

DTN 26, 5–9:

EIN BEISPIEL ALTISRAELITISCHER GESCHICHTSTHEOLOGIE¹*1. Der Text von Dtn 26,5–10*

(5) Mein Vater war ein heimatloser Aramäer.

Er zog nach Ägypten,
lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten
und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk.

(6) Die Ägypter behandelten uns schlecht,
machten uns rechtlos
und legten uns harte Fronarbeit auf.

(7) Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter,
und Jahwe hörte unser Schreien
und sah unsere Rechtlosigkeit, unserer Arbeitslast und unsere Bedrängnis.

(8) Jahwe führte uns mit starker Hand und hoherhobenem Arm, unter großem Schrecken,
unter Zeichen und Wundern aus Ägypten,

(9) er brachte uns an diese Stätte
und gab uns dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig strömen.

(10) Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du
mir gegeben hast, Jahwe!

2. Zum Stand der Diskussion über die Geschichtstheologie im Alten Testament

Es ist weithin üblich, den Unterschied zwischen der Religion Israels und den Religionen seiner altorientalischen Umwelt als einen Unterschied zwischen »Geschichtsreligion« und »Naturreligionen« zu bezeichnen. Das Neue in Israel wäre gewesen, daß die Gottheit nicht aus der Natur, sondern aus den kontingenten Ereignissen der Geschichte erkannt wurde. Diese Auffassung kann mindestens in ihrer üblichen Schärfe nicht mehr aufrechterhalten werden. Vor allem B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967, hat sie widerlegt. Auch außerhalb von Israel und vor Israel war man im Alten Orient davon überzeugt, daß die Götter in die Geschichte eingreifen und sich in deren einmaligen Ereigniskonstellationen manifestieren. Die

¹ Dieser Vortrag bietet eine zusammenfassende Übersicht. Für weitere Einzelheiten, Begründungen und Literaturverweise möchte ich auf meinen Aufsatz »Zum ›kleinen geschichtlichen Credo‹ Dtn 26, 5–9«, *Th Ph* 46 (1971) 19–39, hinweisen. Der deutsche Text, den ich verwende, ist die Fassung der deutschen Einheitsübersetzung. Doch habe ich statt »der Herr« jeweils den Gottesnamen eingesetzt.

Vorstellung von einem göttlichen Geschichtsplan ist in Mesopotamien weiter entwickelt als im Alten Testament.

Was die Geschichtstheologie Israels selbst betrifft, hat sich vor allem eine neue Auffassung über das »kleine geschichtliche Credo« zu Wort gemeldet. Mit diesem Terminus pflegt man eine Reihe von Texten zu bezeichnen, in denen reihenartig ein Kurzaufriß der Heilsgeschichte gegeben wird. Das prominenteste Beispiel ist Dtn 26, 5–9. Seit G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938, rechnet man meist damit, daß es derartige Credotexte recht bald nach der Landnahme als kultische Texte gegeben habe. Das »kleine geschichtliche Credo« habe dann bei der ersten literarischen Sammlung der Volkstraditionen aus Israels Vergangenheit durch den Verfasser des Jahwistischen Geschichtswerks oder schon bei einem Vorläufer von ihm als Leitfaden für die Anordnung des vielfältigen Erzählungsmaterials gedient. Der Hexateuch ginge also in seinem Aufriß letztlich auf Israels Kult zurück, der von Anfang an heilsgeschichtlich orientiert gewesen wäre. Neuerdings mehrten sich die zweifelnden Stimmen zu dieser Sicht der Entwicklung. Die größte Brisanz dürfte in der Untersuchung von W. Richter, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des »kleinen geschichtlichen Credo«*, in: *Wahrheit und Verkündigung*, Festschrift M. Schmaus, Paderborn 1967, 176–212, stecken. Richter fragt nach Herkunft und früher Bezeugung der wichtigsten stereotypen Sprachelemente der Credotexte und ihrer Verbindung zu Reihen. Seine Ergebnisse sprechen dafür, daß nicht der Hexateuch sich an ein älteres kultisches Credo anlehnt, sondern die Credotexte sekundäre, mindestens den Jahwisten schon voraussetzende, systematisch-theologische Kurzzusammenfassungen sind. Neuere sprachliche Analysen der einzelnen Belegtexte des kleinen Credo führen meist zu dem Ergebnis, daß der jeweils untersuchte Text in seinen maßgebenden Elementen recht spät entstanden ist. Für Dtn 26, 5–9 findet sich die zur Zeit überzeugendste literarkritische Analyse bei L. Rost, *Das kleine geschichtliche Credo*, in: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 11–25. Das eigentliche »Credo« stammt nach dieser Analyse erst von einer relativ späten, deuteronomischen Überarbeitung. Sollte diese neue Sicht der Entstehung, Entstehungszeit und Funktion der Credotexte des Alten Testaments zutreffen, dann müßte auch die Aussage dieser Texte, die in ihnen ausgesprochene Theologie der Geschichte, neu erhoben werden. Denn es ist für die Interpretation eines Textes ja nicht unwesentlich, ob ich in ihm einen alten, vorliterarischen kultischen Text oder eine theologische, systematisierende, auf vorhandene und bekannte literarische Werke zurückverweisende Kurzzusammenfassung erblicke.

Dies soll im folgenden für Dtn 26, 5–9 versucht werden. Die neue Sicht der Credotexte im allgemeinen und die literarkritische Analyse Rosts im besonderen werden dabei undiskutiert vorausgesetzt.

3. *Einführendes zu Dtn 26, 5–9*

Die geschichtliche Aufzählung bildet nur den ersten, größeren Teil eines Darbringungsgebets, zu dem dann als zweiter, sachlich eigentlich entscheidender Teil noch Vers 10 tritt. Das ganze Darbringungsgebet findet sich im Zusammenhang eines Ritualgesetzes über die Ablieferung der ersten Erträge des Ackers am Heiligtum Dtn 26, 1–11. Der abliefernde Israelit hat das Gebet zu sprechen.

Das Gesetz ist mehrfach überarbeitet und erweitert worden. Nach Rost gehörte in das ältere Ritual nur folgender, aus Anfang und Ende des jetzigen Darbringungsgebets bestehender Darbringungstext:

(5*) Mein Vater war ein heimatloser Aramäer – (10*) und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Jahwe!

Dieser Text hat eher einen familiären als einen gesamtisraelitischen Horizont. Er ist auf dem Gegensatz zwischen landbesitzlosen Vorfahren und landbesitzender jetziger Generation auf-

gebaut, während jeder Gedanke einer linearen Geschichte mit aufgliedernden Einzelschritten fernliegt. Der Credotext entstand durch die Einfügung des gesamten Zwischentextes.

Stilistisch hat sich der Einfüger vom intensiven Dreierhythmus des ersten Satzes (hebräisch: *ārammî ōbēd ābî*) inspirieren lassen und Dreiergruppen von Sätzen geschaffen, die dann mehrfach noch intern Dreierschemata aufweisen. Wir haben versucht, die Satzgruppen durch das Druckbild kenntlich zu machen. Es handelt sich jedoch nicht um »Strophen«, sondern nur um Aussageeinheiten von verschiedener Länge. Der Text ist nicht Poesie, sondern stark rhetorische Literatursprache. Von seiner stilistischen Gliederung läßt sich folgende Disposition des eigentlichen Credo ableiten:

I	26,5*	Der aramäische Ahnherr
II	5*	Zug nach Ägypten und Volkwerdung
III	6	Not in Ägypten
IV	7	Klage und Erhörung in Ägypten
V	8f	Jahwes Rettungshandeln (Auszug, Einzug, Landübergabe)

In den Satzgruppen I und II wird die Frühgeschichte Israels in dritter Person, also in objektiverer Distanz erzählt. Von Satzgruppe III ab identifiziert sich der Sprecher mit dem Volk: er sagt »wir« und »uns«.

In den Satzgruppen I bis III ist der Horizont innerweltlich: Jahwe wird nicht erwähnt. Mit dem Klageschrei am Anfang von Satzgruppe IV wird dieser Horizont gesprengt, und von nun an ist Jahwe das grammatische Subjekt der Aussage.

Diese einführenden Beobachtungen am Text, die rein formaler Natur sind, werden für das inhaltliche Verständnis nicht ohne Bedeutung sein.

4. Die Ereignisse, von denen das Credo Dtn 26, 5–9 spricht

Bevor man nach der Geschichtstheologie eines Textes fragt, sollte man zunächst einmal feststellen, welche Geschichtsfakten denn theologisch interpretiert werden. Dabei geht es um das, was damals als Faktum betrachtet wurde, gleichgültig, ob moderne historische Kritik im einzelnen den Faktizitätscharakter anerkennen oder bestreiten würde.

Es sieht zunächst so aus, als reihe das Credo einige wenige, aber wichtige Ereignisse der Frühgeschichte Israels unverbunden nebeneinander auf. Das wird oft sogar als Typicum dieser Credotexte genannt. Ob es bei anderen Texten zutrifft, mag dahingestellt bleiben. In Dtn 26, 5–9 jedenfalls liegt, setzt man späten Ursprung voraus und analysiert mit dieser Voraussetzung den Text, eine völlig andere Intention vor. Das Credo möchte die gesamten Geschichtsereignisse, wie sie in den alten Pentateuchquellen und in den Geschichtsbüchern bis zum 2. Samuelbuch hin geschildert sind, mit wenig Worten umgreifen.

Um diese Intention durchzuführen, bedient sich der deuteronomische Verfasser einer subtilen Anspielungstechnik und benutzt festgeprägte, schon ganze Erzählungskomplexe meinende Klischeeausdrücke der deuteronomischen Sprache.

Der dem deuteronomischen Verfasser schon vorgegebene Anfangssatz vom aramäischen Stammvater legte ein Verständnis auf den Patriarchen Jakob nahe. Er möchte aber Jakob selbst als Symbolgestalt für alle Stammväter von Abraham ab verstanden wissen. Deshalb verwendet er Formulierungen, die sich in der Genesis nur in den Abrahams-, nicht in den Jakobserzählungen finden. Die Verbindung der Ausdrücke für »nach Ägypten ziehen« und »dort als Fremder leben« findet sich nur in den Abrahamserzählungen des Jahwisten (Gen 12,10). Die Erweiterung des Ausdrucks »großes Volk«, der typisch ist für die Vermehrungsverheißungen an die Patriarchen, zu dem Doppelausdruck »großes und mächtiges Volk«, steht ebenfalls nur in den Abrahamserzählungen des Jahwisten (Gen 18,18). Wenn weiter hinten im Credo von Jahwe, dem »Gott unserer Väter«, gesprochen wird, so konnten in deuteronomischer Zeit und Umgebung darunter auch nur die drei »Väter« Abraham, Isaak und Jakob verstanden werden.

Beispiele für Klischeeausdrücke, die ganze Ereigniskomplexe stereotyp umfassen, finden sich in dem Satz über die Herausführung aus Ägypten. Mit Jahwes »starker Hand« wird in Anlehnung an Ex 3,19f; 6,1 auf die sogenannten »ägyptischen Plagen« verwiesen, der »hoherhobene Arm« fügt in Anlehnung an Bilder aus dem Moselied in Ex 15 die Schilfmeerereignisse hinzu. Das Wort »Zeichen« wurde bei J für einige der ägyptischen Plagen verwendet, bei E für die Zeichen, mit denen Mose sich vorher bei den Israeliten selbst beglaubigte (J: Ex 8,19; 10,1f; E: Ex 4,8f.17.28.30). »Wunder« steht nur in Ex 4,21 und meint die Plagen. In der deuteronomischen Sprache meint der Doppelausdruck »Zeichen und Wunder«, wenn er in diesem Zusammenhang auftritt, alle in den alten Quellen des Buches Exodus geschilderten Ereignisse, die sich noch in Ägypten selbst abspielten (vgl. Dtn 6,22; 29,2; 34,11). Im ganzen macht es der Satz vom Auszug aus Ägypten also genügend deutlich, daß nicht nur das Ereignis des Auszugs selbst gemeint ist, sondern eine ganze Ereigniskette, wie sie in den ausführlicheren Darstellungen nachgelesen werden kann.

Der Satz »er brachte uns an diese Stätte« dürfte schließlich bis in die Zeit Davids und Salomos ausgreifen. »Diese Stätte« ist im Deuteronomium immer von dem Ort zu verstehen, an dem der gerade Redende sich befindet (vgl. Dtn 1,31; 9,7; 11,5; 29,6). Das ist hier im Ritualgesetz nach Dtn 26,2 das Zentralheiligtum, also im Sinne des Deuteronomiums Jerusalem und sein Tempel. Tatsächlich wurde Jerusalem und der Tempel in deuteronomischer Zeit auch sonst oft als »diese Stätte« bezeichnet, wie vor allem aus dem Buch Jeremia hervorgeht. Nun hat aber erst David Jerusalem erobert und erst Salomo dort den Tempel gebaut. Also ist das Hinbringen an diese Stätte erst unter ihnen zum Abschluß gekommen. Die Geschichte vieler Jahrhunderte ist in diesem kurzen Satz umgriffen. Im übrigen bedeutet diese Bestimmung des Satzsinnes nicht, daß nicht zugleich die Eroberung des ganzen Landes mitausgesagt wäre. Wer im Zentrum ankommt, hat das Ganze. Dazu kommt wieder eine sublimale Anspielung. In einigen alten Aussagen über die Landverheißung Jahwes an Mose wird das verheißene Land Kanaan gerade mit dem Wort *māqôm* »Stätte« eingeführt (Ex 3,8; 23,20; Num 10,29). Doch die ausdrückliche Ausweitung des Blicks vom zentralen Heiligtum auf das ganze Land geschieht erst im letzten Satz des Credo: »Er gab uns dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig strömen.« Hier ist im übrigen in der ersten Hälfte des Satzes die Formulierung der Landverheißung aus dem Buch Genesis, in der zweiten Hälfte die charakteristischste Formulierung aus den Landverheißungen des Buches Exodus verwendet.

Das Credo von Dtn 26, 5–9 spricht also nicht von wenigen, herausgegriffenen Ereignissen der Heilsgeschichte, sondern möchte von allem geschichtlich Erinnerungsbaren zwischen den Anfängen der Volksgeschichte und dem Höhepunkt der Geschichte unter David und Salomo verstanden sein.

5. Die Modelle, mit deren Hilfe die faktische Geschichte gedeutet wird

Der Verfasser des Credo trägt keine neuen, originell ihm zukommenden Modelle der Geschichtsdeutung an den Geschichtsverlauf heran. Er greift vielmehr auf die Deutungskategorien zurück, die in den großen Geschichtswerken und – davon auch schon abhängig – in der deuteronomischen Theologie schon vorliegen. Er beschränkt sich aber auf wenige Modelle und sorgt für Reinheit der Durchführung.

Ein erstes Modell ist der Handlungsablauf »Versprechen – Erfüllung des Versprechens«. Dieser Handlungsablauf gehört zur normalen und immer wiederkehrenden zwischenmenschlichen Erfahrung, oft ist er auch den Formen nach institutionalisiert, teilweise sogar in Rechtsformen. Dieses Modell hat der Jahwist benutzt, um die Gaben Jahwes an die Patriarchen und die Gaben Jahwes an die Exodus-Länderoberungs-Gruppe auf eine einzige Geschichtslinie zu systematisieren. Den Patriarchen wurde nach ihm die Volkwerdung zugesagt, sie erfüllte sich in Ägypten (vgl. Ex 1). Den Patriarchen wurde das Land Kanaan versprochen, die Exodusgeneration erhielt es dann. Das so geschaffene, Jahwes Wirken in der Geschichte verständlich

machende Schema »Verheißung–Erfüllung« wurde dann auch in der deuteronomistischen Geschichtsdeutung wichtig. Durch dieses Deutungsmodell kann Gott als der erkannt werden, der in Treue die Geschichte durchwaltet.

Das Credo von Dtn 26, 5–9 nimmt das typische Vokabular der Volkwerdungsverheißung und der Landverheißung auf (Vers 5 und Vers 10), und insofern erinnert es durch Anspielung an den Gebrauch unseres Modells »Versprechen–Erfüllung« in der Geschichtsdeutung anderer. Doch ist zu beachten, daß es nicht auf ein Versprechen Jahwes – oder, die deuteronomische Variante, auf einen Schwur Jahwes – an die Patriarchen ausdrücklich hinweist. Wie leicht das gewesen wäre und welche Formulierungsmittel die deuteronomische Sprache bereitliegen hatte, zeigt das andere Wort, das nach Dtn 26,3 innerhalb des Ritus zu sprechen war: »Heute bestätige ich vor Jahwe, deinem Gott, daß ich in das Land gekommen bin, von dem ich weiß: er hat unseren Vätern geschworen, es uns zu geben.« Das ist eine einzige Serie deuteronomischer Klischeeausdrücke. Man wird den Verdacht nicht los, daß dieser Satz einer letzten Überarbeitung des Gesetzestextes entstammt, deren Urheber in unserem Credo dieses im Deuteronomium so wichtige Theologumenon vermißt hat. Man könnte vielleicht das Fehlen des Theologumenons auf den Zwang zurückzuführen versuchen, unter dem der deuteronomische Erweiterer durch den vorgegebenen Anfang und Schluß seines Textes stand. Aber er hätte ohne weiteres bei seiner eigenen Aussage von der Volkwerdung einen deuteronomischen Rückverweis auf die Volkwerdungsverheißung an die Väter und in seinem Vers 9 einen ebensolchen Rückverweis auf die Landverheißung an die Väter anhängen können. In Dtn 26,7 hat er auch von Jahwe, dem »Gott unserer Väter« gesprochen. Offenbar war er doch daran interessiert, das Modell »Versprechen–Erfüllung« nicht verbal hervortreten zu lassen. Vermutlich hätte es ihm die Kategorien, auf die es ihm ankam, verundeutlicht.

Ein zweites Modell, mit Hilfe dessen mindestens die deuteronomische Theologie, in Ansätzen aber auch schon die alten Quellen den Geschichtsverlauf deuten, ist das Modell der »Versklavung« und »Befreiung aus der Versklavung«. Es handelt sich um Rechtsvorgänge, die normalerweise Einzelpersonen betrafen. Ein Mensch konnte rechtmäßig (etwa wegen Verschuldung) oder unrechtmäßig (etwa durch Menschenraub) in den Sklavenstand gebracht werden. Die Befreiung konnte durch Loskauf oder durch Machteinsatz (der bei unrechtmäßiger Versklavung rechtmäßig sein konnte) geschehen. In Israel war ein bestimmter Verwandter, der *gō'el*, für die Befreiung eines in Sklaverei geratenen Familiengliedes verantwortlich. Die Israeliten wurden aus realer Sklaverei in Ägypten befreit. Insofern handelt es sich nicht um ein Modell zur Geschichtsdeutung, sondern um das Geschichtsgeschehen selbst. Modellcharakter liegt insofern vor, als es sich nicht um einen einzelnen Menschen, sondern um ein ganzes Volk handelte. Ferner insofern, als in der Rolle des die Freiheit bewirkenden Verwandten nicht ein Mensch, sondern die Gottheit gesehen wurde. Über die verschiedenen Aspekte dieses Modells hat vor allem D. Daube in verschiedenen Veröffentlichungen geschrieben. Dieses Modell erlaubt es, Gottes Walten in der Geschichte nicht so sehr als Treue zu eigenen Programmen, sondern eher als Treue zu Personen und Gruppen zu begreifen.

Das Modell wird im Credo vorbereitet durch die Aussage, der Stammvater habe in Ägypten als Fremder gelebt. Dies weist auf eine bestimmte Rechtssituation, etwa mit der unserer Gastarbeiter vergleichbar: geringer als die der eigentlichen Bürger, aber doch weit über der rechtlosen Situation von Ausländern oder Sklaven. Der Satz faßt Gen 47, 1–5a J zusammen. Dtn 26,6 definiert dann in drei sich steigernden Ausdrücken den Rechtsbruch der Ägypter, den sie begingen, indem sie die Israeliten versklavten. Dtn 26,8 stellt die Befreiung der Versklavten durch Jahwe fest. Das Wort »herausführen« ist in der Rechtssprache der Fachausdruck für Sklavenbefreiung. Die Befreiung geschah nicht durch Loskauf, sondern durch »starke Hand«, also durch Androhung von Machteinsatz. Das war rechters, weil die Versklavung des Volkes seitens der Ägypter nicht rechters gewesen war. Es ist deutlich, wie hier die einzelnen Elemente der Aussage ineinandergreifen und zusammen das Modell in reiner Gestalt erstellen. Eines allerdings fehlt: die Israeliten werden nicht als Verwandte Jahwes, er nicht als ihr *gō'el* bezeichnet. Das dürfte damit zusammenhängen, daß selbst das Modell der Versklavung–Sklavenbefreiung für den deuteronomischen Endverfasser nicht die erste Stelle ein-

nimmt. Er benutzt es nur soweit, wie es sich mit dem für ihn wichtigsten Modell verbinden läßt, das gerade bei der Beziehung zwischen Israel und Jahwe ansetzt.

Dieses Modell ist der Zusammenhang von Not und Hilfe. Es wird in schon religiös vermittelter Form aufgegriffen. Das Urmodell ist zwischenmenschlich. Ein Mensch oder eine Gruppe sind in Not. Die eigenen Kräfte genügen nicht, die Not zu wenden. Man ruft um Hilfe. Ein anderer Mensch oder eine andere Gruppe hören den Hilferuf und sehen die Notlage. Sie eilen herbei und helfen. Dieser Interaktionsablauf wird immer wieder und in kaum institutionell festgelegter Form von Menschen erlebt. Er enthält eine Ursituation zwischenmenschlichen Kontakts. Er ist das Modell für die religiöse Situation des Hilferufs zur Gottheit und der Erfahrung des Eingreifens der Gottheit. Sie kann sich auch individuell und spontan entfalten, ist aber in den Religionen meist auch schon institutionalisiert, d. h. kultisch geordnet vorhanden. Ihre Vollform erlangte sie in Israel wohl in dem, was man als Klageliturgie des Volkes bezeichnen kann. In einer Kollektivbedrängnis wird gemeinsame Klage veranstaltet, damit man dann die gemeinsame Rettung erfahren kann. Hierhin gehören mehrere aus dem Alten Testament bekannte Textgattungen, z. B. die Klagelieder des Volkes und die prophetischen Rettungsversprechungen. Man kann hier vier Phasen unterscheiden: 1. die gemeinsame Not, 2. die gemeinsame Klage vor Jahwe, 3. die erfahrungstranszendente Phase: Jahwe hört den Schrei und sieht die Not, 4. das rettende Eingreifen Jahwes im Raum der Geschichte. Dieses Modell hatte schon der Jahwist deutend an die Exodustraditionen herangebracht. Beim Elohisten findet es sich in Num 20, 14f. in einer credoartigen Kurzformulierung, die für Dtn 26, 6–8 als literarische Vorlage gedient haben dürfte.

Von diesem Modell her wird Jahwe als der spontan auf eine konkrete Situation antwortende Gott gekennzeichnet, wobei allerdings in den Klageliturgien und beim Jahwisten das Motiv der Verwandtschaftszugehörigkeit der Israeliten zu Jahwe nicht fehlt. Das Modell läßt sich schon auf der Ebene der menschlichen Urfahrung leicht mit dem Modell Versklavung–Sklavenbefreiung verbinden. Die erzwungene Sklavensituation ist dann gerade die Situation der Not und Bedrängnis, die zum Hilfescrei führt.

Daß das Modell Not–Hilfe im Credo von Dtn 26, 5–9 das Hauptdeutungsprinzip der Geschichte darstellt, wird schon daraus deutlich, daß die Gliederung in Dreiergruppen von Sätzen vom ihm her bestimmt ist. Satzgruppe I und II sind vorbereitender Natur, was schon aus ihrer objektivierenden Formulierung in dritter Person deutlich wird. Satzgruppe III schildert die Notsituation in Ägypten, Satzgruppe IV spricht zunächst vom Klageschrei der Israeliten, dann vom Hören des Schreis und vom Erkennen der Not durch Jahwe. Satzgruppe V spricht vom rettenden Eingreifen Jahwes. Da die Struktur des Textes so eng mit der Phasenstruktur des Modells zusammenhängt, wird man folgern müssen, daß nicht nur Dtn 26,8, der Satz über die Herausführung aus Ägypten, sondern auch die beiden Sätze in Dtn 26,9 (Hinführung bis nach Jerusalem, Übergabe des Landes Kanaan) noch als Schilderung des helfenden Eingreifens Jahwes verstanden werden sollen. Das wird für unsere abschließenden Überlegungen Bedeutung erlangen.

Terminologisch erinnern an die kultische Klage die leitenden Wörter in Dtn 26,7. »Schreien«, »hören«, »sehen«, »Entrechtung«, »Arbeitslast«, »Not« – alle diese Termini begegnen in den Klageliedern und verwandten Texten. Zum Teil sind sie schon von den alten Pentateuchquellen in den Exoduszusammenhang eingeführt worden. Doch der Verfasser von Dtn 26, 5–9 hat noch systematischer auf den Wortschatz der Klagefeiern ausgegriffen. Dtn 26,6 ist schon vorbereitend auf die Terminologie des Verses 7 formuliert.

Warum die Israeliten sich in ihrer Not an Jahwe gewendet haben, wird angedeutet. Er ist »der Gott unserer Väter«. Dies führt wieder auf die Frage, warum Jahwe erst an dieser Stelle im Credo auftritt. Selbst wenn die jahwefreie Formulierung des Eröffnungssatzes vorgegeben war – warum hat der deuteronomische Erweiterer nicht mindestens die Volkwerdung als Werk Jahwes hingestellt?

6. Jahwes Geschichtswirken und der konkrete Geschichtsablauf

Menschliche Geschichte ist ein verworrenes, von vielen Ursachenreihen durchsetztes, uns niemals ganz durchschaubares Geschehen. Wo angenommen wird, hinter der Geschichte stünde göttliche Lenkung und göttlicher Sinn, muß die Frage aufkommen, wie göttliches Geschichtswirken und dunkel-komplizierter diesseitiger Geschichtsverlauf zusammengehen. Diese Frage muß in Israel sehr früh dagewesen sein, denn schon in salomonischer Zeit haben die Verfasser der Erzählung von der Thronnachfolge Davids und der Josefsgeschichte der Genesis sehr subtile erzählerische Mittel entwickelt, um einerseits den irdischen Ursachenverkettungen nichts von ihrer Wirklichkeit zu nehmen, andererseits die ganze Geschichte als insgeheim von Jahwe gelenkte erscheinen zu lassen. Gerhard von Rad hat dies in mehreren Untersuchungen aufgezeigt. Es ist also nicht unmöglich, daß auch einige Jahrhunderte später der Verfasser des Credotextes in Dtn 26, 5–9 von ähnlichen Fragen bestimmt war, als er seinen Text so formulierte, daß eine Gesamtkonstellation von Form- und Aussageelementen entstand, wie sie anscheinend kein anderer vergleichbarer Credotext des Alten Testaments aufweist.

Die einzelnen Elemente dieser Konstellation seien noch einmal genannt:

1. Der Text spricht nicht von einigen klar umreißbaren Ereignissen, sondern meint den ganzen Geschichtsverlauf der israelitischen Geschichte bis zur Davidszeit.
2. Das Eingreifen Jahwes in die Geschichte wird unter entsprechender Vermeidung oder Reduzierung anderer traditioneller Modelle von einem einzigen Modell her entwickelt: dem der Hilfe in Not auf kultische Klage hin.
3. Im Rahmen dieses Modells wird aber als Jahwes helfendes Eingreifen auf den Schrei der Israeliten in Ägypten hin die gesamte Geschichte von Mose bis David betrachtet.
4. Der Text des Gesamtgebetes ist so gestaltet, daß auch die Ernten späterer Zeiten – der konkrete Anlaß des Gebets – noch als Auswirkung des rettenden Einschreitens Jahwes auf den Klageruf der Israeliten in Ägypten hin erscheinen.

Unter den älteren und ungefähr gleichzeitigen anderen Geschichtssummarien gibt es einige, die rein profan von irdischen Trägern des Geschichtsverlaufs sprechen und nur gerade beim Exodus Jahwes Eingriff einfügen. Dahin gehören vor allem die meist E zugeschriebenen Summarien in Gen. 15, 13–16 und Num 20,15f. sowie Micha. 6,4f. Der vielzitierte Text Jos. 24, 2–13 läßt völlig unbekümmert die verschiedensten menschlichen Akteure und Jahwe nebeneinanderhandeln, so daß Jahwe fast als innergeschichtlicher Faktor erscheint. Ein zyklisch verlaufendes Alternieren von menschlichem Tun und göttlichem Tun strukturiert den deuteronomistischen Überblick 1 Sam 12, 8–12: Israel schreit in der Not – Jahwe sendet einen Helfer – die Hilfe wird durch den Helfer gewirkt, dann sündigt Israel wieder – zur Strafe sendet Jahwe neue Not – Israel schreit wieder und der Zyklus beginnt von neuem. Andere Texte zählen alle Ereignisse, die sie nennen, als Jahwes Werke auf – höchstens daß sie dann, wenn Sünden zu nennen sind, von diesem Prinzip abgehen. Hinter der Gestaltung unseres Credotextes in Dtn 26, 5–9 scheint also tatsächlich eine eigenständige Überlegung über das Verhältnis zwischen Jahwes Geschichtswirken und dem innerweltlichen Geschichtsverlauf zu stehen.

Will man die Intention unseres Textes ausdrücklich formulieren, so sind natürlich sehr leicht Fehlinterpretationen aufgrund eines falschen Vorverständnisses möglich. Mit diesem Vorbehalt seien folgende Vermutungen über die Intention des deuteronomischen Verfassers geäußert:

1. Während die Geschichte Israels aus sehr vielen Ereignissen zusammengesetzt ist, ist Jahwes Handeln an Israel ein einziges.
2. Dieses eine Handeln Jahwes an Israel ist nicht mit einem bestimmten innergeschichtlichen Ereignis zu verbinden, sondern umgreift viele Jahrhunderte, ist der innere Sinn, der in ihnen alle Ereignisse durchzieht.
3. Es wird selbst wirksam in der Fruchtbarkeit der Natur und hört in diesem Sinn selbst mit David nicht auf, sondern reicht weiter durch alle Zeiten, die Israel in seinem Land ist.

4. Jahwes Verhältnis zu Israel, das sich in der Geschichte verwirklichte, ist am besten mit dem Erfahrungsmodell des Helfers in der Not zu kennzeichnen.
5. Vielleicht kann man noch vermuten, daß die Perioden, in denen Jahwes Wirken angesetzt wird (grob: von Mose bis David), eine Art Sonderstatus haben, wie sie in anderen Religionen und Denksystemen die »Urzeit« hat. Dann wäre noch mitausgesagt, daß anderes Jahwewirken in anderen Perioden der Geschichte immer nur Repetition und Teilhabe an diesem primordialen Jahwewirken sein kann. Ähnliche Urzeiteigenschaften der innergeschichtlichen Frühzeit Israels kennen auch andere alttestamentliche Texte. Doch bleibt es eine Vermutung, daß auch die Aussage des Credo von Dtn 26, 5–9 diese Konzeption aufgreift.