot« und »Gesetz«? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in: *Ders.*, Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 206–238.
- Ders.*, 'd(w)t im Deuteronomium und in den Königsbüchern, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 167–177.
- Ders.*, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: *G. Braulik* (Hg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23), Frankfurt a. Main 2003, 11–55.
- Michel, Andreas*, Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch (BZAW 257), Berlin-New York 1997.
- Müller, Hans Peter*, Nicht-junktiver Gebrauch von *w-* im Althebräischen: ZAH 7 (1994) 141–174.
- Nelson, Richard D.*, Joshua. A Commentary (OTL), Louisville/Kentucky 1997.
- Nentel, Jochen*, Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8 (BZAW 292), Berlin-New York 2000.
- Oswald, Wolfgang*, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1998.
- Otto, Eckart*, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation (BETHL 126), Leuven 1996, 61–111.
- Rothenbusch, Ralf*, Die kasuistische Rechtssammlung im »Bundesbuch« (Ex 21,2–11.18–22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen (AOAT 259), Münster 2000.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa*, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S LVIII), Leiden 1995.
- Schmid, Konrad*, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmitt, Hans-Christoph*, Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Gen. i – 2 Reg. XXV und seine theologische Intention, in: *J. A. Emerton* (Ed.), Congress Volume Cambridge 1995 (VT.S 66), Leiden 1997, 261–279 (abgedruckt in: *U. Schorn - M. Büttner* (Hg.), Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin-New York 2001, 277–295).

- Schorn, Ulrike*, Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs (BZAW 248), Berlin-New York 1997.
- Sonnet, Jean-Pierre*, »Lorsque Moïse eut achevé d'écrire« (Dt 31,24). Une »théorie narrative« de l'écriture dans le Pentateuque: RScR 90 (2002) 509–524.
- Steins, Georg*, »Sie sollen mir ein Heiligtum machen«. Zur Struktur und Entstehung von Ex 24,12–31,18, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 145–167.
- Utzschneider, Helmut*, Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40; Lev 8–9) (OBO 77), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1988.
- Van Ruiten, T.A.G.M.*, Rewriting of Exodus 24:12–18 in Jubilees 1:1–4: BN 79 (1995) 25–29.
- Viviano, Pauline A.*, 2 Kings 17. A Rhetorical and Form-Critical Analysis: CBQ 49 (1987) 548–559.
- Walsh, Jerome T.*, 2 Kings 17: The Deuteronomist and the Samaritans, in: *J. C. de Moor - H. F. van Rooy* (Ed.), Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets (OTS 44), Leiden 2000, 315–323.
- Zenger, Erich*, Psalm 87,6 und die Tafeln vom Sinai, in: *J. Schreiner* (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS J. Ziegler (fzb 2), Würzburg 1972, 97–103.
- Ders.*, Die Bücher der Tora/des Pentateuch, in: *Ders. u.a.* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart<sup>4</sup> 2001, 66–176.
- Zorell, Franciscus*, Lexikon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1968.