

## Zum „kleinen geschichtlichen Credo“ Dtn 26, 5-9

Von Norbert Lohfink, S. J.

Seit einigen Jahren setzt sich die Erkenntnis durch, daß die aus dem ersten Jahrtausend stammenden „Glaubensbekenntnisse“ der Christenheit für den heutigen Menschen fast unverständlich geworden sind. Man weiß aber, daß man derartige Texte braucht. Daher sucht man nach neuen. Es ist schon so weit gekommen, daß man den Anspruch, ein bedeutender Theologe zu sein, am einfachsten auf die Weise signalisieren kann, daß man eine neue „Kurzformel des Glaubens“ bekanntgibt.

Bei diesem Stand der Dinge mögen historische Untersuchungen zu den christlichen „Glaubensbekenntnissen“ und erst recht zu ihren alttestamentlichen Vorläufern müßig erscheinen. Oder sollte es gerade in einer solchen Situation sinnvoll sein, neu zu fragen, wann und wie die alten Kurzformeln eigentlich entstanden seien und wozu sie ursprünglich dienen sollten? Im Vertrauen darauf, daß diese Frage vielleicht von einigen Benutzern dieser Zeitschrift mit Ja beantwortet wird, sei im folgenden eine Untersuchung zu dem bekanntesten und wichtigsten Credo-Text des Alten Testaments vorgelegt<sup>1</sup>.

### I. Zur Forschungslage

1938 hat G. von Rad den Text Dtn 26, 5-9 – von einer leicht entfernbaren „deuteronomischen Übermalung“ abgesehen – als sehr altes Zeugnis eines kultischen Texttyps, des „kleinen historischen Credo“, gekennzeichnet. Die beiden anderen alten Belege seien Dt 6, 20-24 und Jos 24, 2b-13, beide ebenfalls deuteronomisch übermalt. Das aus der Richterzeit stammende „Credo“ gab nach G. von Rad das Modell ab, nach dem in der davidisch-salomonischen Ära der Jahvist seine Erzählungsmassen ordnete. Dadurch wurde das alte „Credo“ zum Formprinzip für den gesamten, auf der Basis von J schließlich geradezu ins Überdimensionale ausgewachsenen Hexateuch<sup>2</sup>. Diese These hat der alttestamentlichen Forschung jahrzehntelang als Leitvorstellung für die Einordnung der verschiedensten Phänomene gedient<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz enthält die Einzelbegründungen zu meinem Vortrag „Dtn 26, 5-9: Ein Beispiel altisraelitischer Geschichtstheologie“, der demnächst in französischer Sprache in den Akten des vom «Centre International d'Études Humanistes» veranstalteten Kolloquiums über die „Theologie der Geschichte“ (5.-11. 1. 1971), hrsg. v. E. Castelli, veröffentlicht wird.

<sup>2</sup> Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT IV 26 [Stuttgart 1938]) = Gesammelte Studien zum AT (ThB 8 [München 1958]) 9-86.

<sup>3</sup> Wichtig wurde vor allem, daß M. Noth in seinem Werk „Überlieferungs-

Kritische Stellungnahmen betrafen längere Zeit hindurch nur ein von der Hauptthese ablösbares Nebenproblem, nämlich die Frage der ursprünglichen Trennung oder Zusammengehörigkeit von Sinaitradition und Heilsgeschichtstraditionen<sup>4</sup>.

In den letzten Jahren wurden dagegen die textlichen Grundlagen der Hauptthese in Frage gestellt. Von verschiedenen Autoren wurden die drei nach G. von Rad alten Belege für das „kleine geschichtliche Credo“ unabhängig voneinander untersucht, und jedesmal ergaben sich Zweifel, ob wirklich ein vor dem Jahwisten anzusetzender Text gefunden werden könne<sup>5</sup>. 1967 hat W. Richter auf wesentlich breiterer Textbasis als G. von Rad die stereotypen Formulierungen der Credo-Texte und die Kombinationen dieser Formulierungen untersucht. Er zog alle überhaupt vor dem Exil ansetzbaren Geschichtssummarien des Alten Testaments heran, dazu alle Texte aus diesen Perioden, in denen einzelne Formeln der Summarien vorkommen. Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß es bis zu den deuteronomischen Schriften hin keine Schemata mit kanonischem Rang gegeben habe. Das „Credo“ steht nicht am Anfang, sondern setzt J und E und eine Reihe anderer Entwicklungen voraus. Es ist „formelhafte Vereinfachung und Abstraktion“<sup>6</sup>. Selbst wenn man einzelne Voraussetzungen von Richter nicht teilt und deshalb gegen einige Einzelheiten seiner Sicht skeptisch ist, wird man den großen Zügen seiner Untersuchung nicht widersprechen können.

Die Aufgabe kann daher jetzt nur noch heißen, innerhalb der neuen Gesamtansicht Ursprung und Aussage von Texten wie Dtn 26, 5–9 genauer zu bestimmen<sup>7</sup>.

---

geschichte des Pentateuch“ (Stuttgart 1948) die These übernahm, den Ursprung des „Credo“ aber dadurch noch mehr in die dunklen Anfänge Israels hineindrückte, daß er vor den Jahwisten noch einen älteren Erzählungsentwurf G setzte.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. A. Weiser, Einleitung in das AT (Göttingen 1963 [1948]) 81–86; C. H. W. Brekelmans, Het „historische Credo“ van Israel, in: Tijdschrift voor theologie 3 (1963) 1–11; Th. C. Vriezen, The Credo in the OT, in: Die OuTestamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika 6 (1963) 5–17; H. B. Huffmon, The Exodus, Sinai and the Credo, in: CBQ 27 (1965) 101–113.

<sup>5</sup> Dtn 6, 20–24: vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot (Analecta Biblica 20 [Rom 1963]) 159–163; Dtn 26, 5–9: vgl. L. Rost, Das kleine geschichtliche Credo. In: Das kleine Credo und andere Studien zum AT (Heidelberg 1965) 11–25; Jos 24, 2b–13: vgl. G. Schmitt, Der Landtag von Sichem (ATh I 15 [Stuttgart 1964]) 29 f.; ferner dann W. Richter, Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der atl. Literatur anhand des „kleinen geschichtlichen Credo“. In: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für M. Schmaus (Paderborn 1967) 191–195; zu allen Texten zusammenfassend: G. Fohrer, Studien zur atl. Theologie und Geschichte (1949–1966) (BZAW 115 [Berlin 1969]) 69.

<sup>6</sup> W. Richter, a. a. O. (Anm. 5) 176–212, Zitat auf S. 212. Im gleichen Sinne: B. S. Childs, Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions. In: Hebräische Wortforschung. Festschrift W. Baumgartner (SVT 16 [Leiden 1967]) 39.

<sup>7</sup> Wenn im folgenden auch Fragestellungen, die L. Rost schon erledigt zu haben scheint, noch einmal aufgenommen werden, dann deshalb, weil Rosts Argumentation vielleicht nicht überall überzeugend wirkt. Sein Aufsatz enthält eine Reihe von

## II. Zum Zusammenhang (Dtn 26, 1–11)

Das Gesetz über die Ablieferung der ersten Erträge des Ackers enthält mehrere Motive oder Motivkomplexe, die in relativ späte Zeit verweisen:

a) V. 1, der einleitende Bedingungssatz, der aber nicht, wie die Bedingungssätze der „kasuistischen Gesetze“, einen konkreten Kasus entwickelt, setzt einen umfassenderen Zusammenhang voraus, nach dem diese Gesetzgebung vor der Landnahme stattfand; nicht notwendig muß auf die deuteronomistische Lokalisierung dieser Gesetzgebung in Moab geschlossen werden, doch dürfte diese auch sprachlich stark deuteronomisch gefärbte Gesetzeseinleitung auch nicht viel älter sein. Der vorangehende Vers, 25, 19, könnte im Hinblick auf spätere Szenen des DtrG verfaßt sein. Zu diesem Vers hat 26, 1 anknüpfende Stichwortbeziehungen. Das könnte doch den Ausschlag für erst deuteronomistische Abfassung geben.

b) In den Versen 2b und 11 finden sich die Motive und Klischees der deuteronomischen Zentralisationsgesetze, die frühestens auf die Zeit Hiskias zurückgehen.

c) In den Versen 3f. wird – anscheinend gegen eine ältere, priesterlose, noch in V. 10b greifbare Fassung – die Jerusalemer Priesterschaft eingeführt. Das entspricht einem auch sonst in deuteronomischen Gesetzen beobachtbaren Interesse, die Priester Einkünfte zu klären. Daß in diesem Zusammenhang auch erst die vom opfernden Israeliten zu sprechende Erklärung von V. 3b hereinkam, legt sich deshalb nahe, weil in ihr das deuteronomisch wichtige Motiv des Schwures Jahwes an die Patriarchen auftaucht, das in V. 5–10 völlig fehlt, obwohl es nach deuteronomischer Sprachgewohnheit dort an mehreren Stellen stehen könnte. Es sollte offenbar nachgetragen werden<sup>8</sup>.

d) Im ganzen Gesetz finden sich typisch deuteronomische Sprachelemente gehäufters als in den vorangehenden Gesetzestexten.

Aus diesen Beobachtungen läßt sich schließen, daß das ganze Gesetz relativ jung ist oder daß es zu einem großen Teil aus jüngeren Ergänzungen besteht. Ob im zweiten Fall mehrere Ergänzungsschichten oder nur eine angenommen werden muß, kann offenbleiben. Die Beobachtung c) zwingt dazu, selbst bei spätem Ursprung des Ganzen mit mindestens zwei Schichten zu rechnen.

Flüchtigkeitsfehlern (z. B. hat er in Dtn 26, 7 offenbar *z'q* statt *s'q* gelesen und auf S. 12 entsprechend fehlerhafte statistische Angaben gemacht; auf S. 12 hat er nicht zwischen *šm' 'et qōl NN.* und *šm' beqōl NN.* unterschieden; der Beleg für *jad hāzāqāb* in den alten Pentateuchquellen ist auf S. 13 nicht erwähnt, ebenso nicht die Belege der alten Quellen für *'ōt* und für *mōfēt*; auf S. 14 findet sich für Dtn 26, 5 ein Übersetzungsfehler; in Anm. 15 wird Ex 23, 20 dem Jahwisten zugeteilt). So wie der sprachgeschichtliche Beweis auf S. 12f. geführt wird, dürfte er methodischen Ansprüchen kaum genügen (vgl. vor allem die Anm. 18 mit der faktischen Durchführung). Man ist überrascht, daß Num 20, 15 f. E, die naheliegendste Parallele zu Dtn 26, 5–9, nirgends erwähnt wird (zu S. 16). Die historischen Spekulationen auf den letzten Seiten lassen sich kaum aus den vorangehenden Analysen von Dtn 26, 5–9 begründen. Inzwischen hat R. P. Merendino, Das deuteronomische Gesetz (BBB 31 [Bonn 1969]) 359–363, schon Kritik an Rosts Ausführungen geübt und sich praktisch auf die Position von G. von Rad zurückbegeben (wieso er sich auf S. 362, Anm. 65, mit Richter einig sehen kann, ist schwer begreifbar). Da Rost bei aller Fragwürdigkeit seiner Argumentation in seinen literarkritischen Ergebnissen doch richtig liegen dürfte, schien es ratsam, eine volle eigene Argumentation vorzulegen.

<sup>8</sup> Vgl. C. Steuernagel, Das Deuteronomium und das Buch Josua (HAT [Berlin 1923]) z. St. Anders R. P. Merendino, a. a. O. (Anm. 7) 352, der Gleichheit in bezug auf das Landmotiv behauptet.

Die Verpflichtung, die ersten Erträge des Ackers Jahwe zu bringen, ist alt: vgl. Ex 23, 19; 34, 26<sup>9</sup>. Daß es dafür einen Ritus oder auch deren mehrere gab, ist anzunehmen, auch daß zu solchen Riten eine festliegende Darbringungsformel gehörte. Damit ist jedoch nicht mitausgesagt, daß es auch ein formuliertes Ritualgesetz gegeben haben müsse, das Einzelheiten des Ritus beschrieb und das zur Grundlage von Dtn 26, 1–11 werden konnte. Es ist genausogut möglich, daß der Brauch sich ohne ein solches Gesetz erhielt. Dann hätte nur das Darbringungsgebet selbst als festliegender Wortlaut existiert. Bei der relativ späten Hauptabfassung von Dtn 26, 1–11 wären Elemente des allgemein bekannten Ritus erstmalig durch Gesetz beschrieben worden. Doch ob es ein vordeuteronomisches Gesetz über die Darbringung der ersten Erträge des Ackers gab oder nicht – daß es ein älteres Darbringungsgebet im Rahmen eines alten Ritus gab, ist auf jeden Fall wahrscheinlich, und so ist es nicht ausschließbar, daß das jetzige Darbringungsgebet in den Versen 5–10 sehr alt ist oder wenigstens alte Bestandteile enthält.

Da die folgende Untersuchung nur an Dtn 26, 5–10 interessiert ist, muß die Geschichte des Gesamtgesetzes nicht weiter konkretisiert werden. Der hier abgesteckte Rahmen der Möglichkeiten genügt.

### III. Der Numeruswechsel im Darbringungsgebet Dtn 26, 5–10<sup>10</sup>

Am Anfang des Darbringungsgebets<sup>11</sup> spricht ein einzelner („mein

<sup>9</sup> Weiteres bei O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im AT* (BWAT 22 [Leipzig 1917]).

<sup>10</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß dieser Numeruswechsel nichts mit dem im Dtn häufigen Phänomen des Wechsels der Anrede Israels („du“ oder „ihr“) zu tun hat. Hier geht es um die 1. Person („ich“ oder „wir“), und es handelt sich direkt nicht um ganz Israel, sondern um einen einzelnen Israeliten.

<sup>11</sup> Da die Versaufteilung des MT schwer eine Identifizierung einzelner Sätze des Darbringungsgebets erlaubt, wird im folgenden eine *ad hoc* eingeführte Satzählung verwendet. Sie orientiert sich am Phänomen *Waw* + Verbum, und im Fall von V. 10 an *w<sup>e</sup>atiāh*. So ergeben sich folgende 14 „Sätze“:

- 1 <sup>5</sup>Mein Vater war ein heimatloser Aramäer.
- 2 Er zog nach Ägypten,
- 3 lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten
- 4 und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk.
- 5 <sup>6</sup>Die Ägypter behandelten uns schlecht,
- 6 machten uns rechtlos
- 7 und legten uns harte Fronarbeit auf.
- 8 <sup>7</sup>Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter,
- 9 und Jahwe hörte unser Schreien
- 10 und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis.
- 11 <sup>8</sup>Jahwe führte uns mit starker Hand und hoherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten,
- 12 <sup>9</sup>brachte uns an diese Stätte
- 13 und gab uns dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig strömen.
- 14 <sup>10</sup>Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Jahwe!

Vater“). Die Sätze 2–4 enthalten keine Elemente, die zu einer neuen Identifizierung des Sprechers zwingen. Dagegen setzt mit Satz 5 ein neues Selbstverständnis des Sprechers ein. Nun heißt es „uns“, in Satz 8 ist auch das Subjekt in der 1. Person Plural („wir“). Das geht bis Satz 13. Satz 14 springt dann wieder ins „ich“ des Subjekts und „mir“ des Dativobjekts.

Das singularische Subjekt des Anfangs und des Endes ist der einzelne israelitische Familienvater, der die Darbringung vollzieht<sup>12</sup>. Das „Wir“, in das er im großen Mittelstück eintritt, ist Israel. Das wird aus dem Inhalt der Sätze deutlich. Am Ende spricht er wieder als einzelner.

Eine zeitweise Identifizierung des einzelnen Beters mit seiner Gruppe innerhalb eines einzigen Gebets ist an sich unproblematisch. Ps 8 z. B. beginnt im „wir“, meditiert im „ich“ und endet wieder im „wir“<sup>13</sup>. Auch aus dem Übergang vom „ich“ ins „wir“ in Dtn 26, 15 allein muß man noch nicht folgern, daß Dtn 26, 13–15 zwei Schichten enthält<sup>14</sup>. Daß in den Sätzen 8–13 von dem in Satz 14 angeredeten Gott Jahwe in dritter Person gesprochen wird, fällt zwar auf, ließe sich aber zur Not noch stilistisch als Umsprung vom Bekenntnis zum Gebet erklären. Doch tritt nun ein Phänomen hinzu, das nicht mehr durch Aspektverschiebung erklärt werden kann: Satz 1 spricht von „meinem Vater“, Satz 8 dagegen von Jahwe, dem Gott „unserer Väter“. Es ist in diesem dt Text klar, daß mit den „Vätern“ Abraham, Isaak und Jakob gemeint sind. „Mein Vater“ dagegen ist nicht als deuteronomische Formulierung für Abraham, Isaak und Jakob bekannt.

Ist das gesehen, dann ergibt sich die weitere Frage, warum überhaupt singularisch angefangen wird. Daß Satz 14, die eigentliche Darbringungsaussage, in den Singular des Redenden geht, ist sachlich verständlich. Warum aber die Geschichtserzählung zuerst alles auf einen singularischen Sprecher, dann aber auf die Gesamtgruppe, zu der der Sprecher gehört, bezieht, wird nicht mehr einsichtig. Damit erhält auch das Fehlen der Anrede an Jahwe in den Sätzen 8–13 ein anderes Gesicht.

<sup>12</sup> In der deuteronomischen Sprache gibt es zwar die Möglichkeit, daß auch Äußerungen von ganz Israel in der 1. Person Singular stehen: vgl. Dtn 9, 4; 12, 30; 17, 14; 18, 16. Aber das sind alles fingierte Zitate, die in einem Stil, der z. B. auch in altorientalischen Sprecherkunden vorliegt, in Form eines Zitats knapp und treffend eine juristisch belangvolle Situation charakterisieren sollen. Der Zusammenhang zeigt jedesmal deutlich, daß ganz Israel mit dem „ich“ gemeint ist. Hier dagegen spricht der Zusammenhang nicht für einen offiziellen Sprecher von ganz Israel, sondern für den einzelnen Familienvater, der zum Erntedank ins Heiligtum kommt. Im übrigen scheint es nirgends im Dtn einen Beleg für einen Übergang vom „ich“ = Israel zum „wir“ = Israel innerhalb eines einzigen Zitats zu geben.

<sup>13</sup> H. J. Kraus, Psalmen (BK) 66, folgert, der Psalm sei mit verteilten Rollen vorgetragen worden, Anfang und Ende von „mehreren Sängern“, der Mittelteil von einer „einzigen Stimme“. Das ist möglich. Nötig ist diese Annahme zur Erklärung des Numeruswechsels jedoch nicht.

<sup>14</sup> Wenn G. von Rad, Das fünfte Buch Mose (ATD) 114 f., hier trotzdem verschiedene Schichten annimmt, dann aufgrund inhaltlicher Beobachtungen.

So legt sich die Vermutung nah, daß in Satz 1 eine vorgegebene Formulierung verwendet wurde. Ob auch noch Satz 2–4 dazugehörten, muß offenbleiben. Wenigstens von Satz 5 an liegt das Werk einer zweiten Hand vor. Satz 14 könnte wieder der ersten Hand gehören. Es ist nun zu prüfen, ob andere Beobachtungen diese Hypothese stützen oder falsifizieren.

#### IV. Der Dreierhythmus im Darbringungsgebet Dtn 26, 5–10

Dtn 26, 5–10 ist kein poetischer Text. Es fehlt das typische Merkmal: der *parallelismus membrorum* innerhalb einigermaßen gleichlanger Verse. Es handelt sich eher um sehr feierliche, oft weit ausladende Prosa. Genauere Analyse führt auf einen sich immer breiter entfaltenden Dreierhythmus, der fast den ganzen Text durchzieht.

Satz 1 besteht aus drei Wörtern, die mit dem gleichen Laut (?) beginnen. Wort 1 und Wort 3 sind außerdem durch einen Binnenreim verbunden. Dadurch ist sofort ein harter Dreierhythmus angeschlagen.

Er pflanzt sich fort in der zusammengehörigen Satzgruppe, die aus den Sätzen 2–4 besteht. Ihr gemeinsames Subjekt ist der „Vater“ aus Satz 1. Die Länge der Sätze steigert sich von Satz zu Satz. Der dritte, längste Satz enthält in den 3 Adjektiven zu *gôj* einen untergeordneten, abschließenden Dreischritt.

Die nächsten 3 Sätze sind wieder durch ein gemeinsames Subjekt zusammengebunden: die Ägypter. Die Gruppe hebt sich von der vorangehenden und der folgenden auch durch ihre Kürze ab. Sie gewinnt diese Kürze, indem sie von Satz 5 zu Satz 6 nicht verlängert, sondern verkürzt. In Satz 7 klingt sie wieder mit einem etwas längeren Satz aus, doch es reicht nicht für einen weiteren, untergeordneten Dreischritt. Die Sätze 5–7 heben sich auch dadurch von den vorangehenden Sätzen ab, daß sie die Identifizierung des Sprechers mit den Israeliten bringen („uns“).

Satz 8 führt als neues Element die Gottheit ein: Jahwe. Bisher war der Text, wenn man so sagen will, profan und innerweltlich. Die drei Sätze 8–10 haben nicht das gleiche Subjekt (8: „wir“, 9 und 10: Jahwe), doch hängt das damit zusammen, daß Jahwe in Satz 8 als Objekt eingeführt wird, das dann Satz 9 als Subjekt aufnimmt. Längenmäßig ist das Prinzip der vorangehenden Dreiergruppe wiederholt (mittel – kurz – lang). Doch sind die Sätze im ganzen wieder länger als bei der vorangehenden Satzgruppe. Dadurch kann im längsten, dem abschließenden Satz 10 wieder ein weiterer, untergeordneter Dreischritt entstehen. Die drei Hauptsätze und die untergeordnete Dreierheit des letzten Satzes sind außerdem durch einen Reim auf *-ênû* gekennzeichnet.

In den drei folgenden Sätzen (11–13) bleibt Jahwe Subjekt. Wohl um den Neuanfang zu verdeutlichen, wird Jahwe in Satz 11 noch einmal ausdrücklich als Subjekt eingeführt. Die Sätze 11–13 bilden die längste Dreiergruppe des ganzen Textes. Sie ist der Höhe- und Schlußpunkt der Geschichtsdarstellung. Wieder ist der Mittelsatz der kürzeste. Ein untergeordnetes Dreierschema findet sich schon im ersten Satz (Satz 11). Außerlich handelt es sich zwar um eine fünfgliedrige Reihe. Da aber am Anfang und am Ende klischeehafte deuteronomische Doppelausdrücke stehen, ergibt sich automatisch wieder ein Dreierhythmus, dessen kurzes Glied in der Mitte ist. Der dritte Satz (Satz 13) enthält nicht wieder ein sekundäres Dreierschema, sondern hier wird auf eine bisher noch nicht angewendete Weise der Sprachfluß bewußt retardiert. Es handelt sich um eine appositionelle Anadiplose: „und gab uns dieses Land, ein

Land, wo Milch und Honig strömen“. Die letzten drei Wörter sind fast nur aus a-Lauten gebaut.

Satz 14 weist keinen Einfluß des Dreierhythmus auf.

Im Bereich der Sätze 2–13 ist der Dreierhythmus nach analogen Prinzipien entfaltet. Satz 1 enthält ihn auf andere Weise, Satz 14 steht außerhalb des Schemas. Ähnlich wie bei der Analyse des Numeruswechsels wird man den Befund am leichtesten so deuten, daß man in Satz 1 und 14 einen älteren Text sieht, der sekundär durch die Einfügung von Satz 2–13 erweitert worden ist. Der innere Rhythmus von Satz 1 gab das rhythmische Motiv für die Gestaltung des Zusatzes an. Die Verbindung zwischen dem Ende des Zusatzes und Satz 14 geschah nicht auf der Ebene des Rhythmus, sondern auf der Ebene von Wort- und Motiventsprechungen<sup>15</sup>. Aus der Gestaltung des Zusatzes im Hinblick auf die Eigentümlichkeiten des älteren Textes wird man schließen müssen, daß der Zusatz nicht etwa ein schon vorher existierender Text war, der nur in einen neuen Zusammenhang eingefügt wurde, sondern daß er bei der Erweiterung neu für diesen Zusammenhang formuliert wurde<sup>16</sup>. Das schließt allerdings nicht aus, daß er eventuell in Anlehnung an einen anderen, älteren Text geschaffen wurde. Einiges spricht dafür, daß dieser Modelltext noch vorhanden ist.

#### V. Die Beziehungen von Dtn 26, 5–10 zu Num 20, 15 f.

Die folgende Übersicht berücksichtigt das Verbalgerüst der beiden Texte (im Text) sowie weitere Fakten, die beim Vergleich der Texte wichtig sind (in den Anmerkungen):

<sup>15</sup> Das Entsprechungsspiel beginnt schon mit Satz 12. Es läßt sich auf die Formel bringen: „bringen – gab – Land // bringen – Land – gegeben“. Dabei sind Subjekt und Objekt von „bringen“ in beiden Hälften entgegengesetzt, während die chiasmisch angeordneten Elemente „geben“ und „Land“ sachlich parallel laufen. Für „bringen“ und „geben“ stehen in den beiden Entsprechungshälften die gleichen Wörter. Für „Land“ stehen verschiedene Wörter. Das ließ sich wegen eines vorgegebenen Formelzwangs offenbar nicht vermeiden. Vgl. *J. G. Plöger*, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26 [Bonn 1967]) 125: In Verbindung mit der Floskel „wo Milch und Honig strömen“ steht im Dtn stets *'ereš*, in Verbindung mit „Frucht“ stets *'adāmāh*.

<sup>16</sup> *R. P. Merendino*, a. a. O. (Anm. 7) 352 ff., fragt nicht nach derartigen Strukturen, von denen aus allein man ja die von einem Autor selbst beabsichtigte Disposition erschließen könnte, sondern entwickelt fast nur vom Inhalt her den „Aufbau“ des Textes, wundert sich dann darüber, daß einzelne so erschlossene Glieder des Textes länger als andere sind, schließt daraus auf eine schlichtere, dem kürzesten Glied in allen Gliedern quantitativ entsprechende, theologieleose, lediglich Fakten aufzählende Grundlage und gewinnt sie schließlich durch Streichung verschiedener Ausdrücke und Wörter. Ich sehe die Problematik dieser Methode beim allerersten Schritt sowie bei der Annahme, der „Urtext“ müsse aus gleichlangen Teilen aufgebaut gewesen sein. Wie läßt sich dieses Postulat begründen?

Dtn 26	Num 20
Satz 1 NS	—
2 <i>wajjēred mišrajmāb</i>	V. 15 <i>wajjēredū<sup>17</sup> mišrajmāb</i>
3 <i>wajjāgor</i>	<i>wannēšēb</i>
4 <i>wajehi šām legōj</i>	—
5 <i>wajjārē'ū 'ōtānū</i>	<i>wajjārē'ū lānū<sup>18</sup></i>
6 <i>waj'annūnū</i>	—
7 <i>wajjittēnū 'ālēnū</i>	—
8 <i>wanniš'aq 'el JHWH<sup>19</sup></i>	16 <i>wanniš'aq 'el JHWH</i>
9 <i>wajjišma<sup>20</sup> qōlēnū</i>	<i>wajjišma<sup>20</sup> qōlēnū</i>
10 <i>wajjar' 'et- . . .</i>	—
—	<i>wajjišlah mal'āk</i>
11 <i>wajjōšī'ēnū<sup>21</sup> mimmišrajim</i>	<i>wajjōšī'ēnū<sup>22</sup> mimmišrajim</i>
12 <i>wajbi'ēnū<sup>23</sup></i>	—
13 <i>wajjittēn-lānū</i>	—
14 <i>(we'attāh hinnēb)</i>	<i>(wehinnēb)</i>

Vergleichbar ist der Bereich zwischen Satz 2 und Satz 11. Von den 7 Verben in Num 20 haben 6 ihre Entsprechung in Dtn 26, und zwar ist die Reihenfolge völlig die gleiche. Einmal, in Satz 3, steht in Dtn 26 ein juristisch genauerer Terminus<sup>24</sup>, in den anderen Fällen steht jeweils das gleiche Verbum. Nur die Aussage von der Sendung des *mal'āk* fehlt, und infolgedessen ändert sich das Subjekt der Herausführungsaussage (Satz 11). Hier dürften theologische Gründe im Spiel sein: Das Deuteronomium kennt keinen *mal'āk* Jahwes. Die kleinen sprachlichen Unterschiede in Satz 5 deuten einen Zeitabstand zwischen den beiden Texten an und lassen es nicht als ratsam erscheinen, Num 20, 15 f. einfach als „Grundtext“ zu betrachten, der in Dtn 26 mit Erweiterungen versehen vorläge<sup>25</sup>. Wenn ein genetischer Zusammenhang zwischen Num 20, 15 f. und unserem Text besteht, dann der, daß Num 20, 15 f. ein Modell war, das in Dtn 26, 5–8 erweiternd nachgeahmt wurde.

Dies muß man wohl tatsächlich annehmen. Man erkennt dann das Interesse, je eine oder zwei Aussagen des Modelltextes zu Dreiergrup-

<sup>17</sup> Subjekt: *'abōtēnū*, gegen singularisches *'abi* in Dtn 26.

<sup>18</sup> Subjekt: *mišrajim*, gegen *bammisrim* in Dtn 26.

<sup>19</sup> Zusätzlich zu Num 20 enthält Dtn 26 noch *'elōhē 'abōtēnū*.

<sup>20</sup> Zusätzlich zu Num 20 enthält Dtn 26 noch *JHWH 'et-*.

<sup>21</sup> Zusätzlich zu Num 20 enthält Dtn 26 noch *JHWH*, das hier wohl den Beginn einer neuen Gruppe von 3 Sätzen anzeigt (vgl. oben).

<sup>22</sup> Subjekt ist vermutlich der *mal'āk*, den Jahwe gesandt hat. Er wird auf das Schreien Israels hin gesandt, ähnlich wie in den Richtererzählungen auf das Schreien hin die Retter gesandt werden, um die Rettung zu wirken. Für Jahwes *mal'āk* als Subjekt der Herausführung aus Ägypten vgl. Ex 14, 19a und Ri 2, 1, für denselben als Subjekt der weiteren Führung vgl. Ex 23, 20. 23.

<sup>23</sup> Von hier ab gibt es keine Entsprechungen in Num 20 mehr, weil dort die Geschichte überhaupt erst bis zur Oase Kadesch abgelaufen ist und die weiteren Vorgänge, die in Dtn 26 genannt werden, noch nicht stattgefunden haben.

<sup>24</sup> Eine Erklärung für diesen Wechsel des Verbs wird sich in Abschnitt VII ergeben; vgl. außerdem unten Anm. 46.

<sup>25</sup> So erklärt R. P. Merendino, a. a. O. (Anm. 7) 354, wenn ich recht sehe, die Parallelen zwischen Dtn 26 und Num 20.



pen von Aussagen zu erweitern und außerdem alle Sätze breiter zu gestalten. In späteren Teilen dieser Untersuchung wird sich zeigen, daß bei der Erstellung des breiteren Textes von Dtn 26 neben diesem stilistischen Interesse auch inhaltliche Absichten eine Rolle spielten, ja sie waren sogar führend.

Besonders interessant ist der Singular in Satz 2, dem im Modelltext ein Plural entspricht. Im Modelltext fehlt der einleitende Nominalsatz. Es kann sachgemäß vom Zug *unserer Väter* nach Ägypten gesprochen werden, und die Aussage vom Aufenthalt in Ägypten kann, an das „uns“ anknüpfend, sofort ins „wir“ der 1. Person Plural fallen, das in Dtn 26 erst in Satz 6 erscheint, und selbst da noch überraschend. Es ist geradezu greifbar, daß der Nominalsatz (Satz 1) unantastbar vorgegeben war und daß es zunächst gar nicht einfach war, von ihm her in die Betrachtungsweise des Modelltextes hineinzukommen. Das bestätigt die bisher erarbeitete Schichtung des Textes. Wäre Satz 1 nicht schon vorgegeben gewesen, dann hätte ein Verfasser, der sich Num 20, 15 f. zum Modell nahm, dann, wenn er einen derartigen Satz an den Anfang stellen wollte, automatisch von „unseren Vätern“ gesprochen.

Der Aufmerksamkeitserreger *hinnēh* scheint auch für Satz 14 einen Zusammenhang mit Num 20, 16 anzuzeigen. Das widerspräche unseren bisherigen Aussagen über Satz 14. Aber dieses Faktum läßt sich auch leicht innerhalb unserer Hypothese erklären. Es handelt sich in beiden Fällen um den Umsprung in die Charakterisierung der Gegenwart nach Abschluß der Vergangenheitsschilderung. Da legte die hebräische Sprache von selbst den Gebrauch dieser Vokabel nahe. Ihr doppeltes Auftreten muß nicht notwendig auf eine Abhängigkeit zurückgehen.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß keines der sonstigen vordeuteronomischen oder deuteronomischen Geschichtssummarien im AT eine so nahe Parallele zu Dtn 26, 5–9 liefert<sup>26</sup>. Es kann sich also bei Dtn 26, 5–9 und Num 20, 15 f. nicht um voneinander unabhängige Belege für die gleichen stereotypen Credo-Formulierungen handeln.

*Wellhausen* hat Num 20, 15 f. dem Jahwisten zugeteilt<sup>27</sup>, aber meist rechnet man den Text wegen *ʿlāʾāh* in V. 14 und dem *malʾāk* in V. 16 zur Quelle E<sup>28</sup>. Es entspricht auch der Erzählungstechnik von E, Vor- und Rückblicke einzubauen<sup>29</sup>. Ein von einem Erzähler in eine diplomatische Botschaft an den König von Edom eingebauter Rückblick auf

<sup>26</sup> Man vergleiche nur die von *L. Rost*, a. a. O. (Anm. 5) 16, als Vorbilder unseres Textes benannten Texte Gen 15, 13 ff.; Ri 2, 6 ff. und Dtn 6, 20 ff.

<sup>27</sup> *J. Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT (Berlin 1899) 108.

<sup>28</sup> Vgl. Ex 18, 8 E und Ex 14, 19a E.

<sup>29</sup> *H. W. Wolff*, Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, in: EvTh 29 (1969) 70.

einen großen vorangegangenen Erzählungszusammenhang ist Num 20, 15 f. in der Tat, und nicht etwa ein kultisches „Credo“.

Ist die bisher entwickelte Theorie zu Dtn 26, 5–10 richtig, dann ergibt sich auch ein *terminus ante quem non* für die Erweiterung des alten Darbringungsgebets durch das Mittelstück in Dtn 26, 5–9, nämlich die Abfassung von E. Es ist nun sinnvoll, gewissermaßen zur Gegenprobe zu fragen, welchen literarischen Größen die Textteile zuzuordnen sind, die dem Text von Num 20, 15 f. gegenüber neu sind.

#### VI. Deuteronomische Sprachmerkmale in Dtn 26, 5–10

Die Sätze 1 und 14 enthalten keine Merkmale deuteronomischer Sprache, ja sie formulieren anders, als typisch deuteronomische Texte formulieren würden. Das gilt in Satz 1 vom Singular „mein Vater“ und im Satz 14 von dem Relativsatz nach „Land“.

In den Sätzen 2–13 scheiden zunächst diejenigen Elemente, die von Num 20, 15 f. übernommen sind, aus. So kann *js' hif.* für die Befreiung aus Ägypten (Satz 11) trotz der vielen Belege im Dtn nicht als Zeugnis deuteronomischer Sprache angeführt werden, da es sich schon in Num 20, 16 E findet und auch sonst vordeuteronomisch belegt ist<sup>30</sup>.

In dem damit verbleibenden Text lassen sich folgende Feststellungen machen:

##### Satz 3:

*gwr* vom Aufenthalt in Ägypten] undeuteronomisch. Im Dtn lautet der Ausdruck: *hjb gēr be'ereš mišrājim*, vgl. 10, 19; 23, 8.

*metê me'at]* undeuteronomisch. Der Ausdruck kehrt zwar in Dtn 28, 62 wieder, doch ist dies ein sehr später, deuteronomistischer Zusammenhang, und da hier wie dort Anspielungen auf die Vermehrungsverheißungen an die Patriarchen vorliegen, ist zu vermuten, daß der Ausdruck in 28, 62 aus 26, 5 übernommen wurde. Der Ausdruck ist nämlich sonst im ganzen AT nicht belegt.

##### Satz 4:

*hjb legôj]* im Dtn nicht belegbar. Die vergleichbare Stelle Dtn 9, 14 genügt nicht, um von deuteronomischer Sprache zu reden.

*gôj gādôl 'āsûm wārāb]* die Zusammenstellung der drei Adjektive ist einmalig für das ganze AT. Es gibt zwar Verbindungen von *gôj* (4, 38; 7, 1; 9, 1; 11, 23) und *'am* (2, 10, 21; 9, 2) mit je zweien der hier gebrauchten Adjektive. Aber in diesen Fällen handelt es sich nicht um die Patriarchenverheißungen. Die Stellen mit *gôj* haben *gôj* im Plural, und es geht immer um eine Bezugnahme auf die Enakiter oder um den Vergleich der Kriegsstärke verschiedener Völker<sup>31</sup>. Die nahestehendste Stelle wäre noch Dtn 9, 14, aber sie allein genügt nicht, um deuteronomische Sprache zu verifizieren. Und das um so weniger, als das Deuteronomium den in Satz 4 gemeinten Sachverhalt, die Erfüllung der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft an die Patriarchen, ganz anders auszudrücken pflegt: vgl. 1, 10 f.; 6, 3; 10, 22; 13, 18; 28,

<sup>30</sup> Vgl. W. Richter, a. a. O. (Anm. 5) 178–188.

<sup>31</sup> Zu den Wortverbindungen mit *gôj* und *'am* im Dtn sei auf einen demnächst erscheinenden Artikel von G. Braulik verwiesen (VT).

62. Die Dreizahl der Adjektive muß nicht unbedingt für Spätzeit sprechen, da für sie in diesem Text ein stilistischer Grund vorliegt.

Satz 6:

*'nh* II von der Bedrückung in Ägypten] undeuteronomisch. Das Wort wird im Dtn von einem Verhalten Jahwes Israel gegenüber während der Wüstenwanderung gebraucht: 8, 2. 3. 16; ferner vom Geschlechtsverkehr: 21, 14; 22, 24. 29; niemals vom Verhalten der Ägypter gegenüber Israel. Zusammen mit *š'q* (Satz 8) und *šm'* (Satz 9) ergibt sich durch die Einführung von *'nh* II eine Verbalreihe, die in sachlich entsprechendem Gesetzeszusammenhang in Ex 22, 22 (vgl. 26) BB steht. Die gleiche Gesetzesmotivierung hat im Dtn ein völlig anderes Vokabular (vgl. Dtn 15, 9; 24, 15).

*ntn 'al*] undeuteronomisch. Dtn 1, 15 ist nicht vergleichbar. Die vergleichbare Stelle 28, 48 gehört einer Spätschicht an und beweist als einzige wirkliche deuteronomische Parallele keinen festen deuteronomischen Sprachgebrauch.

*'abōdāh qāšāh*] im Dtn nicht mehr belegbar.

Satz 8:

*JHWH 'elōhē 'abōtēnū*] deuteronomische Formel; vgl. 1, 11. 21; 4, 1; 6, 3; 12, 1; 27, 3; 29, 24. Allerdings ist die Formel nicht exklusiv oder ursprünglich deuteronomisch. Sie steht schon in den alten Pentateuchquellen (Ex 3, 13. 15. 16; 4, 5).

Satz 10:

*wajjar'* usw.] Vom Sehen Jahwes ist nur noch 9, 13 und 23, 15 die Rede, aber in anderen Zusammenhängen. Für die drei die Unterdrückung in Ägypten bezeichnenden Wörter fehlen weitere deuteronomische Belege. Der Satz enthält also nichts typisch Deuteronomisches.

Satz 11:

*bejād hazāqāh ūbizrōa' nešūjāh*] Der Doppelausdruck ist deuteronomisch: vgl. 4, 34; 5, 15; 7, 19; 11, 2. Er ist auch vor dem Dtn nicht belegbar. *bejād hazāqāh* allein findet sich für die Herausführung aus Ägypten auch schon im Bereich der alten Pentateuchquellen (Ex 3, 19; vgl. die frühdeuteronomischen Stellen Ex 13, 3. 9. 14. 16; 32, 11) und steht noch öfter im Dtn (vgl. 3, 24; 6, 21; 7, 8; 9, 26; 34, 12). *bizrōa' nešūjāh* ist dagegen vordeuteronomisch nicht nachweisbar; allein steht der Ausdruck noch in Dtn 9, 29. Doch 9, 26 und 9, 29 könnten auch als Inklusion zusammenggehören. Dann käme der zweite Ausdruck in deuteronomischer Sprache nur als Erweiterung des ersten vor.

*bemōrā' gādōl*] Der Ausdruck findet sich noch in Dtn 4, 34 und 34, 12, in beiden Fällen ebenfalls für den Auszug aus Ägypten. Aber beide Texte gehören späten Schichten an und könnten von unserem Text abhängen. In sicher vordeuteronomischen Texten findet sich der Ausdruck aber auch nicht.

*be'ōtōt ūbemōfetīm*] Der Doppelausdruck ist deuteronomisch: vgl. 4, 34; 6, 22; 7, 19; 29, 2; 34, 11, dazu (nicht vom Auszug aus Ägypten) 13, 2 f.; 28, 46. Er ist in sicher datierbaren Texten zum erstenmal in Jes 8, 18 belegt (ebenfalls nicht vom Auszug aus Ägypten). *'ōt* allein steht in den alten Pentateuchquellen in Ex 4, 8 f. 17. 28. 30; 8, 19; 10, 1 f., *mōfet* allein in Ex 4, 21. Im Dtn steht *'ōt* mit einem anderen Ausdruck als *mōfet* verbunden noch in 11, 3.

Auch die Verbindung mehrerer oder aller dieser Ausdrücke gibt es mehrfach im Dtn. Manchmal treten noch weitere Ausdrücke hinzu. Man vergleiche Dtn 4, 34; 6, 21 f.; 7, 19; 11, 2 f.; 34, 11. Es ist aber nicht ausschließbar, daß unser Text die älteste derartige Großzusammenstellung ist.

Satz 12:

*wajēbī'ēnū*] *bw'* hif. für die Hineinführung ins Land Kanaan ist im Dtn sehr häufig. Die Verbfolge *jš'* hif. – *bw'* hif. – *ntn* findet sich in leicht erkennbarer Form nur noch in Dtn 6, 23, dem anderen Geschichtssummarium des Dtn. Durch Zwischenglieder erweitert, erscheint sie auch in den späten Texten 4, 20f. 37f. Ähnlich in dem etwa in den Bereich von E gehörenden Text Jos 24, 5–13<sup>32</sup>.

*'el hammāqôm hazzēb*] ein im Dtn üblicher Ausdruck. Nach *bw'* steht er in Dtn 1, 31; 9, 7; 11, 5; 29, 6. Aber er ist auch in anderen, älteren und jüngeren Texten des AT so häufig, daß man ihn nicht als typisch deuteronomischen Ausdruck bezeichnen kann.

Satz 13:

*wajjittēn-lānū 'et hā'arēš hazzō't*] im Dtn sehr häufig. Doch findet sich diese Formel schon in den alten Pentateuchquellen: Gen 12, 7; 13, 15. 17; 15, 18 usw.

*'ereš zābat hālāb ūde'bās*] deuteronomische Formel; vgl. 6, 3; 11, 9; 26, 15; 27, 3; 31, 20. Doch auch diese Formel findet sich schon in den alten Pentateuchquellen: vgl. Ex 3, 8. 17.

Die Ausbeute an sicher und exklusiv deuteronomischem Sprachmaterial ist wesentlich geringer, als man nach den Äußerungen von G. von Rad wie von L. Rost angenommen hätte. Eigentlich läßt sich nur im Bereich der Sätze 11–13 mit Sicherheit dartun, daß die Hinzufügung der Sätze 2–13 zu dem älteren Darbringungsgebet (Satz 1 und 14) durch deuteronomische Hand geschah. Dieser Nachweis genügt allerdings, falls die Sätze 2–13 aus anderen Gründen als Einheit aufzufassen sind und falls sich ausfindig machen läßt, wieso eine deuteronomische Hand weithin so wenig die eigene Klischeesprache benutzte, obwohl es oft nahegelegen hätte. Daß die Sätze 2–13 eine Einheit darstellen, dürfte schon die rhythmische Gestaltung nahelegen (vgl. oben Abschnitt IV). Woher die Sprache der Sätze 2–13 wirklich stammt, muß in dem nun folgenden Abschnitt geklärt werden.

VII. Anspielungen auf JE in Dtn 26, 5–9

Die aufgezählten Geschichtsfakten werden nach Möglichkeit mit Formulierungen bezeichnet, die in den Schilderungen der alten Pentateuchquellen schon vorkommen. Oft handelt es sich um Anspielungen auf Texte, die der Quelle E zugeordnet zu werden pflegen. Aber es gibt auch genügend exklusive Anspielungen auf J, so daß man annehmen kann, der Verfasser unseres Textes habe schon die vereinigten Quellen JE vor sich gehabt, eventuell auch schon mit einigen Erweiterungen.

Im folgenden werden nur die relevanten Ergebnisse einer breiteren Bestandsaufnahme niedergelegt. Es werden nämlich die Texte genannt, die vermutlich dem Verfasser von Satz 2–13 vor Augen standen. Die sonstigen Belege für die entsprechenden Formulierungen in den alten Pentateuchquellen werden nicht immer vollständig aufgezählt.

<sup>32</sup> Vgl. zuletzt W. Richter, a. a. O. (Anm. 5) 194 f.

Den Hintergrund von *Satz 2* und *Satz 3* wird man am ehesten in den Jakobs- und Josefserzählungen suchen. Tatsächlich finden sich in der elohistischen Geschichtsvorschau Gen 46, 3<sup>39</sup> die Stichwörter für *Satz 2* (und sofort dazu für *Satz 4*: „großes Volk“), in der jahwistischen Erzählung von der Audienz beim Pharao Gen 47, 1–5a. 6b in V. 4 das Stichwort für *Satz 3*. Diese Zusammenhänge sind auch für die Auslegung wichtig: *gwr* meint nicht einfach „wohnen“, sondern weist auf einen ganz bestimmten Rechtszustand hin, der durch Dekret des Pharao geschaffen wurde und den die Ägypter später brachen. Es ist allerdings zu fragen, ob das Nebeneinander von *jrd* und *gwr* in den eng verbundenen Sätzen 2 und 3 nicht überdies noch auf einen Text aus den Abrahamserzählungen von J verweisen will, wo allein in den alten Genesiserzählungen die beiden Verben eng zusammenstehen: Gen 12, 10. Dieser Verdacht wird stärker, nimmt man den *Satz 4* hinzu. Die Nachkommenschaftsverheißung wird in den Patriarchenerzählungen häufig mit *hjb / šjm / šb legôj gādôl* formuliert (vgl. Gen 12, 2 J; 21, 18 E; 46, 3 E). Doch nur in Gen 18, 18 J steht der erweiterte Ausdruck *hjb legôj gādôl we‘āšûm*, den *Satz 4* aufnimmt und nochmals um ein Glied erweitert. Gen 18, 18 handelt aber von Abraham. Hier zeigt sich wieder, wie der deuteronomische Erweiterer des alten Darbringungsgebetes versucht, mit dem ihm offenbar unabänderlich vorgegebenen singularischen Stammvater von *Satz 1* zurechtzukommen. Durch Anspielung auf bekannte Texte deutet er sofort an, daß es sich nicht nur um Jakob handelt, sondern daß auch schon Abraham vor Augen steht, also die ganze Vätergeschichte, wie ja dann *Satz 8* noch deutlicher sagen wird.

Da in *Satz 4* wegen des Dreierhythmus noch ein weiteres Adjektiv nötig war, griff der deuteronomische Verfasser auf einen Wortstamm zurück, der in den Nachkommenschaftsverheißungen an die Patriarchen und in den Berichten über deren Erfüllung während des Aufenthalts in Ägypten eine große Rolle spielt: *rb* (vgl. Gen 16, 10; 22, 17; 32, 13; 48, 16; 50, 20; Ex 1, 9 f.; 5, 5).

*Satz 5* lag aus Num 20, 15 fest. Doch könnte der deuteronomische Verfasser unseres Textes sich darüber klargewesen sein, daß E dort wohl auf Ex 5, 23 (E?) zurückgriff. *Satz 6* und *7* wurden nötig wegen des Dreierprinzips. Für *Satz 6* nahm der Verfasser die elohistische Formel für die Unterdrückung aus Ex 1, 11a. 12 (vgl. auch den meist E zugeteilten Vorblick in Gen 15, 13). Für *Satz 7* läßt sich weder in den alten Pentateuchquellen noch sonstwo in einem älteren Text eine eindeutige Referenzstelle entdecken<sup>34</sup>. Vielleicht kommt jedoch Ex 5, 9 *tikbad hā‘abōdāh ‘al hā‘anāšîm* (E?) in Frage.

*Satz 8* lag zusammen mit *Satz 9* in den Hauptelementen aus Num 20, 15 fest. Der deuteronomische Verfasser dürfte auch gewußt haben, daß E dort in Anlehnung an Ex 3, 9 E formuliert hatte, denn dort und in der parallelen Stelle Ex 3, 7 J hat er sich die Anregung für die Ergänzung der beiden Sätze zu einer Dreiergruppe durch *Satz 10* geholt. Für diesen ergab sich so das Verbum *rʾb* und für die Objektreihe die Wörter *‘oni* (Ex 3, 7 J; vgl. 3, 17; 4, 31 J) und *labaš* (Ex 3, 9 E). Für das zur Herstellung einer Dreierreihe noch hinzugenommene Wort *‘amāl* läßt sich keine Grundlage in den alten Exoduserzählungen finden.

*Satz 8* ist ferner durch eine deuteronomische Apposition zu *JHWH* erweitert. Das geschah sicher nicht ohne das Wissen, daß diese Apposition in den alten Erzählungen von Moses Berufung eine Rolle spielt (Ex 3, 13 E). Dort ist sie eine Kurzformel für die längeren, die Väter durch Namensnennung aufschlüsselnden Formeln von Ex 3, 6. 15; 4, 5 E und Ex 3, 16 J. Durch diese Formeln wird in Ex 3 f. der Zusammenhang mit der Patriarchengeschichte hergestellt, was auch in unserem Text der Fall ist.

<sup>33</sup> Vgl. H. W. Wolff, a. a. O. (Anm. 29) 70.

<sup>34</sup> Es gibt Parallelen in P (Ex 1, 14; 6, 9). Aber diese dürften eher von Dtn 26 abhängig sein als umgekehrt. Vgl. auch die Wortfolge *‘abōdāh – z‘q – šm’ – rʾb* in Ex 2, 23 f. P.

Die erweiternden Ausdrücke in *Satz 11* sind, wie schon festgestellt wurde, deuteronomisch, wobei *mōrā gādōl* das möglicherweise erst durch unseren Text wurde. Der deuteronomische Erweiterer dürfte sich aber darüber klargewesen sein, daß diese Ausdrücke selbst terminologische Interpretationsversuche zu einzelnen Teilen der Auszugstradition aufnehmen, die schon in den alten Pentateuchquellen gemacht wurden<sup>35</sup>. *bejad hazāqāh* blickt in Ex 3, 19 J und 6, 1 JE auf die ägyptischen Plagen voraus<sup>36</sup>. Die deuteronomische Erweiterung des Ausdrucks durch *zerōā nešūjāh* addiert wohl die Schilfmeererzählung hinzu und stützt sich auf das Siegeslied Moses (zur Sache vgl. Ex 15, 6. 12, zum Wort Ex 15, 16). Vom gleichen Lied könnte der mittlere Ausdruck *be mōrā gādōl* inspiriert sein (Ex 15, 11). Dann bezöge er sich speziell auf das Schilfmeerwunder. *be'ōtōt* greift ein Wort auf, das bei J einzelne der „Plagen“ kennzeichnet (Ex 8, 19; 10, 1 f.), bei E die Beglaubigungswunder, mit denen Mose sich bei den Israeliten als Abgesandter Jahwes einführen soll (Ex 4, 8 f. 17. 28. 30). Das Wort *mōfēt* findet sich nur in einem Zusatz zu JE und meint die „Plagen“ (Ex 4, 21). Daß der Doppelausdruck *'ōtōt ūmōfētīm* auch im Dtn noch darauf beschränkt sein konnte, nur die wunderbaren Ereignisse in Ägypten, vor dem Auszug, zu bezeichnen, geht aus Dtn 6, 22; 29, 2 und 34, 11 (*be*) hervor<sup>37</sup>.

Das Sprachmaterial von *Satz 12 und 13*, durch die der Erweiterer unseres Textes das Summarium von Num 20, 15 f. über dessen historischen Endpunkt hinaus verlängert hat, besteht zwar durchgehend aus Ausdrücken, die im Dtn häufig vorkommen. Trotzdem dürfte gerade die Wahl des Wortes *māqōm* in Satz 12 auch im Hinblick auf Ex 23, 20 geschehen sein: *hinnēh 'anōki šōlēaḥ mal'āk lešānēkā . . . lab'ab'ākā 'el-hammāqōm 'ašer hakinōti*. Das ist vor allem auch deshalb wahrscheinlich, weil Num 20, 15 und Ex 23, 20 auch durch das Motiv des von Jahwe gesandten *mal'āk*, das unser Verfasser weggelassen hat, zusammengehören. Als *māqōm* ist das Land Kanaan auch schon in Ex 3, 8 J bezeichnet, wo allerdings *bw' hif* fehlt<sup>38</sup>. An dieser Stelle steht auch die Floskel vom „Land, wo Milch und Honig strömen“, die Satz 13 unseres Textes abschließt. Sie findet sich in den alten Quellen erst in den Landzusagen des Buches Exodus. Typisch für die Landverheißungen an die Patriarchen dagegen ist die Formulierung *ntn 'et hā'āreš hazzō't* (Gen 12, 7; 13, 15. 17; 15, 18 usw.). Satz 13 könnte bewusst zwei typische Formulierungen zweier verschiedener Serien von Landverheißungen verbunden haben.

Mit ganz geringen Ausnahmen läßt sich also das Sprachmaterial von Satz 2–13 als Rückgriff auf Schlüsselformulierungen der alten Pentateuchquellen verstehen, selbst da, wo es sich um auch sonst in der deuteronomischen Sprache gebräuchliche Klischeeausdrücke handelt. Es dürfte kaum ein Zweifel daran bestehen, daß hier ein sehr durchmeditiertes und kunstvoll zusammengesetztes Resümee der Väter- und Auszugserzählungen der alten Pentateuchquellen vorliegt. Diese Intention erlaubt es, der an sich kleinen Zahl von Indizien dafür, daß

<sup>35</sup> Zu den einzelnen Ausdrücken zuletzt *B. S. Childs*, a. a. O. (Anm. 6) 30–39. Dort Hinweise auf ältere Literatur. Die Hypothese von Childs setzt eine Theorie darüber voraus, welche Texte im Dtn älter und welche jünger sind. Eine solche Theorie wird nicht erörtert.

<sup>36</sup> In den frühdeuteronomischen Stellen Ex 13, 9 und – etwas anders – 13, 3. 14. 16 wird der Ausdruck speziell mit dem Essen ungesäuerten Brots und der Tötung der ägyptischen Erstgeburt verbunden.

<sup>37</sup> *M. Noth*, a. a. O. (Anm. 3) 52, bezieht den Doppelausdruck auf die Schilfmeerereignisse. Das ist kaum haltbar.

<sup>38</sup> Dazu vgl. *W. Richter*, a. a. O. (Anm. 5) 204 ff.

der Verfasser dieser Sätze als „deuteronomisch“ zu bezeichnen ist, doch volle Beweiskraft zuzuerkennen. Es kam ihm nicht darauf an, hier möglichst „deuteronomisch“ zu sprechen. Er wollte soweit wie möglich von den alten Erzählungen her formulieren. Ihren Geschichtsentwurf wollte er zusammenfassen.

Damit können die Beobachtungsreihen, die zur literarkritischen Analyse von Dtn 26, 5-10 nötig waren, abgeschlossen werden. Das Ergebnis lautet: Ein deuteronomischer Autor hat ein altes Darbringungsgebet aus dem Ritus der Darbringung der ersten Ackerfrüchte (Satz 1 und 14) durch einen von ihm selbst geschaffenen, sich an das Geschichtssummarium Num 20, 15 f. E anlehenden, durch zahlreiche Anspielungen auf Schlüsselbegriffe der Patriarchen- und Herausführungserzählungen der alten Pentateuchquellen erweiterten Zwischentext (Satz 2-13) zu einem heilsgeschichtlichen Glaubensbekenntnis mit abschließender Darbringungsformel (Satz 1-14) erweitert. Nunmehr kann die Interpretation des älteren und des erweiterten Gebetes versucht werden.

#### VIII. Das alte Darbringungsgebet aus dem Erntedankritual (26, 5\*. 10a)

Unter Voraussetzung der vorangehenden Analysen hat es gelautet:

Mein Vater war ein heimatloser Aramäer –  
 doch siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Ackers, den  
 du mir gegeben hast, Jahwe!

Die Größe „Israel“ im Sinne der Zwölf Stämme scheint nicht den Horizont dieses Textes zu bilden. Der Text ist voll erklärbar, wenn der Sprecher ein Sippenhaupt ist und der „Vater“ sein leiblicher Vater oder mindestens der Ahnherr seiner Sippe. Zwischen dem „Vater“ und dem Sprechenden liegt die Selbsthaftwerdung. Die vorher nomadische oder halbnomadische Sippe hat sich Landbesitz zugelegt. Dabei spielte der Gott Jahwe eine nicht genauer definierte Rolle. Jedenfalls wird ihm für die Veränderung der Sippensituation aus einer nomadischen in eine ackerbauende durch Ablieferung der ersten Ackererträge gedankt.

Man wird mindestens den Ursprung dieser Darbringungsformel am leichtesten aus einer solchen Situation, noch recht nah an friedlicher oder kriegerischer Landnahme, erklären können. Die Sippen, bei denen das Gebet entstand, wußten vom aramäischen Ursprung ihrer Ahnen. Oder aber das Wort „Aramäer“ bezeichnete damals nicht nur eine Bevölkerungsgruppe, sondern zugleich eine Lebensweise, ähnlich wie unser Wort „Zigeuner“. Gerade wenn das zweite der Fall war, konnte das Gebet bald auch unverändert von anderen jahwegläubigen Gruppen gebraucht werden, die nicht aramäischen Ursprungs waren.

Das Gebet ist auf dem Gegensatz „nomadisch – ackerbauend“ ge-

gründet. Im übrigen war seine Formulierung für verschiedenste Interpretationen offen. Kalkuliert man noch den konservativen Grundzug jedes einmal festliegenden Rituals mit ein, dann besteht keine Schwierigkeit für die Annahme, dieses Gebet sei auch viele Jahrhunderte nach der abgeschlossenen Landnahme der Israeliten immer noch unverändert gesprochen worden. Man konnte, wenn man wollte, ohne weiteres einen gesamtisraelitischen Sinn heraushören. Dann war der aramäische Stammvater natürlich Jakob-Israel, und die *ʿdāmāh* war nicht mehr der Ackerbesitz einer einzigen Familie, sondern das Land Kanaan. Aber es ist noch nicht einmal unbedingt nötig, eine solche Sinnverschiebung zu postulieren. Es ist genausogut denkbar, daß der Ritus bis zu dem Augenblick, in dem der deuteronomische Erweiterer auf ihn zurückgriff, lokaler und familiärer Natur blieb.

### IX. Das deuteronomisch erweiterte Darbringungsgebet (26, 5–10)

Der deuteronomische Erweiterer hat in das Gebet den gesamtisraelitischen Aspekt hineingebracht. Er hat die lapidare Aussage über den nomadischen Stammvater zu einem Geschichtssummarium verlängert, das sich inhaltlich an die Erzählungen und Formulierungen der alten Pentateuchquellen anlehnt und der Form nach eine Art Glaubensbekenntnis ist. Welche besonderen Aussageabsichten verfolgte er bei dieser Operation?

a) Eine erste Hilfe bei der Erschließung der Aussageabsicht mag die *Struktur* sein, die der Erweiterer dem Text gegeben hat. Sie muß, im Anschluß an die Beobachtungen von Abschnitt IV, definiert werden als Serie von 4 Gruppen von je drei Verbalsätzen, die durch zwei Einzelsätze gerahmt sind, einen Nominalsatz und einen durch *w<sup>e</sup>attāh* abgesetzten und durch *hinnēh* verstärkten deklarativen Verbalsatz. Aus ihr läßt sich folgender Aufbau des Textes abstrahieren:

I.	Satz 1	Die landlosen Patriarchen
II.	Satz 2–4	Zug nach Ägypten und Volkwerdung
III.	Satz 5–7	Die Not Israels in Ägypten
IV.	Satz 8–10	Klage und Erhörung Israels in Ägypten
V.	Satz 11–13	Eingreifen Jahwes zugunsten Israels
VI.	Satz 14	Darbringungssatz

Ein besonderes Problem scheint Teil V zu bilden. Von der Dreierstruktur her ist diese Satzgruppe als einheitlich gemeinter Textteil anzunehmen. Von der Thematik der vorangehenden Teile her liegt es nahe, ihn so zu definieren, wie es soeben geschehen ist: „Eingreifen Jahwes zugunsten Israels“. Von unserer üblichen Betrachtungsweise und von vielen anderen biblischen Texten her würde man unter einem solchen Titel aber nur die Herausführung aus Ägypten einordnen.

Dieses Problem verschärft sich noch, wenn man bedenkt, daß



*māqôm* zwar in Erinnerung an ältere Texte vom ganzen Land Kanaan verstanden werden konnte, daß das Wort aber im deuteronomischen Zusammenhang auf das Zentrum des Landes, den Tempel von Jerusalem, hinwies. Denn dieser ist im Deuteronomium der Zentralisationsgesetze der ausgezeichnete *māqôm*, den Jahwe für seinen Namen ausgewählt hat<sup>39</sup>. Da Dtn 26, 5-10 durch Dtn 26, 2 ausdrücklich als ein im Zentralheiligtum zu sprechendes Gebet gekennzeichnet wird, ist mindestens unter der Voraussetzung, daß die Erweiterung des Darbringungsgebets nicht früher anzusetzen ist als Dtn 26, 2b. 11, der Ausdruck *hammāqôm hazzēh* mit Sicherheit von Jerusalem und seinem Tempel zu verstehen. Mindestens in deuteronomistischer Zeit war es auch allgemein üblich, von Jerusalem und seinem Tempel mit dem Ausdruck *hammāqôm hazzēh* zu sprechen<sup>40</sup>. Meint Satz 12 also das Hineingeführtwerden ins Land Kanaan, aber speziell im Sinne eines Hineingeführtwerdens bis zu dessen heiligem Zentrum, dem Tempel von Jerusalem, dann umgreift Satz 12 (und entsprechend auch Satz 13) noch die gesamte Geschichte bis in die Zeit Davids und Salomos<sup>41</sup>. Denn erst David hat Jerusalem erobert, und erst Salomo hat den Tempel gebaut. Dieser sich durch viele Jahrhunderte erstreckende Geschichtsverlauf bis zum Tempelbau durch Salomo wäre also noch zum Eingreifen Jahwes nach der Klage der Israeliten in Ägypten zu rechnen.

Doch eine solche Sicht liegt gar nicht so fern, wie man zunächst meinen möchte. Schon der Jahwist hatte als Antwort auf Israels Klage in Ägypten in Ex 3, 8 eine Absichtserklärung Jahwes formuliert, die die Befreiung aus Ägypten in einem einzigen Bogen mit der Hinführung zum *māqôm* der Kanaanäer usw. verband. Im Siegeslied von Gen 15, 1-18, das ja anscheinend in den Vorlagen unseres deuteronomischen Erweiterers stand (vgl. oben Abschnitt VII), werden Durchzug durchs Schilfmeer und Durchzug durch die Völker beim Einzug ins Land Kanaan bis hin zum Heiligtum auf dem Berg parallelisiert und poetisch identifiziert<sup>42</sup>. Nach der üblichen Annahme ist hier das Heiligtum von Jerusalem gemeint, so daß in dieser Vorlage des deuteronomischen

<sup>39</sup> Vgl. Dtn 12, 5. 11. 14. 18. 21. 26; 14, 23. 24. 25; 16, 2. 6. 7. 11. 15. 16; 17, 10; 18, 6; 31, 11. Vor allem aber im gleichen Gesetz: 26, 2.

<sup>40</sup> Vgl. 1 Kön 8, 30. 35; 2 Kön 18, 25; 22, 16. 17. 19. 20; Jer 7, 3. 6. 7; 14, 13; 16, 2. 3; 19, 3. 4. 6. 7. 12; 22, 3; 28, 3. 4. 6; 29, 10; 33, 10. 12; 40, 2.

<sup>41</sup> Daß im Buch Dtn eine Verlängerung des Landnahmeverganges bis in die Davidszeit im Zusammenhang mit Jerusalem und Tempel möglich ist, zeigt Dtn 12, 8-10. Das DtrG betrachtet es ja von Salomo ab als Sünde, wenn ein König die Höhen nicht abschafft. Als gesetzliche Grundlage für diese Auffassung kommt nur Dtn 12, 8-10 in Frage. Dieser Text ist als verschleierter Hinweis darauf zu verstehen, daß die Kultzentralisation erst von der Zeit Davids und Salomos an erwartet wird, in der wirklich „Ruhe“ eingetreten ist (vgl. 2 Sam 7, 1. 11; 1 Kön 5, 18; 8, 56).

<sup>42</sup> Vgl. N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt/M. 1966) 122-126.

Erweiterers schon eine Geschichtszusammenschau vom Exodus bis zur davidisch-salomonischen Zeit vorlag. Falls auch Ex 15, 2 damals schon in der Vorlage stand, war dem Erweiterer sogar schon die Deutung dieses gesamten Geschichtsverlaufes als eine einzige große *ješû'âb*, „Rettung“, vorgegeben. Wir können die von der Dreierstruktur des Textes her nahegelegte Deutung von Satz 11–13 also aufrechterhalten. Dieser Teil unseres Textes spricht bis zum Ende vom Eingreifen Jahwes, das durch die Klage der Israeliten in Ägypten ausgelöst wurde.

Zwischen den Satzgruppen III, IV und V besteht daher nicht nur der Zusammenhang historischer Abfolge. Vielmehr ist in diesen Teilen der Geschichtsverlauf von einem einzigen Vorstellungsmodell her interpretiert. Die Folge „Not – Klage – Beachtung der Klage durch einen anderen – Eingreifen des anderen zur Wendung der Not“ entspricht einem im menschlichen Gemeinschaftsleben immer wieder vorkommenden Interaktionsablauf. Außerdem war dieser Interaktionsablauf auf das religiöse Verhalten übertragen und in der Abfolge „Not – Klageritual – Rettungszusage der Gottheit – Beendigung der Not durch die Gottheit“ teilweise institutionalisiert erlebbar. Da dies das einzige geschichtsdeutende Modell ist, das bis in die Struktur des Textes hinein wirksam ist, und da es innerhalb dieser Struktur den größeren Teil des Textbestands umgreift, ist zu vermuten, daß es mit den Aussageabsichten des deuteronomischen Erweiterers in Zusammenhang steht.

b) Zur Bestimmung der Aussageabsichten kann man ferner fragen, welche Motive aus Num 20, 15 f., aus der deuteronomischen Sprachwelt und aus den Patriarchen- und Exoduserzählungen der alten Pentateuchquellen der deuteronomische Verfasser ausgelassen oder vermieden hat. Zum Teil kann dabei auf frühere Beobachtungen zurückgegriffen werden.

J und E haben Patriarchengeschichte und Exodus-Landnahme-Geschichte durch die Kategorie „Verheißung – Erfüllung“ miteinander verbunden. Diese Kategorie umklammert also Anfang und Ende. Das alte Darbringungsgebet enthielt keinerlei Anspielung auf eine Nachkommenschafts- oder Landverheißung. Dem deuteronomischen Erweiterer war das Theologumenon „Verheißung – Erfüllung“ wohl bekannt, denn er benutzte in Satz 4 typisches Vokabular der Nachkommenschafts-, in Satz 13 typisches Vokabular der Landverheißung. Dadurch spielte er zweifellos auf die Väterverheißungen an. Trotzdem hat er es vermieden, die Kategorie „Verheißung – Erfüllung“ reflex einzubringen. Das wäre durchaus möglich, ja in Satz 13 sogar zu erwarten gewesen. Schon E hatte in Gen 50, 24 das dann in der deuteronomischen Sprache stereotyp gewordene Mittel angewendet: Hinter eine Aussage über die Hineinführung in das Land wurde ein Relativsatz gesetzt, der besagte, Jahwe habe den Patriarchen dieses Land in einem Eid versprochen gehabt. Es gibt sogar mehrere Belege dafür, daß dieser Relativsatz zwischen das Wort „Land“ und die Floskel „wo Milch und Honig strömen“ eingeschoben werden konnte: Ex 13, 5; Dtn 31, 20; Jos 5, 6; Jer 32, 22. Besonders aufschlußreich ist Jer 32, 22, weil Jer 32, 21–23 höchstwahrscheinlich in Anlehnung an Satz 11–13 unseres Textes formuliert ist und dabei

der als fehlend empfundene Relativsatz ergänzt wird. Das andere „Credo“ des Dtn – Dtn 6, 21–24 – hat in V. 23 ebenfalls nach „Land“ den Rückverweis auf Jahwes Schwur an die Patriarchen. Die Vermeidung der Kategorie „Verheißung – Erfüllung“ durch unseren Autor hat zwei Effekte: 1. war es dadurch möglich, Jahwe erst in V. 8 einzuführen, also erst innerhalb des Textes, den das Modell „Not – Klage – Erhöhung – Eingreifen“ beherrscht; 2. trat dieses Modell durch die Eliminierung eines Konkurrenzmodells natürlich stärker hervor.

Aus Num 20, 16 ist die Aussage „er sandte uns einen *mal'āk*“ nicht übernommen. Das mag schon dadurch genügend erklärt sein, daß die deuteronomische Theologie grundsätzlich keinen *mal'āk* im Zusammenhang der Herausführung aus Ägypten und der Wüstenwanderung zu kennen scheint. Doch es wäre wenigstens möglich gewesen, das Wort *šlh* zu bewahren und Mose (oder Mose und Aaron, wie Jos 24, 5 und 1 Sam 9, 16; oder Mose, Aaron und Mirjam, wie Mi 6, 4) als den zu bezeichnen, den Jahwe zur Rettung sandte und durch den er dann die Herausführung wirkte. Das entspräche der in E vorherrschenden Sichtweise: In Ex 3, 10. 11. 12; 14, 11; 17, 3; 32, 1. 7. 23 ist nicht Jahwe, sondern Mose derjenige, der aus Ägypten herausführte<sup>43</sup>. Aber auch diese Sicht wird vermieden. Es kommt dem Erweiterer offenbar darauf an, unmittelbar nach Jahwes Erhöhung der Klage der Israeliten Jahwe selbst als den in die Geschichte Eingreifenden herauszustellen.

Die Auslassungen des deuteronomischen Erweiterers legen also nahe, daß er das geschichtsdeutende Modell „Not – Klage – Erhöhung – Eingreifen“ möglichst profiliert und konkurrenzfrei hinstellen und Jahwe außerhalb des Modells nicht, innerhalb des Modells jedoch vom Augenblick der Erhöhung an exklusiv zum Subjekt der Geschichte machen wollte.

c) Ein dritter Ansatz zur näheren Bestimmung der Aussageabsichten des deuteronomischen Erweiterers kann die Frage sein, ob er etwas in den Text hineingebracht habe, was sich nicht auf seine Hauptquellen stützt.

Vor allem wäre das Wort *'āmāl* in Satz 10 zu nennen. Am besten erklärt man die Wahl dieses Wortes dadurch, daß es zum Vokabular der Klagelieder gehört<sup>44</sup>. Mit dem Verbum *r'h* verbindet es sich dabei in Ps 10, 17; 25, 18, mit *'oni* ebenfalls in Ps 25, 18. Die Hinzufügung von *'āmāl* verstärkt also das geschichtsdeutende Modell „Not – Klage – Erhöhung – Eingreifen“.

Von Satz 9 an ist nur noch Jahwe Subjekt der Aussagen. Auch das ist nicht ohne weiteres auf die Hauptquellen des deuteronomischen Erweiterers rückführbar. Die üblichen Ansichten über das „kleine heilsgeschichtliche Credo“ als lapidare Aufzählung von Großtaten Jahwes in der Geschichte lassen dieses Phänomen zwar als geradezu selbstverständlich erscheinen. Die Wirklichkeit sieht aber anders aus. Beschränkt man sich auf Geschichtssummarien, die echte Reihen von Geschichtsfakten enthalten, und geht man nicht über die deuteronomistische Epoche hinaus, dann läßt sich folgendes feststellen: Eine Aufzählung aller genannten Ereignisse als Jahwetaten

<sup>43</sup> Diese Vorstellung ist sonst noch belegt in Ex 11, 28 J; 33, 1; Num 16, 13 J; Dtn 9, 12; 1 Sam 12, 8 Dtr.

<sup>44</sup> Belege in Klageliedern des einzelnen: Ps 7, 15. 17; 10, 7. 14; 25, 18; 55, 11; 94, 20; 140, 10; in Volksklage: 90, 10. Vgl. ferner Ri 10, 16 und den Zusammenhang in Ps 107, 12.

findet nur dann statt, wenn das Handeln Jahwes dem Handeln Israels gegenübergestellt wird. Das ist der Fall in prophetischen Gerichtsreden und verwandten Texten (Am 2, 9–11; Ri 2, 1–3; 6, 8–10; 1 Sam 6, 18 f.; Jer 2, 6–7), in entsprechenden Schuldbekennnissen (Jer 32, 20–23), in einer Selbstverpflichtung der Israeliten (Jos 24, 17 f.) und in einer katechetischen Begründung der Gesetzesverpflichtung (Dtn 6, 21–24). Wo eine solche Gegenüberstellung („ich – ihr“, „du – sie“, „Jahwe – wir“) nicht vorliegt oder nicht speziell unterstrichen werden soll, kann viel profaner geredet werden. Der meist E zugeschriebene Vorblick Gen 15, 13–16 kennt einmal in V. 14 das kurze Aufblitzen des richtenden Handelns Jahwe, sonst ist alles, selbst der Auszug aus Ägypten, von den Nachkommen Abrahams ausgesagt. Der Rückblick in Num. 20, 15 f. E, der unserem Text zugrunde liegt, hat als Tat Jahwes nur die Erhöhung der Klage und die Sendung des *mal'āk*, der Israel aus Ägypten führt. In Jos 24, 2–13 ist das ursprüngliche Bild schwer zu erheben; doch selbst nach der Entfernung der Stücke, die gewöhnlich als Zusätze betrachtet werden, bleibt ein mehrfaches Hin und Her zwischen menschlichen Subjekten und Jahwe als Subjekt der Ereignisse. In dem Geschichtsrückblick Ri 11, 16–22 tritt Jahwe nur in V. 21 und 23 im Zusammenhang des Heiligen Krieges als Subjekt auf. Im deuteronomistischen Geschichtsummarium 1 Sam 12, 8–12 wird nach einem festen Schema zwischen den menschlichen Subjekten und dem strafenden oder rettenden Gott abgewechselt. Daß auch unser Text Dtn 26, 5–10 nicht unter die Texte gerechnet werden soll, bei denen Jahwes Handeln an Israel dem ungehorsamen oder gehorsamen Verhalten Israels gegenüber Jahwe entgegengesetzt wird, geht mit Sicherheit schon daraus hervor, daß Jahwe in Satz 1–8 nicht das Subjekt der geschichtlichen Ereignisse ist. Daß er dies von Satz 9 an bleibt, ist also relevant. Die schon früher gemachte Feststellung bestätigt sich neu: offenbar sollte alles, was nach der Erhöhung der Klage an Israel geschah, als Durchführung des einen göttlichen Eingreifens in die Geschichte zugunsten Israels erscheinen.

Die beiden Phänomene des Textes, die sich nicht aus den Hauptquellen des deuteronomischen Erweiterers ableiten lassen, unterstreichen also nochmals, daß alles auf die Zusammenfassung des Geschichtsverlaufs vom Exodus bis zur salomonischen Zeit unter dem Modell des Ablaufs „Not – Klage – Erhöhung – Eingreifen“ hinausoll.

d) Die Deutung der Herausführung aus Ägypten mit Hilfe dieses Modells war schon in den alten Pentateuchquellen vorgegeben. Ferner fand sie sich in der Vorlage Num 20, 15 f. E. Indem er sie, und zwar sie allein<sup>45</sup>, aufnahm, verhielt sich der deuteronomische Erweiterer zwar selektiv, aber nicht unkonservativ. Er führte nicht eine neue Kategorie

<sup>45</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß noch eine andere Kategorie der traditionellen Exodusdeutung aufgegriffen und sogar ausgebaut ist: der Aktionszusammenhang „Versklavung – Sklavenlösung“. Satz 3 betont, daß den Israeliten in Ägypten ursprünglich die Rechtsstellung von *gerim* zukam. Die Aussagen der Sätze 5–7 implizieren, daß die Israeliten unrechtmäßig dieser Rechtsstellung beraubt und zu Sklaven gemacht wurden. „Herausführen“ (Satz 11) ist Rechtsterminus für Sklavenbefreiung. Diese kann entweder durch Hinterlegung eines Preises oder durch Machteinsatz geschehen, im zweiten Fall natürlich nur dann Rechtens, wenn die Versklavung nicht Rechtens geschehen ist. Das ist hier der Fall. Deshalb befreite Jahwe Israel Rechtens „mit starker Hand“. Dieses ganze Modell ist aber in das andere von Klage und Erhöhung eingebaut. Es konkretisiert nur die Not und die Weise, wie die Erhöhung der Klage in ihrer ersten Phase geschah.

ein, sondern arbeitete nur eine bestimmte, ihm geeignet erscheinende Kategorie der Tradition deutlich heraus.

Dabei benutzte er sie allerdings auf eine neue Weise. Er löste sie von der festen Bindung an eine bestimmte geschichtliche Stunde und machte aus ihr eine große Metapher, welche die ganze Geschichte seines Volkes bis zum jeweiligen Augenblick, in dem das Darbringungsgebet gesprochen wird, übergreift. Denn das helfende Eingreifen Jahwes geht ja im Gesamttext nicht nur bis zur salomonischen Zeit, sondern wirkt sich unmittelbar aus in der Fruchtbarkeit des Landes, das Jahwe dem Israeliten als Hilfe in der ägyptischen Not gegeben hat.

In welchem Ausmaß hinter solchem Vorgehen grundsätzliches Nachdenken über die Geschichte und Gottes Verhältnis zur Geschichte steht, wird man kaum bestimmen können. Aber vielleicht soll man bei einem so späten und so sorgsam verschiedenste und umfangreiche Traditionen auf einen Nenner bringenden Text eher mit viel als mit wenig theologischer Reflexion rechnen.

Es ist auch schwierig, Folgerungen für die heutige Diskussion über die christlichen Glaubensbekenntnisse zu ziehen. Der späte Ursprung des klassischen „Credos“ des Alten Testaments mag uns späten Christen den Mut geben, uns an neue Kurzformeln des Glaubens zu wagen. Vielleicht kann auch das Ineinander von Traditionstreue und kühner Neukonzeption noch einen Maßstab setzen.