

ZU DIESEM HEFT

Festgabe für Jorg Christian Salzmann

Jorg Christian Salzmann, Professor für Neues Testament an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, vollendete im Februar 2016 sein 60. Lebensjahr. Mit den Beiträgen dieses Heftes gratulieren ihm die aktiven Kollegen seiner Fakultät und wünschen Gottes Segen für das neue Lebensjahrzehnt und alles, was es bringen mag!

Jorg Salzmann ist in verschiedener Hinsicht ein Grenzgänger. Er ist immer lutherischer Pastor auch als Professor geblieben, ist gemeindlich und gesamtkirchlich ebenso engagiert wie für seine Hochschule. Hier an der LThH vertritt er nicht nur das Neue Testament, sondern ist auch für Grundstück und Gebäude zuständig als Vorsitzender des Grundstücksvereins. Dabei ist er mit Hammer und Maurerkelle ebenso bei der Sache wie mit dem Computer oder dem NT Graece, sodass die *oikodomē* in all ihren Dimensionen sein Anliegen ist. Aber auch als wissenschaftlicher Theologe lässt sich Jorg Salzmann nur schwer auf ein Gebiet festlegen. Während er im Neuen Testament promovierte, versah er zugleich eine Assistenz in der Kirchengeschichte. Entsprechend überschreitet seine Dissertation über den frühchristlichen Gottesdienst die Grenzen beider Fächer. In Oberursel vertrat er dann zunächst acht Jahre lang das Alte Testament, bevor er 2006 in sein angestammtes Fach wechselte. Eine Liebe zur gesamtbiblischen Theologie und zu hermeneutischen Fragen ist ihm geblieben. So haben wir uns das „Wort Gottes“ sozusagen als integratives Thema unserer Beiträge gewählt.

Gerade im Rahmen der historischen Exegese scheint es heute manchmal so, als müssten Überlegungen über den Charakter alttestamentlicher Texte als „Wort Gottes“ erst nachträglich aus christlicher Perspektive an die Texte herangetragen werden. Aber ein genauer Blick zeigt, dass sich nicht nur einzelne Texte des ersten Kanonteils ausdrücklich als „Wort des Herrn“ verstehen, sondern dass auch schon über das Gotteswort reflektiert wird. Ein Blick in des sog. Prophetengesetz des Buches Deuteronomium soll das beispielhaft aufzeigen.

Gilberto da Silva zeigt dann anhand von Martin Luthers Umgang mit dem Jakobusbrief, dass historische, exegetische, theologische und hermeneutische Fragen die Kirche des *sola scriptura* von Anfang an begleiteten. Luthers Freiheit und sein Differenzierungsvermögen

sind hier bis heute atemberaubend. Da Silva zeigt, dass der Reformator der „strohernen Epistel“ durchaus Wertschätzung entgegenbringen konnte.

„Gottes Wort ist der Ort, wo Gott wohnt“, so nennt *Werner Klän* seine Reflexionen aus der Systematischen Theologie zum Wort Gottes. Ausgehend von Luther und dessen Rezeption in den wegweisenden schrifttheologischen Arbeiten Hermann Sasses zeichnet Klän einen theologieschichtlichen Weg in der lutherischen Kirche und insbesondere in der neueren konkordienlutherischen Tradition nach. Er beschreibt eine Theologie des Wortes Gottes unter den Bedingungen des modernen Geschichtsbewusstseins bei unbedingtem Vorrang des göttlichen Wortes vor der Rezeption durch die Kirche und allen menschlichen Verstehensbemühungen als Aufgabe, die sich jetzt mit Nachdruck stellt, aber noch längst nicht gelöst ist.

Christoph Barnbrock schließlich weitet den Blick von der exegetischen Explikation und der theologischen Reflexion biblischer Wortlaute zu ihrer Applikation in den gottesdienstlichen Lesungen. In einer genauen Durchsicht unterschiedlicher Agenden macht Barnbrock auf eine Vielzahl von Möglichkeiten der Darstellung, Inszenierung und liturgischen Einbettung biblischer Lesungen im Gottesdienst aufmerksam. Zugleich stellt sich damit die Aufgabe, wie so sorgfältig und Aufmerksamkeit fördernd mit den Lesungen im Gottesdienst umgegangen werden kann, dass sie als „Wort des lebendigen Gottes“ zu hören sind.

Prof. Dr. Achim Behrens

„Ich lege meine Worte in seinen Mund ...“

Zum Verständnis des Wortes Gottes nach Dtn 18

1. Wort Gottes – Schrift – Text

Lutherische Kirche und Theologie haben ihre Quelle und Norm im Wort Gottes, von dem sie ganz abhängig sind. Dieses Wort Gottes ist wesentlich fassbar in Gestalt der Bibel, die als Heilige Schrift gelesen wird.¹ So sind die reformatorischen Formeln *verbo solo* und *sola scriptura* zwei Seiten einer Medaille. Allein durch das Wort als Anrede in Gesetz und Evangelium wird der Mensch seiner Gottesferne inne und doch seines Geliebtheits durch diesen Gott gewiss. Allein aus der Schrift erfährt der Mensch Verlässliches über das Wesen dieses Gottes. In der lutherischen Bekenntnisbildung und der darauf folgenden Dogmatik des 17. Jh.s. war die Schrift ohne Zweifel das Wort Gottes, wenn auch das Wort nicht in der Schrift aufging. Durch das in der Aufklärung geprägte moderne Wahrheitsbewusstsein sind diese Selbstverständlichkeiten angefragt, ja infrage gestellt worden. Neben das frühere Bekenntnis, die Bibel sei das Wort Gottes, sind schon seit langem Bestimmungen getreten wie, die Bibel enthalte das Wort Gottes oder die Bibel werde je und dann im Erleben des Betroffenseins zum Wort Gottes. Und natürlich lassen sich alt- und neutestamentliche Texte auch ohne jeden Bezug zu einem Offenbarungsvorgang als Zeugnisse der antiken vorderorientalischen oder hellenistischen Religionsgeschichte lesen.

Für diese Entwicklungen gibt es Gründe, die zum einen in der Teilhabe von Theologie und Kirche an der allgemeinen Geistesgeschichte liegen, zu einem andern Teil aber auch in neuen exegetischen und historischen Einsichten. Bereits die Textgeschichte des

1 Vgl. den Summarischen Begriff der FC in der Epitome, nach der „allein die Prophetischen und Apostolischen Schriften, altes und neues Testaments“ (BSELK, 1216) die Norm der Theologie sein können, während es in der Solida Declaratio heißt, „das alleine Gottes Wort die einige Richtschur und Regel sein und bleiben solle“ (BSELK, 1314). So können also „Schrift“ und „Gottes Wort“ promiscue gebraucht werden.

Alten und des Neuen Testaments wird heute weit detaillierter wahrgenommen als zur Zeit der Reformation oder der lutherischen Orthodoxie. Das theologische Gewicht, das sich u.a. durch sensationelle Textfunde wie die in Qumran ergibt, scheint bis heute nicht wirklich ausgelotet zu sein.² Die Einsichten der Literarkritik und Redaktionsgeschichte, der Formgeschichte und neue archäologische und ikonographische Quellen haben das Bild, das die Bibelwissenschaft noch bis die Mitte des 20. Jh.s prägte, erneut grundlegend verändert.³ Dem ist nun nicht eine schlichte Wiederholung älterer Positionen in neo-rationalistischen Spielarten entgegenzuhalten⁴, sondern lutherische Theologie sollte darauf auf unterschiedlich Weise reflektiert reagieren. Dazu hilft zum einen, die Wiederentdeckung orthodoxer Positionen und Methoden im Umgang mit der Bibel, die nun noch einmal neu im Detail wahrgenommen werden können und nicht nur in der Pflege des Klischees von einem vermeintlich völlig gestrigen „Verbalinspirationsdogma“ bestehen.⁵ Dazu gehört dann aber auch, dass lutherische Theologie sich um eine neue Reflexion und Formulierung der Schriftlehre bemüht. Hermann Sasse hat dafür wichtige Bausteine ausgearbeitet⁶, aber die Aufgabe als solche liegt noch vor uns.⁷

-
- 2 Vgl. *Alexander Achilles Fischer*, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 2009, 68–95.
- 3 Zu den grundlegenden Veränderungen der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten und die Auswirkungen für die Konzeption einer Theologie des Alten Testaments vgl. *Friedhelm Hartenstein*, *JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments*, *ThLZ* 137 (2012), 3–19.
- 4 Hier ist z.B. an eine Position gedacht, die meint die Wahrheit der Schrift mit vermeintlicher historischer oder naturwissenschaftlicher Wirklichkeit gleichsetzen zu müssen. Dies wird in der Regel weder dem Paradigma der Wissenschaft noch dem Charakter der biblischen Texte gerecht. Bei aller Schriftgemäßheit lutherischer Theologie ist auch daran zu erinnern, dass Lutheraner nicht „an die Bibel“ glauben, sondern an den dreieinigen Gott. Dies aber gehört bereits in die theologische Denkbewegung, die hier angestoßen und gefördert werden soll.
- 5 Vgl. z.B. *Johann Anselm Steiger*, *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*, *BThSt* 117, Neukirchen-Vluyn 2011, aber auch schon *Lothar Perlit*, *Hoc libro maxime fides docetur, Deuteronomium 1,19–46 bei Martin Luther und Johann Gerhard*, in: *ders.*, *Deuteronomium-Studien*, *FAT* 8, Tübingen 1994, 184–191.
- 6 Vgl. *Hermann Sasse*, *Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*, hg. von *F.W. Hopf*, Erlangen 1981.

Schließlich gehört zu alle dem immer wieder – und immer wieder zuerst – auch die Frage, wie im Kontext lutherischer Theologie Exegese getrieben, bzw. wie mit den einleuchtenden Ergebnissen historischer Exegese theologisch umzugehen ist.

Jörg Christian Salzmann und mich verbindet das Umgetriebensein von diesen Fragestellungen.⁸ Der Geehrte hat sich mit hermeneutischen Fragestellungen beschäftigt,⁹ immer wieder methodische Fragen der Exegese thematisiert¹⁰ und nicht zuletzt einen Fokus auf die Biblische Theologie gelegt.¹¹ Ein gemeinsam durchgeführtes Seminar zum Thema „Gottes Wort im Alten und Neuen Testament“ im Wintersemester 2015/16 an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel ist auch Ausdruck dessen, dass wir beide gerade an ähnlichen Fragestellungen weiter zu forschen versuchen. Uns beiden geht es dabei, wenn ich recht sehe, nicht um Fragen der Schriftlehre im strengen Sinne, sondern um die Exegese derjenigen Texte, die das

-
- 7 Vgl. *Achim Behrens*, Das Alte Testament als Wort Gottes an Christen. Exegese des Alten Testaments in der Perspektive eines erneuerten Schriftprinzips, LuThK 39 (2015), 201–226; *ders.*, Exegese als Theologie – Theologie als Exegese, in: *ders.*, Theologische Reflexionsgeschichte des Alten Testaments. Exegetische Studien im Kontext evangelisch-lutherischer Theologie, OUH.E 15, Göttingen 2015, 11–19.
- 8 Vgl. als Zeichen dieser Verbundenheit *Achim Behrens/Jörg Christian Salzmann (Eds.)*, Listening to the Word of God. Exegetical Approaches, OUH.E 16, Göttingen 2016.
- 9 Vgl. seine Mitarbeit am Papier *Biblische Hermeneutik*, hg. von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Lutherische Orientierung 10, Hannover 2012 und dazu *Jörg Christian Salzmann*, Als Kirche verantwortlich die Bibel verstehen. Das Papier „Biblische Hermeneutik“ der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, LuThK 37 (2013), 63–74.
- 10 Vgl. *Jörg Christian Salzmann*, Zur Relevanz der synoptischen Frage für die Auslegung – am Beispiel der Salbung von Bethanien, LuThK 30 (2006), 1–17; *ders.*, „Und Friede auf Erden ...“ Das textkritische Problem von Lk 2,14 und die patristische Literatur, LuThK 33 (2009), 73–92; *ders.*, Auslegung von Mt 14,22–33 vermittelt historischer Zugänge – Sinn und Grenze der Methodik, in: *Behrens/Salzmann*, Listening (wie Anm. 8), 43–45 (Engl. a.a.O., 55–66).
- 11 Vgl. *Jörg Christian Salzmann*, Der Rekurs auf Abraham im Alten Testament, in: *Christoph Barnbrock/Werner Klän (Hg.)*, Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten, FS V. Stolle, Münster 2005, 245–260; *ders.*, Psalmworte als Prophetie: zum neutestamentlichen Umgang mit den Psalmen, LuThK 34 (2010), 110–130; *ders.*, Das Alte Testament als Bibel der Christenheit, OUH 53, Oberursel 2014.

Wort Gottes in unterschiedlichen Weisen zum Thema haben. Jorg Salzmann legt seine Untersuchung zu Gottes Wort in der Bibel dabei von vornherein bewusst gesamtbiblisch an und setzt bei Texten ein, die das Reden Gottes thematisieren, aber nicht unbedingt eine Begrifflichkeit von „Gottes Wort“ enthalten. Meine Untersuchungen konzentrieren sich auf das Alte Testament und setzen genau mit der Frage nach dieser Begrifflichkeit ein. So sei meinem neutestamentlichen Kollegen hier ein Blick in meine Werkstatt zugeeignet, in der Hoffnung, dass unser beider Bemühungen am Ende zu einer exegetisch verantworteten Theologie des Wortes Gottes im Kontext lutherischer Theologie und Kirche beitragen.

2. Das Prophetengesetz in Dtn 18,9–22

Wie bei allen später zu *topoi* oder *loci* gewordenen theologischen Themen formulieren die alttestamentlichen Texte auch im Hinblick auf das Wort JHWHs nicht definitorisch oder in erster Linie begrifflich. Vom Reden Gottes wird erzählt oder es werden Prophetenworte überliefert mit dem Anspruch Gottesworte zu sein. Die alttestamentliche Prophetie als Phänomen der verbalen Übermittlung des Gotteswillens scheint dann auch der Ort zu sein, an dem Gottes Reden zuerst begrifflich fixiert wurde, so z.B. in den *so-spricht-JHWH-Formeln*¹² und schließlich in der sog. Wortereignisformel *es geschah das Wort JHWHs zu [...]* (הָיָה דְבַר־יְהוָה אֵלַי) oder (יְהוָה דְבַר־יְהוָה אֵלַי)¹³. Dabei ist von vornherein zu bedenken, dass es hier nicht um die alttestamentliche Prophetie als historisch, soziologisch, theologisch oder anders zu bestimmendes *Phänomen* der Religionsgeschichte Israels geht, sondern um die prophetische *Literatur* in Gestalt gewachsener und bewusst komponierter Bücher.¹⁴ Auf dieser Ebene erfüllen die genannten und andere Formeln mindestens eine doppelte Funktion. Sie sind einerseits Textgliederungssignale und andererseits komposi-

12 Vgl. *Andreas Wagner*, Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und das Grundverständnis der alttestamentlichen Prophetie, FRLANT 207, Göttingen 2004.

13 Vgl. *Peter K. A. Neumann*, Das Wort, das geschehen ist. Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer I–XXV, VT 23 (1973), 171–217.

14 Zu dem Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung „vom Propheten zum Buch“, der sich allgemein durchgesetzt hat, vgl. grundsätzlich *Odil Hannes Steck*, Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche, BThSt 42, Neukirchen-Vluyn 2001.

torisch bewusst gesetzter Niederschlag theologischer Reflexion über das Wort Gottes. Von daher wundert es auch nicht, dass die Wortereignisformel erst ab dem Jeremiabuch gehäuft auftritt, während sie in den Schriften, die mit Prophetengestalten des achten Jh.s v.Ch. in Verbindung gebracht werden, so gut wie nicht auftaucht.¹⁵ Mit den Erfahrungen des Exils, in dem alle geschichtlich fassbaren identitätsstiftenden Größen für Israel verloren gegangen waren, spielt der Bezug auf Überlieferungen einerseits und auf das verlässliche Reden Gottes andererseits eine zunehmende Rolle.¹⁶ Es lässt sich zeigen, dass dieser Bezug auf das Wort JHWHs von hier aus in redaktionellen Texten auch in älteren Prophetenbüchern Ausdruck gefunden hat, sodass die Prophetie insgesamt im Überlieferungsvorgang nun auch auf den Begriff *דְּבַר-יְהוָה* gebracht wird.¹⁷

Im Laufe der Zeit mussten sich aber aus diesem Vorgang bestimmte Fragen ergeben. Was macht die Eigenart und das Wesen der Prophetie aus, wenn sich schon inneralttestamentlich zeigen lässt, dass mit dem Stichwort *נְבִיא* teils ganz unterschiedliche Phänomene bezeichnet werden? Wie unterscheidet man wahre von falscher Prophetie, wenn sich widersprechende Botschaften jeweils mit *so spricht JHWH* eingeleitet werden? Und schließlich: In welchem Verhältnis steht die Prophetie zur Tora? Diese und andere Fragen sind eng mit dem Thema „Wort Gottes“ verknüpft. Ihnen soll nun anhand eines markanten Textes nachgegangen werden.

Dabei soll es nicht um die Nachzeichnung der Behandlung des Wortes Gottes in den Prophetenbüchern gehen, sondern ich möchte einen Blick auf einen Text im Pentateuch werfen, der bereits – so meine ich – ein späterer Niederschlag theologischer Reflexion über

15 Vgl. *Christoph Levin*, Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung, ZThK 101 (2004), 257–280, 257: „Für das Nachdenken braucht es einen Anlaß. Dieser Anlaß ist nicht ohne weiteres die prophetische Verkündigung selbst gewesen. Die Verkündigung fordert zunächst Glauben oder Zweifel heraus. Die Reflexion setzt unabweisbar dann ein, wenn die Voraussage sich in geschichtlicher Wirklichkeit als wahr erwiesen hat.“

16 Vgl. den Prolog (Jes 40) und Epilog (Jes 55) der deuterocesajanischen Sammlung, wo die Beständigkeit und Wirksamkeit des Wortes Gottes zum Thema wird.

17 Vgl. z.B. Hos 1,2; Am 3,1 und vor allem die Überschriften der Prophetenbücher. Vgl. dazu *Aaron Scharf*, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches. Neubearbeitungen im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse, BZAW 260, Berlin/New York 1998.

die Ausprägung des Gedankens vom Wort Gottes in der prophetische Literatur ist. Die Rede ist vom so genannten Prophetengesetz in Dtn 18,9–22, das hier in seinem Duktus und in seinen zahlreichen Querbeziehungen zu anderen Texten wahrgenommen werden soll.

Dtn 18,9–22:

- 9 Wenn Du in das Land kommst, das JHWH dein Gott dir geben wird, dann sollst du nicht lernen, zu handeln entsprechend der Gräueltaten jener Völker [da].
- 10 Bei dir soll niemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, der Wahrsagerei treibt, der Wolken deutet, nach Omen sucht oder zaubert,
- 11 oder einer, der einen Bannspruch spricht, oder einer, der einen Totengeist befragt oder ein Wahrsager oder einer, der bei den Toten forscht.
- 12 Denn ein Gräueltat für JHWH ist jeder, der jene Dinge tut; denn um dieser Gräueltaten willen hat JHWH sie vor dir vertrieben.
- 13 Ungeteilt sollst du sein bei JHWH deinem Gott.
- 14 Denn jene Völker, die du in Besitz nehmen wirst, hören auf Wolkendeuter und Wahrsager; aber was dich betrifft – so hat JHWH dein Gott es nicht für dich eingerichtet.
- 15 Einen Propheten aus deiner Mitte, von deinen Brüdern, einen wie mich wird dir JHWH dein Gott erstehen lassen, auf den sollt ihr hören.
- 16 Gemäß alldem, was du von JHWH deinem Gott erbeten hast am Horeb, am Tag der Versammlung folgendermaßen: „Ich kann nicht fortfahren, auf die Stimme JHWHs meines Gottes zu hören und dieses großes Feuer will ich nicht länger sehen, damit ich nicht sterbe.“
- 17 Und JHWH sprach zu mir: „Es ist gut, was sie gesagt haben.
- 18 Einen Propheten will ich ihnen erstehen lassen aus der Mitte ihrer Brüder, einen wie dich; und ich will meine Worte in seinen Mund geben und er soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebiete.
- 19 Wenn es aber so kommt: Der Mann, der nicht auf meine Worte hört, die er in meinem Namen redet – ich selbst werde von ihm [Rechenschaft] fordern.
- 20 Nur der Prophet, der vermessen handelt, indem er in meinem Namen ein Wort redet, das ich ihm nicht geboten habe, zu reden, oder der redet im Namen eines fremden Gottes, jener Prophet soll sterben.“

- 21 Und wenn du in deinem Herzen sprichst: „Wie sollen wir das Wort erkennen, dass JHWH nicht geredet hat?“
- 22 Das, was der Prophet im Namen JHWHs redet, aber JHWH hat es gar nicht geredet – jenes Wort trifft nicht ein, weil JHWH es nicht gesagt hat. In Vermessenheit hat der Prophet es geredet – fürchte dich nicht vor ihm.

Dieser Text ist als gesetzliche Bestimmung über die Prophetie im alten Israel Teil einer Textsammlung in Dtn 16,18–18,22, für die sich in der Exegese die Bezeichnung „Ämtergesetze“ durchgesetzt hat. Innerhalb der Gesetzessammlung in den Kapiteln 12–26, die das Zentrum des Deuteronomiums bilden,¹⁸ beschäftigen sich die Ämter-

18 Innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft bildet die Deuteronomiums-exegese mittlerweile ein eigenes Subgenre mit einer hochspezialisierten Debatte insbesondere im Hinblick auf die Literargeschichte des fünften Buches Mose. Bei allen strittigen Detailfragen lassen sich doch folgende Einsichten als Konsens der neueren Exegese festhalten. Das Dtn stammt frühestens aus dem 7. Jh. v.Ch. und wird mit den Reformbemühungen jüdischer Könige in Zusammenhang gebracht. Einige sehen bereits eine Verbindung mit Hiskia. Seit Wilhelm Martin Leberecht de Wette gilt aber jedenfalls als gesichert, dass sich das Dtn, oder besser: eine Vorform des kanonischen Textes, hinter dem Gesetzbuch verbirgt, das Josia im Jahr 622 v.Ch. im Tempel gefunden hat (vgl. 2Kön 22f.). Die von Josia initiierte Kultzentralisation auf den Tempel in Jerusalem entspricht genau den Forderungen des dtn Grundgebotes in Dtn 12, das wiederum dem Hauptgebot der Alleinverehrung JHWHs dient. So bilden die nach diesem Maßstab organisierten Gesetze in Dtn 12–26 den inneren Kern des Buches. Dem ist eine Erinnerung an Gottes Heilstaten (Dtn 6–11) voran- und eine Bundesverpflichtung nachgestellt (Dtn 28) worden. Diese Struktur entspricht den assyrischen Vasallenverträgen aus der Zeit Assarhaddons, und so kann das Dtn auch als eine polemische Distanzierung vom assyrischen Großkönig als Israels „Herrn“ verstanden werden. Dieses Ur-Dtn (Dtn 6–28) ist dann noch durch die Kap. 1–5 und 29–34 (u.U. mehrfach) gerahmt worden. Dieser Prozess zog sich insgesamt über mindestens ein Jahrhundert hin. Seine formative Gestalt gewann das Dtn sicher während des sog. Babylonischen Exils (nach 586 v.Ch.). Es lassen sich im Dtn also ältere „deuteronomische“ (dtn) von jüngeren „deuteronomistischen“ (dtr) Texten unterscheiden. Vgl. *Horst Dietrich Preuß*, Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982 [ältere Forschung]; *Karin Finsterbusch*, Deuteronomium. Eine Einführung, Göttingen 2012; *Jan Christian Gertz*, Deuteronomium, in: *ders., (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen ⁴2010,

gesetze mit Richtern und Gerichtsverfahren (Dtn 16,18–17,13), dem König (17,14–20), Priestern und Leviten (18,1–8) und der Prophetie (18,9–22). Dabei scheint die Reihung dieser „Ämter“ eher assoziativ entstanden zu sein.¹⁹ Auch literargeschichtlich ist der Komplex nicht als ursprüngliche Einheit anzusehen. Den älteren Teil bildet vermutlich eine noch vorexilische Gerichtsorganisation für den Staat Juda unter König Josia, die dann im Exil mit Ausblick auf ein neues Israel bei einer möglichen Heimkehr zu einem gewaltenteiligen Verfassungsentwurf ausgebaut wurde.²⁰ So hat etwa das Königsgesetz, das die Macht eines Königs in Israel deutlich beschränkt und ganz auf die Observanz der bereits schriftlich vorliegenden Tora konzentriert, eindeutig „utopischen“ Charakter. Dabei blickt dieses Königsgesetz ganz offenbar auf Erfahrungen mit den Königen Israels zurück und reagiert darauf. Ebenso spiegelt auch das Prophetengesetz Erfahrungen mit der Prophetie, ihrer Rezeption, aber auch mit anderen im weitesten Sinne mantischen Phänomenen wider.

Zunächst markiert die Formulierung *Wenn du in das Land kommst, das JHWH, dein Gott, dir geben wird [...]* einen deutlichen

247–260; Georg Braulik, Das Buch Deuteronomium, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1, Stuttgart u.a. 2008, 136–155.

- 19 Vgl. Georg Braulik, Deuteronomium II 16,18–34,12, NEB.AT 28, Würzburg 1992, 121f.
- 20 Vgl. grundlegend Norbert Lohfink, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22) [1971], in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, SBAB 8, Stuttgart 1990, 305–323; ders., Gewaltenteilung, in: ders., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i.Br. 21979, 57–75, sodann: Udo Rütterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22, BBB 65, Frankfurt a.M. 1987; ders., Der Verfassungsentwurf des Deuteronomium in der neueren Diskussion. Ein Überblick, in: P. Mommer/W. Thiel (Hg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung, FS H. Graf Reventlow, Frankfurt a.M. 1994, 313–328; Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 273–283; Eckart Otto, Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf. Deuteronomische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im „Ämtergesetz“ Dtn 16,18–18,22, in: I. Kottsieper/J. v. Oorschot/D. Römheld/H. M. Wahl (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 142–155.

Neueinsatz gegenüber dem Vorherigen. Diese sog. „historisierende Gebotseinleitung“ dient im Deuteronomium öfter zur Einführung eines neuen Themas.²¹ Was dann folgt, ist, von Fragen des literarischen Wachstums zunächst einmal abgesehen, bereits auf den ersten Blick deutlich zweigeteilt.²² Die Verse Dtn 18,9–14 verbieten den Israeliten, von den Vorbewohnern des Landes Orakel- und Beschwörungspraktiken zu *lernen*. Nach der Faustregel, was verboten wird, ist vorgekommen, scheint der Kontakt mit solchen altorientalischen Techniken zur Nachahmung angeregt zu haben. Dies gilt besonders, wenn die erwähnten Dinge in den höher entwickelten Gesellschaften des Alten Orients quasi „wissenschaftlichen“ Rang hatten. Entgegen der Erzählsituation des Textes, die Wolkendeutung und Omenkunde den kanaänischen Vorbewohnern des Landes zuschreibt, dürfte Israel vor allem in Babylon oder bereits im Kulturkontakt mit den Assyrern solchen Phänomenen begegnet sein.²³ Die Verfahren, die hier verboten werden, lassen sich nicht im einzelnen aufhellen.²⁴ Vielleicht verbirgt sich hinter V. 10a noch die Vorstellung eines

-
- 21 Vgl. *Rüterswörden*, Gemeinschaft (wie Anm. 20), 54–58 und *Crüsemann*, Tora (wie Anm. 20), 280f, die beide die historisierende Gebotseinleitung für vorexilisch-dtn halten, während *Lohfink*, Sicherung (wie Anm. 20), 313f. diese nun gerade für ein Indiz für den exilisch-dtr Charakter des Textes hält; vgl. auch *Otto*, Gerichtsordnung (wie Anm. 20), 150, sowie *Matthias Köckert*, Zum literarhistorischen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen Jeremiabuch und Dtn 13, in: *R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.)*, Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS L. Perlitt, FRLANT 190, Göttingen 2000, 80–100, der mit Nachdruck und mit guten Gründen festhält: „Alle Belege der ‚historisierenden Gebotseinleitung‘ im Dtn stellen die davon eingeführten Bestimmungen unter die Fiktion der Gesetzespromulgation jenseits des Jordans unmittelbar vor der Landnahme und setzen damit den ‚narrativen Kontext des DtrG‘ voraus; sie können also selbst nicht vor-dtr sein.“
- 22 Vgl. so bereits *Gerhard von Rad*, Das 5. Buch Mose/Deuteronomium, ATD 8, Göttingen ⁴1983, 88.
- 23 Auffällig sind die textlichen Berührungen von Dtn 18,9–14 und 2Kön 21,1–15, wo viele der hier beschriebenen „Gräuel“ dem jüdischen König Manasse zugeschrieben werden; vgl. *Braulik*, NEB.AT 18 (wie Anm. 19), 133.
- 24 Vgl. *Martin Rose*, 5. Mose Teilband 1: 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze, ZBK.AT 5,1, Zürich 1994, 95; zu den altorientalischen Praktiken *Stefan M. Maul*, Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde, München 2013.

Menschen- bzw. Kinderopfers.²⁵ Entscheidend ist, dass dies alles als „Gräuel“ (V. 9.12) gilt, weil es das Verhältnis Israels zu seinem Gott JHWH trübt. So gibt V. 13 das eigentliche Ziel dieser Perikope an: *Ungeteilt sollst du sein bei JHWH deinem Gott*. Eigentlich ist schon die Formel *JHWH, dein Gott* (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), die sich durch den Text zieht²⁶, die zentrale Aussage. Wer durch Wolkendeutung oder Totenbefragung andere Schicksalsmächte nach dem richtigen Weg fragt, ist nicht mehr ungeteilt bei *seinem* Gott.²⁷

V. 14 fasst den bisherigen Text noch einmal als eine Art Fazit zusammen: *Denn jene Völker, die du in Besitz nehmen wirst, hören auf Wolkendeuter und Wahrsager; aber was dich betrifft – so hat JHWH dein Gott es nicht für dich eingerichtet*. Damit ist der entscheidende Gegensatz zwischen *jenen Völkern* und *Israel* ([...] *was dich betrifft* [...])²⁸ eröffnet. Bisher wurde aber nur festgehalten, wie Israel sein Schicksal *nicht* erfragen soll.

Erst ab V. 15 folgt ein Prophetengesetz, das den Namen verdient; denn von einem Propheten war ja bisher noch gar nicht die Rede. Die Verse 15–22 könnten auch ohne jeden Zusammenhang mit V. 9–14 verstanden werden, aber im vorliegenden Textzusammenhang soll Israel die Rolle der Propheten in seiner Mitte offenbar vor dem Hintergrund der altorientalischen Orakelwesens verstehen. Dieser Kontext macht deutlich, dass Prophetie einerseits und Orakeldeutung andererseits als etwas wesentlich Unterschiedenes begriffen werden sollen.

Im Unterschied zu *jenen Völkern* (V. 9) wird es in Israel demnach einen נְבִיא geben. Während dieses Stichwort im bisherigen Pentateuch insgesamt erst siebenmal vorkam²⁹, findet es sich innerhalb von Dtn 18,15–22 allein fünf weitere Male. In der kanonischen Lesefolge wird nun also etwas Neues ausdrücklich zum Thema. Historisch

25 Vgl. *Eduard Nielsen*, Deuteronomium, HAT 1/6, Tübingen 1995, 186; *John Day*, Art. Menschenopfer II. Altes Testament, RGG⁴ 5 (2002), 1087f.

26 Vgl. V. 9.13.14.15.16.

27 Vgl. *Rose*, ZBK.AT 5,1 (wie Anm. 24), 103.

28 Insbesondere der zusammengesetzte Nominalsatz יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא כִן נִתֵּן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ macht den Fazitcharakter auch syntaktisch deutlich: Das vorangestellte יְהוָה אֱלֹהֶיךָ weist auf den Zielpunkt: *Du aber* redet Israel eben in seiner Unterschiedenheit von *jenen Völkern* (V. 9) an.

29 Vgl. Gen 20,7 (Abraham als Prophet bei Abimelech); Ex 7,2 (Aaron als Prophet des Mose); Num 11,29 (die Ältesten Israels als geistbegabte Propheten); Num 12,6 (Propheten als Seher); Dtn 13,2.4.6 (falsche Propheten und Träumer).

blickt dieses Prophetengesetz freilich auf Erfahrungen mit Prophetie und auch auf vorhandene Texte zurück, auf die direkt oder indirekt Bezug genommen wird. Auf das Ganze des AT gesehen, ist aber keineswegs immer eindeutig, was mit dem Begriff נְבִיא bezeichnet wird.³⁰ Da gibt es Bezüge zu einer vermeintlich alten Sehertradition (vgl. 1Sam 9,9), mal wird ein ekstatisches Phänomen bezeichnet (vgl. 1Sam 10,11) oder es ist von staatstragenden Hofpropheten die Rede (vgl. 1Kön 22), bis dahin, dass Amos die Bezeichnung נְבִיא für sich rundweg ablehnen kann (vgl. Am 7,14). Hier, im Prophetengesetz, werden nun verschiedene Dinge über einen solchen Propheten gleichsam definitiv festgestellt: Der Prophet stammt aus der Mitte Israels, ist einer seiner „Brüder“³¹ und eben niemand aus *jenen Völkern*. JHWH selbst wird ihn *erstehen*³² lassen. Insofern ist der נְבִיא eben kein „Amt“ im landläufigen Sinne einer gesellschaftlichen Institution. Vielmehr ist er das charismatische Gegenüber zu allen Institutionen. Er ist außerdem *wie ich*, also wie Mose und wird dadurch auch an die Tora zurückgebunden.³³ Schließlich kann man ihn *hören*, d.h. sein Medium ist nicht die Deutung der Wolken oder anderer Orakel³⁴, sondern das Wort.

In den Versen 16 und 17 wendet sich der Sprecher Mose nun direkt an das Volk und ruft für die Einsetzung eines Propheten einen ganz anderen Kontext auf. Nun geht es nicht mehr darum, dass Israel auf Propheten hört im Unterschied zu *jenen Völkern*. Vielmehr wird jetzt an eine Bitte des Volkes selbst erinnert. Im Kontext der Verkündigung des Dekalogs wird den Israeliten angesichts der dortigen Theophanie bewusst, dass es Gott nicht *hören* oder *sehen* kann,

30 Vgl. Rose, ZBK.AT 5,1 (wie Anm. 24), 97.

31 Vgl. Lothar Peritt, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“, in: *ders.*, Deuteronomium-Studien (wie Anm. 5), 50–73.

32 Subjekt von קָרַם im Hifil ist im AT in der Regel Gott, vgl. Ri 3,9.15 (Retter); 1Sam 2,35 (Priester); Am 2,11; Jer 29,15 (Propheten); Dtn 28,36; 1Kön 14,14; Jer 30,9 (Könige) u.ö.

33 Vgl. in diesem Sinne die dtr theologische Reflexion über die Rolle der Propheten in 2Kön 17,13 (Propheten als Mahner der Umkehr zu Gottes Geboten) und das Kolophon des Kanontails *nebi'im* in Mal 3,22 (Einschärfung der Tora des Mose).

34 Vgl. V. 14, wo auch die Völker auf ihre Wahrsager *hören*. So stellt die Wurzel עָמַע eine Verbindung zwischen beiden Textteilen und zugleich eine kontrastive Bezugnahme dar; vgl. Rose, ZBK.AT 5,1 (wie Anm. 24), 102.