
Identität in den Anfängen

Die alttestamentlichen Bekenntnisse zur Frühgeschichte Israels

Siegfried Kreuzer

Während die Gegenüberstellung oder auch Verbindung von »Mythos und Rationalität« auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Aufklärung steht, ist für das Alte Testament die Geschichte bzw. die Bezeugung und Rezeption der Geschichte ein wesentliches Gegenüber zum Mythos – und in gewisser Weise auch zur Rationalität. Dies gilt obwohl und gerade auch, weil in jüngster Zeit erkannt wurde, daß das Alte Testament ›nicht nur ein Geschichtsbuch‹ ist. Im folgenden soll – am Beispiel der Geschichtssummarien – erstens an einigen Positionen das Problem der historischen Bewertung alttestamentlicher Texte aufgezeigt, zweitens sollen einige Geschichtssummarien dargestellt und drittens einige Schlußfolgerungen gezogen werden.

1. Das Problem der historischen Bewertung alttestamentlicher Texte

Bei einer Gedenkfeier im Jahre 1901 bezeichnete Julius Wellhausen seinen früheren Lehrer und Vorgänger in Göttingen, Georg Heinrich August Ewald, als den »großen Aufhalter ... der durch seinen autoritativen Einfluß bewirkt hat, daß die bereits vor ihm gewonnene richtige Einsicht in den Gang der israelitischen Geschichte lange Zeit nicht hat durchdringen können«¹. Mit diesen »zuvor gewonnenen Einsichten« meint Julius Wellhausen jene Einschätzung und zeitliche Einordnung der alttestamentlichen Überlieferung, die Wilhelm Martin Leberecht de Wette am Anfang des 19. Jhs. vorgetragen und der Wellhausen am Ende desselben Jhs. den Sieg verschafft hatte. Abgesehen von Modifikationen in der chronologischen Einordnung alttestamentlicher Texte, sind sich beide einig in deren Bewertung: Den alttestamentlichen Texten sind nur Informationen über die Zeit der Autoren zu entnehmen, nicht aber über die ältere Zeit, über die sie berichten wollen. Das heißt etwa, daß die Erzvätererzählungen nur scheinbar die Verhältnisse der Erzväterzeit darstellen, während sie eigentlich nur die Anschauungen frühestens des Jahwisten widerspiegeln. In dem berühmten Wort aus den Prolegomena zur Geschichte Israels heißt es: »Diese spätere Zeit wird ... ins graue Altertum projiziert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild«².

Es braucht nicht weiter verdeutlicht zu werden, welche Folgen dieses Konzept für die Kenntnis, besser gesagt: Unkenntnis, der Frühgeschichte Israels hat.

1. *J. Wellhausen*: Heinrich Ewald, in: *Grundrisse zum Alten Testament*, hg. von R. Smend (ThB 27), 1965, S. 131 f. Allerdings ist zu beachten, daß diese Bemerkung in einem sehr sachlichen Zusammenhang und in einer sehr wohlwollenden Würdigung Ewalds steht.

2. *J. Wellhausen*: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. Aufl. 1927/1981, S. 316.

»Es gibt nichts Neues unter der Sonne«, hatte der Prediger gesagt. Etwa zur Zeit, als Wellhausen seinen Lehrer als den »großen Aufhalter« bezeichnete, schickte sich die alttestamentliche Wissenschaft an, ihn zu rechtfertigen. Sie tat dies in der Person von Hermann Gunkel und in Gestalt der formgeschichtlichen Methode³. Ihr vornehmlicher Gegenstand waren die Psalmen, hinter denen reale Lebensvollzüge greifbar wurden, und die Erzvätergeschichten, die zwar auch in diesem Sinn keine Biographie der Erzväter wiedergeben, die uns aber sehr wohl über die Lebenswelt und die Geisteshaltung jener frühisraelitischen Stämme und Sippen informieren, die sich als die Nachkommen der Erzväter betrachten. Diese Methode geht aus von einer genauen Beschreibung der Form und des Themas eines Textes. Von da schreitet sie fort zum Vergleich mit ähnlichen Texten und Themen und fragt dann nach dem funktionalen Ort dieser Textgattung, nach ihrem »Sitz im Volksleben«. Die formgeschichtliche Methode trat ihren Siegeszug an, bis hin dazu, daß Klaus Koch 1964 in seinem Arbeitsbuch »Was ist Formgeschichte« alle exegetischen Methoden unter diesem Oberbegriff zusammenfaßte, und bis hin zur Herrschaft der Formgeschichte auch im NT.

Die Methode der Formgeschichte ist prinzipiell auf jeden Text anwendbar. Jeder Text hat eine bestimmte Form und einen bestimmten Inhalt, und Form und Inhalt stehen in einem bestimmten Verhältnis zur Funktion und zum historischen Ort eines Textes⁴. Diese Komponenten einer bestimmten Textgattung sind um so besser zu bestimmen, je mehr einander ähnliche Texte vorliegen. Es war besonders die größere Zahl von vergleichbaren Texten, die dazu führte, daß die formgeschichtliche Forschung sich anfangs den Psalmen und den Erzväter sagen, im Neuen Testament vor allem den Gleichnissen und anderen Gattungen in den Evangelien zuwandte. Während bei diesen Texten der Zugang von der Seite der Form geschieht, ist es auch möglich, den Zugang von der Seite des Inhalts zu suchen. Diesen Weg versuchte der

3. Die erste Auflage von Gunkels Genesis-Kommentar erschien in dem erwähnten Jahr 1901; die »Ausgewählten Psalmen« erschienen 1903.

4. Die enge Verbindung von Form und Inhalt gilt jedenfalls für die geschichtliche Entwicklung der Methode. Gunkel kam von den traditionsgeschichtlichen (bzw. religionsgeschichtlichen) Arbeiten her zu den formkritischen Differenzierungen. Ähnliches gilt für die neutestamentlichen Ansätze zur Formgeschichte bei A. Seeberg (siehe dazu A. Seeberg: *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1906, jetzt in: ThB 26, 1966; mit einer Einführung von Ferdinand Hahn). Auch bei G. von Rad: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938, sind die zentralen Elemente letztlich inhaltliche. Die Ansätze, den konkreten Text möglichst gut zu analysieren und möglichst genau darzustellen, sind gegenüber vorschnellen Verallgemeinerungen auf jeden Fall zu begrüßen. Über die Adäquatheit und Effektivität jener Ansätze, die möglichst große Objektivität durch (scheinbare) Absehung vom Inhalt und alleinige Begrenzung auf die Ausdrucksseite erreichen wollen, ist hier nicht zu befinden. Dazu und zur Methodik insgesamt Klaus Koch: *Linguistik und Formgeschichte*. Ein Nachwort, in den neueren Auflagen von *ders.*: *Was ist Formgeschichte?*; weiter: G. Sauer: *Formgeschichtliche Forschung*, BHH I, S. 493; H.-P. Müller: *Formgeschichte/Formkritik I: Altes Testament*, in: TRE 11, S. 271–285; H. Köster: *Formgeschichte/Formkritik II: Neues Testament*, in: TRE 11, S. 286–299.

Neutestamentler Alfred Seeberg⁵, indem er durch Vergleich und Addition älterer Formeln und Bekenntnisstücke im Neuen Testament einen urchristlichen Katechismus zu rekonstruieren versuchte. Dieser hätte zeitlich hinter die neutestamentlichen Schriften zurück- und sogar nahe bis an Jesus und die Urgemeinde herangeführt.

Anton Jirku griff diesen Gedanken auf und legte 1917 eine Zusammenstellung der alttestamentlichen Geschichtssummarien vor⁶. Durch Vergleich und Addition kam er sozusagen zu einem urisraelitischen Geschichtskatechismus. Jirku sagte: Lehrhafte Darstellungen der ältesten Geschichte Israels. Diese lehrhaften Darstellungen enthielten eine Aufzählung der wichtigsten Ereignisse, meist beginnend von der Erzväterzeit bis hin zur Landnahme. Den Mittelpunkt bildet immer die Mosezeit, insbesondere der Auszug aus Ägypten. Diese Geschichtssummarien bzw. diese lehrhaften Darstellungen waren nach Jirku älter als die Pentateuchquellen, und sie wurden in mündlicher Form jahrhundertlang in Israel weitergegeben. D. h., neben den schriftlichen Pentateuchquellen J, E, P gab es immer die mündliche Überlieferung über die Frühgeschichte Israels. Wie alt sind diese lehrhaften Darstellungen? Jirku ist der Meinung, es müsse bereits ein gewisses Maß an Zusammengehörigkeitsgefühl der israelitischen Stämme erreicht gewesen sein, auf dessen Basis eine feste Verknüpfung der Traditionen erwachsen konnte. Diese Zusammengehörigkeit hätte sich erst unter dem Königtum, d. h. unter Saul und David herausgebildet. (Nochmals sei betont: das ist nicht das Alter der einzelnen Traditionen, sondern des Gesamtbildes.)

Mit diesen Argumenten ist die Datierung vom Alter der literarischen Bezugung losgelöst. Der Inhalt eines Textes kann viel älter sein als der Text, der diesen Inhalt bezeugt. Traditionsalter und literarisches Alter können plötzlich getrennt werden. Bei Jirku betrug der Unterschied ca. 50 Jahre, was durchaus einleuchtend ist. Kurt Galling⁷ war zehn Jahre später schon viel zuversichtlicher. Nach ihm kann das Traditionsalter ganz unabhängig vom Alter einzelner Texte erschlossen werden. Für den später so wichtigen Text Dtn 26 könnte das Traditionsalter nach Galling durchaus 200 bis 300 Jahre höher liegen als das des Textes selbst⁸.

Bei Jirku war die einigende Kraft des Königtums die Grundlage für die

5. Siehe Anm. 4.

6. Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen, 1917. Siehe dazu: S. Kreuzer: A. Jirkus Beitrag zum »formgeschichtlichen Problem« des Tetrateuch (AfO 33), 1986, S. 65–76.

7. Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, 1928.

8. Typisch für die nummehr einsetzende Haltung zu Datierungsfragen ist folgende Bemerkung: »Das Urteil über die zeitliche Ansetzung der ältesten Stücke mag im einzelnen fraglich bleiben, jedoch wird sich zeigen, daß das Alter der Tradition als solches davon unabhängig erschlossen werden kann, so daß eine andere Datierung eine Umgruppierung der Stücke, nicht aber eine Verschiebung des Traditionsalters zur Folge hat« (a.a.O., S. 5; zu Dtn 26,7f.).

Verbindung der Traditionen gewesen, für Martin Noth⁹ fand sich eine noch ältere Grundlage: der sakrale Stämmeverband Israels in der Richterzeit, die sogenannte Amphiktyonie. In diesem Schmelztiegel der Amphiktyonie fanden die verschiedenen Traditionen der Vorfahren Israels ihre logische Zuordnung und ihre Verbindung. Das Vorhandensein des gesamtisraelitischen Geschichtsbildes wäre damit noch einmal 200 Jahre früher anzusetzen. Je älter dieses Geschichtsbild wurde, um so näher kam es an die Ereignisse selbst heran und um so wahrscheinlicher hatte es historischen Quellenwert. Das mag man als durchaus erfreulich ansehen, führte aber zu gravierenden Konsequenzen und Problemen: Auf der Basis der Arbeiten von Jirku und Galling stellte Gerhard von Rad¹⁰ eine merkwürdige Besonderheit dieser Geschichtssummarien bzw. dieser Geschichtsbekenntnisse oder Credotexte, wie er sie nannte, heraus: Diese Texte erwähnten den Exodus, teilweise die Erzväter und teilweise die Landnahme, nicht aber das doch so bedeutsame Sinaiereignis. Andererseits kam in jenen Texten, in denen Sinai, Bund und Gebote wichtig waren, die Geschichte nicht mehr vor. Er zog daraus den Schluß, die beiden Themen wären bei zwei verschiedenen Festen vergegenwärtigt worden: die (Exodus-)Landnahme-Thematik beim Wochenfest in Gilgal, die Bundes- und Gebotsthematik beim Bundesfest in Sichem. Besonders wirksam wurden diese Thesen durch die Weiterführung bei Martin Noth: Dieser tat den Schritt von den Festen zur Historie: Auszug und Sinai wurden nicht auf zwei verschiedenen Festen gefeiert, sondern waren zwei verschiedene Ereignisse, die von verschiedenen Gruppen erlebt wurden. Der Exodus wäre damit nicht die Vorgeschichte der Sinaiereignisse und der Sinai nicht das Ziel des Exodus. Mose könnte dann nur entweder da oder dort dabei gewesen sein – oder bei keinem von beiden, so die bekannte Nothsche Nulllösung des Moseproblems¹¹.

In der Folgezeit wurde viel Schweiß darauf verwandt, Exodus und Sinai und Mose wieder zusammenzurücken. Die dabei angewandten Methoden und Überlegungen sind interessant und lehrreich, zum Teil auch verwunderlich, können aber hier nicht weiter verfolgt werden¹².

9. Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT 52, 1930; Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948; Geschichte Israels, 1950.

10. Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, BWANT 78, 1938.

11. Zwar ist zu beachten, daß Noth in der »Überlieferungsgeschichte des Pentateuch« im wesentlichen die Pentateuchquellen analysiert und von dort auf die »gemeinsame Grundlage« (nicht: »-schrift«!) zurückschließt. Die Weichen sind aber doch zum guten Teil von v. Rads Konzept her gestellt. In der »Geschichte Israels« kommt beides zusammen zur Auswirkung, nun eben als Geschichte und nicht nur als Kultgeschichte.

12. Eine Ebene der Diskussion war die um das Bundesformular, vor allem bei *Arthur Weiser*: Einleitung (Abschnitt zur Pentateuchforschung); beachtenswert weiter: *H. B. Huffmon*: The Exodus, Sinai and the Credo, (CBQ 27), 1965, S. 101–113. Von ganz anderen Beobachtungen her beantwortete *A. H. J. Gunneweg*: Mose in Midian, in: ZThK 61 (1964), S. 1–9, das Moseproblem. Siehe nunmehr die Forschungsüberblicke: *W. H. Schmidt*: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen

Für die Credotexte wurde etwas anderes wichtiger: In seiner Analyse des »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26 brachte Leonhard Rost¹³ die traditionsgeschichtlichen Höhenflüge eher unsanft auf den Boden der literarkritischen – vielleicht nicht: Realitäten, aber doch: – Beobachtungen zurück. Nun war der berühmte Credotext nur noch ein dtr-Text der Zeit des Babylonischen Exils. Und mittlerweile werden von den meisten Exegeten alle Credotexte als exilisch oder nachexilisch bewertet. Man könnte Wellhausen mit Variationen aufnehmen: Die Vorstellungen der deuteronomistischen Zeit werden ins graue Altertum projiziert und spiegeln sich darin wie in einem verklärten Luftbild.

2. Texte

Die Forschungsgeschichte zeigte, daß es gewiß möglich ist, die Geschichtssummarien auf ihren historischen Quellenwert zu befragen, und auch, ob sie als eine selbständige Gattung zu sehen sind. Als Basis für weitreichende Rekonstruktionen der frühen Geschichte und Literaturgeschichte Israels aber scheiden sie aus. Ihre neuerliche Untersuchung muß sich von diesen Absichten ebenso frei halten wie von der Voraussetzung, eine einheitliche Gattung mit einheitlichem ›Sitz im Leben‹ vor sich zu haben. Vielmehr wird es darauf ankommen, die einzelnen Texte sorgfältig zu untersuchen und auf ihre jeweilige Aussage und Intention zu achten.

Von den in Frage kommenden Texten sind zu nennen: Gen 15,13–16; Ex 3,7 f. 9 f.; Num 20,15 f.; Dtn 6,20–25; 26,5–10; Jos 24; 1 Sam 12,8 ff.; aus den prophetischen Büchern vor allem Hos 2 und 11; Am 2,9 f.; Jer 2,1–13; 32; Hes 16.20.23; von den Psalmen vor allem die Geschichtspsalmen 77.78.105.106.135.136. Von diesen Geschichtssummarien¹⁴ sind jene im »Hexateuch« besonders interessant wegen ihrer Rolle in der Forschungsgeschichte und ihrem eventuellen höheren Alter, jene in den prophetischen Büchern wegen der Verwendung von Geschichte in der prophetischen Verkündigung und die Geschichtspsalmen als Zeichen der »Historisierung« eines ganz anderen Bereiches und als ein Ausdruck der zeitgenössischen Rezeption der Frühgeschichte.

zu Ex 1–19 und 24 (EdF 191), 1983, und H. Schmid: Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise (EdF 237), 1986.

13. In: *ders.*: Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament, 1965, S. 11–25; vgl. dazu C. H. W. Brekelmans: Het ›historische Credo‹ van Israel (TVt 3, 1963, S. 1–10, und die differenziertere Analyse bei G. Waßermann: Das kleine geschichtliche Credo (Deut 26,5 ff.) und seine deuteronomische Übermalung, Theol.-Vers. II, 1970, S. 27–46.

14. Der Begriff ist zunächst als möglichst neutrale Sammelbezeichnung für jene Texte gewählt, die die (Früh)geschichte Israels in wesentlich kürzerer Weise als die Pentateuchquellen wiedergeben und die andererseits eine Folge von Ereignissen und nicht nur eine punktuelle Anspielung beinhalten. Ein solches Summarium kann durchaus in einem größeren Zusammenhang stehen (z. B. J, E, dtr G).

Hier ist es nur möglich, Dtn 26, den wohl noch immer wichtigsten und ergiebigsten dieser Texte, näher zu betrachten und auf einige Beobachtungen an den anderen Texten hinzuweisen.

2.1 Deuteronomium 26,5–10

Dtn 26 steht nicht nur im Deuteronomium, sondern ist zweifellos deuteronomisch bzw. deuteronomistisch. Nach von Rad wäre »die Entfernung der deuteronomischen Übermalung keine allzu gewagte Sache«¹⁵. Im Kontext ist 26,1–15 deutlich als Nachtrag zum dtn Gesetz zu erkennen und ist somit auch jünger als jenes. Die ersten Verse bringen typisch dtn Themen: das Hineinkommen ins Land, das Land als von Gott gegebenes Erbe, das Einnehmen des Landes und das Wohnen im Land. Typisch ist auch die Apposition zu Jahwe: *'loheka*, dein Gott. Die folgende Anweisung zum Transport der Erstlinge der Feldfrüchte ist dtn ergänzt: Das Land ist zunächst das konkrete Stück Land des israelitischen Bauern, *'arṣ*ka*, und wird dann theologisch so bewertet wie das Land Israel als Ganzes: »das Land, das Jahwe dir geben wird«. Auch das Weitere ist typisch dtn: »die Stätte, die Jahwe, dein Gott, erwählen wird, daß sein Name dort wohne« ist seit Josias Tagen allein Jerusalem.

Nach der Ankunft an jenem Ort ist ein Bekenntnis zu sprechen und der Korb dem Priester zu übergeben. Bei diesem Bekenntnis wird das Land als das den Vätern von Jahwe nicht nur zugesagte, sondern auch feierlich zugeschworene Land bezeichnet. Diese Formulierung knüpft an eine lange Kette ähnlicher Aussagen an, die in der Genesis beginnt¹⁶. D. h., diese Wendung setzt die Verbindung des Dtn mit dem übrigen Pentateuch voraus und ist somit nicht nur dtn, sondern dtr.

Merkwürdigerweise folgt auf das Bekenntnis von V.3 nochmals ein – jetzt viel ausführlicheres – Bekenntnis. Noch merkwürdiger aber ist, daß der Sprecher am Ende dieses Bekenntnisses seine Gaben niederlegen soll, wo er sie doch bereits in V.4 dem Priester abgegeben hatte. Wir haben somit zwei Bekenntnisse und jeweils anschließend die Übergabe der Erstlingsfrüchte.

Typisch dtn ist schließlich V.11: »Und du sollst fröhlich sein über alles Gute, das Jahwe, dein Gott, dir und deinem Haus gegeben hat, du und der Levit und der Fremdling, der bei dir lebt.« Die Aufforderung zum Fröhlichsein beim Gottesdienst findet sich bei den Zentralisationsgesetzen von c. 12 und 16, und die Sorge um den Leviten und um den Fremdling ist ebenfalls ein charakteristisches Anliegen des Dtn.

15. Das formgeschichtliche Problem ... (Anm. 10), 12; ähnlich im Kommentar zum Dtn, ATD 8, z. St., aber auch dort nicht durchgeführt. Vgl. die »Begründung« von Galling (Anm. 8), die dieses Bemühen erübrigt.

16. Gen 22,16; 24,7; 26,3; 50,24; (Ex 6,8 mit anderem Verbum!); Ex 13,5; 33,1; Num 14,16–21; Dtn 1,8 u. ö. Zum Zusammenhang der Belege und zur Vorgeschichte des Eides Jahwes bei sich selbst siehe S. Kreuzer: Der lebendige Gott. Bezeichnung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung (BWANT 116), 1983, S. 162–171.

*Hištaḥ*wita*, du sollst anbeten, in V. 10, ist dagegen nur scheinbar dtn. Zwar kommt es im Dtn achtmal und in dtr-Texten wie Ri 2 oder 2 Kön 17 in diesem Sinn vor¹⁷, aber immer nur negativ als Kritik bzw. Warnung, andere Götter anzubeten. Dagegen ist das Wort hier eindeutig positiv und auf Jahwe bezogen. Anscheinend liegt hier ein vordeuteronomistisches Element vor.

Wir haben damit – abgesehen von dem noch näher zu analysierenden Bekenntnis V.5–10 – drei verschiedene Schichten im Text: eine relativ umfangreiche und dem dtn-Gesetzeskorpus nahestehende Schicht, eine jüngere dtr-Schicht und eine ältere vordtn-Schicht. Zu dieser vordtn-Schicht gehört *hištaḥ*wita* in V.10 und damit der unmittelbare Zusammenhang von V.10. Dieser V.10 – »nun bringe ich« – verlangt eine Vorgeschichte, d. h., es liegt nahe, das Bekenntnis von V.5–10 als zusammengehörig zu betrachten. Dann wird es aber wegen V.10 auch das gegenüber V.3 ältere Bekenntnis sein.

Das Bekenntnis beginnt mit einer merkwürdigen Aussage: »Mein Vater war ein umherirrender Aramäer.« Der hebräische Text ist deutlich rhythmisch geformt: *'Arammi 'obed 'abi*. Wer ist dieser umherirrende Aramäer? Die Antwort fiel bereits den alten Übersetzern schwer, wie sich am aramäischen Targum und an der griechischen Septuaginta¹⁸, erkennen läßt. Der Zusammenhang weist zurück in die Zeit der Erzväter, Abraham, Isaak, Jakob. Jakob flieht nach seinem Betrug an Esau zur aramäischen Verwandtschaft in Nord-syrien. Sein Onkel und späterer Schwiegervater Laban und dessen Vater Betuel werden wiederholt als Aramäer bezeichnet¹⁹, nicht aber Jakob selbst. Die LXX identifiziert aramäisch und syrisch und macht aus der Person des Aramäers das Land Syrien: Mein Vater verließ Syrien, Συρίαν ἀπέβαλεν ὁ πατήρ μου Hieronymus wechselte – wohl unter dem Einfluß seines jüdischen Gewährsmannes²⁰ – richtigerweise von der Landesbezeichnung wieder zur Person: *Syrus persequatur patrem meum*, der Syrer, also der Aramäer Laban, verfolgte meinen Vater, also Jakob. Das stimmt zwar mit der Erzählung in der Genesis halbwegs überein, hat aber grammatische und semantische Schwierigkeiten, auf die bereits Ibn Esra hinwies: 1. Das Verbum *'bd* hat sonst nur intransitive Bedeutung, und 2. ist der Subjektwechsel vom Syrer, der den Vater verfolgt, zum Vater, der nach Ägypten hinabzieht, wenig wahrscheinlich. Es ist also zu übersetzen: Ein umherirrender Aramäer war mein Vater, und dieser Vater ist nicht mit Jakob zu identifizieren, auch

17. Siehe dazu die Konkordanz und zur Einordnung S. Kreuzer: Zur Bedeutung und Etymologie von *hištaḥ*wah/yšthwy* (VT 25), 1985, S. 51.

18. J. W. Wevers: Septuaginta ... Vol. 2: Deuteronomium, S. 281, führt neben dem wahrscheinlichsten Text sechs Varianten für das Verbum an.

19. Gen 25,20 (beide); 28,5; 31,20.24.

20. Vgl. Targum Onkelos: »Der Aramäer Laban verfolgte«; A. Sperber: The Bible in Aramaic I, S. 333.

wenn man das bis zur Gegenwart herauf in den Kommentaren lesen kann²¹. Es muß sich also bei dem umherirrenden Aramäer um einen ansonsten Unbekannten handeln, der als Ahnherr seiner Sippe in Kanaan sesshaft wurde und in Israel Aufnahme fand.

Diese Tradition muß wesentlich älter sein als der dtn-Kontext, in dem sie nun steht. Seit den für Israel sehr leidvollen Aramäerkriegen des 9. Jhs. besteht zwischen Aram und Israel eine Barriere, die ein solches Ereignis oder auch die Bildung einer solchen Tradition nicht mehr zuläßt. Die Situation war zwar im 10. Jh. noch anders, aber wahrscheinlich ebenfalls kein geeigneter Hintergrund für unsere Tradition²². D. h., der umherirrende aramäische Stammvater gehört zumindest in die Richterzeit. Andererseits wird man zeitlich nicht allzu hoch hinaufgehen dürfen: Zum ersten Mal erwähnt werden Aramäer in einem Feldzugsbericht von Salmanassar I. um 1270. Noch bedeutsamer ist die Nachricht, daß Tiglatpileser um 1100 28mal den Euphrat überschritten habe, um die Aramäer zu bekämpfen und zu verfolgen²³. Diese Vorstöße nach Westen und Südwesten führten sicher zu einer Erschütterung der aramäischen Welt und zur Flucht aramäischer Sippen weg von Assur in Richtung Südsyrien und Palästina.

Ich meine, daß der umherirrende Ahnherr in diese Zeit gehört und daß er und seine Sippe um 1100, also in der Richterzeit, in der sich immer mehr herausbildenden Stammegemeinschaft Israels Aufnahme fand²⁴. V.5 und 10 unseres Textes sind das dankbare Bekenntnis der Nachkommen dieses Ahnherrn, das

21. Z. B. A. *Bertholet*: Deuteronomium (KHC), z. St.: »Der Vater ist Jakob, seine Mutter Rebekka stammt aus Aram Naharaim ... floh er nach [!] Aram«; C. *Steuernagel*: Deuteronomium (H. K.), z. St.: »*rmj* ist Jakob, sofern er im Aramäerland wohnte und von dort auch seine Vorfahren stammten.« G. *von Rad*: Deuteronomium (ATD), z. St.: » ... rekapituliert der Sprechende die Kette der Heilstaten von Jakob – er ist doch mit dem Aramäer gemeint«; ähnlich auch P. C. *Craigie*: Deuteronomy, z. St.; und trotz ganz anderer Voraussetzungen A. R. *Millard*: A Wandering Aramaean (JNES 39), 1980, S. 153, 155. Trotz der Gleichsetzung mit Jakob denkt von Rad aber auch an Unterschiede, zwar nicht zur Person, aber zu den Gegebenheiten: »Wäre diese Eingangsformel nicht gar so knapp, so würde sie möglicherweise ein Bild von der Väterzeit erkennen lassen, das sich erheblich von dem unserer pentateuchischen Quellen unterscheidet« (ebd.).

22. Vgl. A. *Malamat*: The Aramaeans, in: D. J. *Wiseman*: Peoples of Old Testament Times, 1973, S. 134–155; E. *Lipinsky*: Aramäer und Israel (TRE 3), S. 590–599; Lipinsky (S. 591 f.) betont die historischen Gegebenheiten des 10. Jhs. und die damit möglichen Beziehungen und Kenntnisse für die konkrete Gestalt jener Erzählungen, »die die Patriarchen mit den Aramäern in Verbindung bringen«, aber auch er hebt davon Dtn 26, zumindest ansatzweise ab.

23. Siehe dazu Malamat und Lipinsky (Anm. 22); zu den Texten siehe TUAT I/4 (z. B. S. 354 f.: Tilgat-Pileser I). Die Einordnung von Dtn 26,5 ins 13. Jh. bei A. *Lemaire*: La haute Mésopotamie et l'origine des Bené Jacob, in: VT 34, 1984, S. 95–101, erscheint mir fraglich, während sie für andere Gruppen (z. B. Lemaire »Bené Jacob«) zutreffen mag.

24. Vielleicht ergaben Kontakte zu bereits in Mittelpalästina sesshaft gewordenen (aramäischen) Gruppen (s. o., Lemaire) das Ziel der Wanderung; ähnlich wie die Beziehung Moses zu den Midianitern der Flucht aus Ägypten ein konkretes Ziel vorgab.

Bekenntnis zu Jahwe, dem Gott Israels, dem die Bewahrung vor dem Untergang zu danken ist.

Der Text dazwischen ist aber wesentlich jünger. L. Rost²⁵ hat das Mittelstück als dtr klassifiziert, und das läßt sich noch untermauern durch den Nachweis der Abhängigkeit von jehowistischen und noch jüngeren Ergänzungen in Ex 3 und 4, im Zusammenhang der Berufung des Mose. Allerdings gilt das nur für Teile von V.5 f. und Teile von V.8²⁶.

Dazwischen ist ein älteres Exodusbekenntnis eingefügt, das mit fast gleichem Wortlaut in Num 20,14–16 wiederzufinden ist: »So spricht dein Bruder Israel: Du weißt all die Mühsal, die uns betroffen hat: Unsere Väter zogen nach Ägypten, und wir wohnten in Ägypten viele Tage, und die Ägypter behandelten uns schlecht (und unsere Väter). Und wir schrien zu Jahwe, und er hörte unsere Stimme, und er sandte einen Engel/Boten, und er führte uns aus Ägypten (und siehe, jetzt sind wir in Kadesch ...).« Dieses Bekenntnis wurde am Anfang singularisch umformuliert, um die Verbindung mit dem umherirrenden Ahnherrn herzustellen und mit pleonastischen Formulierungen erweitert (vgl. Anm. 26). Der Engel bzw. Bote könnte im Dtn bewußt ausgelassen sein (vgl. Dtn 7 gegenüber Ex 23,20.23) und erscheint andererseits wegen der nur hier zu findenden Zweistufigkeit der Aktion (er sandte einen Engel, und er führte uns heraus) nicht sehr fest im Text von Num 20,15 f. verankert.

Die Analyse führt somit zu dem Ergebnis, daß in Dtn 26 zwei ursprünglich selbständige Bekenntnisse, nämlich das Bekenntnis eines israelitischen Bauern und das Exodusbekenntnis von Num 20, kombiniert wurden. Die verbindenden Formulierungen zeigen, daß die Kombination aber erst dtr, also ziemlich jung ist. Die Art und Weise der Kombination ist nicht die einzig mögliche. Die beiden Heilserfahrungen hätten auch hintereinander gesetzt werden können²⁷. Die Bekenntniserzählung hätte dann zwei Gipfel gehabt: die Errettung des umherirrenden Aramäers und die Errettung aus Ägypten. Hier ist aber nicht addiert, sondern eingebaut worden. Durch die Einfügung der Exodustradition wird die Errettung aus Ägypten zum gemeinsamen und einzigen Mittelpunkt beider Ereignisse. Zugleich treten der aramäische Stammvater und der Dank für die Gabe des Landes weit auseinander. Damit

25. Siehe Anm. 13.

26. Vor allem die Formulierungen bezüglich der Not und der Errettung; weiters die Umänderung des Hinabziehens vom Plural (Num 20,15) in den Singular des aramäischen Ahnherrn und die Formulierung bezüglich der kleinen Zahl. So gehören etwa die Belege für *mtj*, Männer/Leute (von geringer Zahl), einschließlich Gen 34,30, erst in die babylonische Zeit und kommt *jad hazaqa* für sich schon in älteren Texten vor, z. B. Ex 3,19, die Kombination mit *z'ro^a·n^atuja* aber ist wiederum erst dtr. belegt, z. B. Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 1 Kön 8,42; Jer 32,21. Für den Einzelnachweis siehe S. Kreuzer: Die frühere Geschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments, Habilitationsschrift, Wien 1986 (im Druck), »9.5 Die verbindenden Elemente«.

27. Vgl. etwa die Zusammenstellung in 1 Sam 12,8 ff. oder den wiederholten Zyklus vom Abfall-Strafe/Not-Hilferuf-Errettung im Richterbuch.

erweckt das Bekenntnis von Dtn 26 den Eindruck eines »Hexateuch im kleinen«. Denn auch dort wird die Verheißung an die Väter in der Genesis erst in der Landnahme des Buches Josua erfüllt. Der Auszug und Mose sind »dazwischen hineingekommen«.

Mit diesem Einbau der Exodustradition²⁸ geschieht in Dtn 26 auf literarischer Ebene und im 6. Jh. etwas Analoges zu dem, was im 13. und 12. Jh. sich wahrscheinlich historisch mit dem Eindringen der Jahweverehrung in Palästina ereignet hat, was seinerseits wiederum, mittlerweile zu einer Ereignisfolge gestaltet²⁹, die Grundlage der älteren Pentateuch-Quellen bildete. – Die Unterscheidung dieser drei verschiedenen Ebenen erscheint von fundamentaler Bedeutung und wurde oft zu wenig beachtet. So wurden einerseits von exilischen und nachexilischen Geschichtssummarien her die religiösen und historischen Verhältnisse der vorstaatlichen Zeit rekonstruiert, andererseits wird mit dem eher späten literarischen Auftauchen dieser Summarien die Existenz eines zusammenhängenden Geschichtsbildes bestritten. Beide Extreme gehen auf die fehlende Unterscheidung der Ebenen zurück. Demgegenüber erscheint es richtiger, das Werden eines übergreifenden Geschichtsbildes in der Nähe des Werdens übergreifender Beziehungen der israelitischen Gruppen zu belassen, und sind die vergleichsweise jungen Summarien, die – wie im folgenden noch kurz gezeigt wird – keine festgeformte Gattung darstellen, primär Ausdruck des jeweiligen Verständnisses von und des aktuellen Bezuges zur Geschichte.

Der Vergleich mit Num 20,15f. und vor allem die literarische Einordnung der ergänzenden und verbindenden Elemente lassen keine andere zeitliche Einordnung von Dtn 26,5–10 zu. Der Hinweis auf das Fehlen des Sinai als Widerspiegelung eines älteren Stadiums des Geschichtsbildes und damit als Argument für frühere Datierung wiegt demgegenüber zuwenig und setzt jenes Bild voraus, das G. von Rad von den sog. Credotexten, d. h. nicht zuletzt von Dtn 26, her gewonnen hatte. Der Einbau der Exodusthematik an dieser Stelle ist eher vergleichbar mit der dtr Begründung des Sabbatgebotes (Dtn 5,15), die ebenfalls auf den Exodus verweist.

Natürlich wird man auf der anderen Seite einräumen müssen, daß jener aramäische Ahnherr bzw. auch seine ersten Nachkommen den Jahweglauben wohl nur in Verbindung mit der Exodustradition kennengelernt hatten. Das

28. M. E. ist nur mit diesem Begriff der Werdegang von Dtn 26,5–10 beschreibbar und nicht mit einer Verlängerung der Exodustradition nach rückwärts. Damit ist nichts gesagt über die »theologische Leistung des Jahwisten«, für die nach von Rad (Anm. 20) der »Ausbau (nicht: Vorbau) der Vätergeschichte« und der »Vorbau der Schöpfungsgeschichte« neben dem »Einbau der Sinaitradition« die wesentlichen Elemente darstellen. Und natürlich ist, vom Standpunkt der Exodustradition aus, die Verbindung mit den Vätertraditionen kaum anders als eine Verlängerung des Geschichtsbildes nach rückwärts zu beschreiben.

29. Das historische Bild der Frühgeschichte Israels ist hier nicht weiter zu entfalten. Jedenfalls führen der Umfang, die Eigenart und die Ortsbezogenheit der Erzväterüberlieferungen zur Annahme einer gewissen Kontinuität von (halbnomadischen) Bevölkerungselementen, denen gegenüber die jahweverehrenden Gruppen ein jüngerer, in bestehende Verhältnisse eindringendes Element darstellen. Ob man dieser Zweistufigkeit wie Noth mit der Unterscheidung von älteren Lea- und jüngeren Rahelstämmen oder mit der These einer vorjahwistischen El-Amphiktyonie (unter Hinweis auf den Namen »Isra-el«, besonders A. H. J. Gunneweg: Geschichte Israels) Rechnung trägt, macht hier keinen Unterschied.

bedeutet aber nicht, daß diese Voraussetzung beim Anlaß des Erntedankes expliziert werden mußte. Beide älteren Teile sind vom Anlaß und Anliegen des Dankbekenntnisses geprägt; und der vorliegende Gesamttext will keinen vollständigen Abriß der Heilsgeschichte geben, sondern verdankt sich der Hervorhebung der Exodustradition im 6. Jh.

2.2 Der Einfluß der Toda auf die Exodustradition

Das bereits zitierte Exodusbekenntnis von Num 20,15 f. zeigt eine charakteristische Formulierungsweise, die von den Klage- und Dankpsalmen her beeinflußt ist: In den Klagepsalmen beschreibt der Beter seine Not, er ruft zu Jahwe um Hilfe, und er drückt sein Vertrauen aus, daß Jahwe ihn hören und erretten wird. Und in den entsprechenden Dankpsalmen wird vor versammelter Gemeinde von der Not erzählt, in der der Beter steckte, von seinem Schreien zu Jahwe, von der Erhöhung und von der Errettung. Genau dies geschieht hier gegenüber dem Brudervolk Edom, und es wird genau das entsprechende Vokabular verwendet: die Schilderung der Not nach der jeweils spezifischen Situation, dann der Hilfeschrei V.16 *š'q*, die Erhöhung *šm*, die Errettung, hier in Form der Herausführung. Eine genauere Untersuchung³⁰ dieses in jehowistischem Kontext stehenden Exodusbekenntnisses zeigt, daß es der Struktur der Toda, deren wesentliches Element Bekenntniserzählung ist, entspricht. »Allein konstitutiv für das Bekenntnislied und darum unentbehrlich und unersetzlich ist die Erzählung. Ihr schlichtes Bekennen ist die Urzelle der toda ... So ist die Erzählung in jeder Hinsicht Mitte und Kernstück der Bekenntnislieder«³¹. Die narrative Form und die verwendete Motivik weisen Num 20,15 f. als in den vorliegenden Kontext aufgenommene Exodustoda aus. Es würde hier zu weit führen, der Frage nach dem möglichen Alter und den Hintergründen dieser Form der Exodustradition nachzugehen. Es genügt die Beobachtung, daß Num 20,15 f. eine Formierungsstruktur aufweist, die der Exodustradition weithin eigentümlich ist.

Dieses für die Klage- bzw. Dankpsalmen typische Vokabular läßt sich auch in Ex 3 bei dem Geschichtssummarium im Zusammenhang der Berufung des Mose wiederfinden. »Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört. Ich habe ihre Leiden erkannt.

30. Siehe dazu S. Kreuzer: Die frühere Geschichte (Anm. 26), »7. Numeri 20«.

31. F. Mand: Die Eigenständigkeit der Danklieder des Psalters als Bekenntnislieder, in: ZAW 70 (1958), S. 185–199 (Zitat S. 199). Die von Mand und später von F. Crüsemann: Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), 1968, unternommene Bestreitung eines Dankliedes des Volkes ist vor allem bei Crüsemann auch ein Problem der Definition (als einmalige Äußerung ist es keine Gattung, als wiederholte Äußerungen gehören sie zum Hymnus) und kann hier auf sich beruhen. Hier kommt es nur darauf an, daß eine Gestaltung nach dem Schema von Not – Ruf um Hilfe – Erhöhung – Errettung zugrundeliegt. Dieses Schema entspricht vielfältiger Erfahrung von Einzelpersonen und von Gruppen ebenso, wie diese Erfahrungen in den Klage- und Dankpsalmen ihren Ausdruck fanden.

Ich bin herniedergefahren, um sie zu erretten aus der Hand der Ägypter und um sie herauszuführen« (V.7 f.).

Hier finden sich wieder die Schilderung der Not, das Rufen zu Jahwe, die Erhörung und dann noch ein weiterer für die Klagepsalmen typischer Begriff, nämlich *nsi*, erretten. Diese Beobachtungen zeigen, daß die Exodustradition nach der Struktur Not, Ruf um Hilfe, Erhörung und Errettung formuliert ist. Diese Struktur war den Israeliten sowohl aus häufiger Erfahrung wie auch aus der Struktur der Klage- und Dankpsalmen vertraut. Zugleich bildet diese Struktur einen in sich geschlossenen Zusammenhang von der Not zur Errettung und kommt darin an ein Ziel, d. h., diese Erzählstruktur kann nicht fortgesetzt, sondern nur wiederholt oder mit anderen Erzählstrukturen verbunden werden. Diese Beobachtung erklärt, warum die Exodustradition immer wieder in einer so überraschenden Geschlossenheit überliefert ist. Etwas Ähnliches ließe sich auch für die Erzvätertradition zeigen: Die Erzvätertradition ist wesentlich geprägt von einer anderen Struktur, nämlich von der Struktur von Verheißung und Erfüllung. Auch diese Struktur hat die Tendenz zu einer gewissen Geschlossenheit. Mit der Erfüllung kommt der mit der Verheißung einsetzende Spannungsbogen zu seinem Ziel. D. h., die Geschlossenheit einer Thematik resultiert zunächst aus den Gesetzen der erzählerischen Darstellung und schließt die Verknüpfung mit anderen Themen nicht eo ipso aus.

Wenn wir die alttestamentliche Geschichtsüberlieferung, wie sie sich in den Pentateuchquellen, aber auch besonders in den Geschichtssummarien, niederschlägt, betrachten, so erkennen wir immer wieder eine Spannung zwischen einer vollständigen Heilsgeschichte, in der die wesentlichen Ereignisse hintereinander aufgereiht stehen, und auf der anderen Seite einer gewissen Geschlossenheit der einzelnen Themen innerhalb dieser Darstellung. Beide Tendenzen widerstreiten einander, und die Verknüpfung dieser Spannung hat in jüngster Zeit verschiedentlich dazu geführt, die Existenz durchgehender Geschichtsdarstellungen zu bestreiten oder erst sehr spät zuzulassen und nur eine Entfaltung innerhalb der einzelnen Themen anzunehmen. Um es noch einmal mit der jahwistischen Darstellung zu vergleichen: Zweifellos hat der Jahwist eine Erstreckung der Heilsgeschichte von den Erzvätern über die Ägypten- und Wüstenzeit bis hin zur Landnahme im Auge. Der zitierte Text aus Ex 3 endet in V.8 auch entsprechend mit dem Blick auf das gute und weite Land. Trotzdem ist die Exodusthematik sowohl in dieser kurzen Zusammenfassung von V.7 f. und fast noch mehr in der ausführlichen Darstellung von Ex 1–18 in sich geschlossen und kommt in Ex 18³² mit dem Bericht des Mose an Jetro an ein, wenn auch vorläufiges, Ziel.

32. Für diese Abgrenzung siehe besonders G. Fohrer: Überlieferung und Geschichte des Exodus (BZAW 91), 1964, der darauf hinweist, daß der nun vorliegende Eindruck der Zäsur bei Ex 15 auf die Einfügung des Schilfmeerliedes zurückgeht.

Diese Beeinflussung durch das Erzählschema von Not – Hilferuf – Errettung und die Gattung und Stimmung der Todaerzählung erleichtert umgekehrt die Aktualisierung und den existentiellen Bezug, was gewiß zum »Erfolg« der Exodustradition beitrug (und beiträgt).

2.3 Der Einfluß aktueller Anliegen: Josua 24 und Psalm 136

In Jos 24, im Zusammenhang des sog. Landtags zu Sichem, findet sich in V.1–15 ein Geschichtsrückblick, der sehr ausführlich bei den Erzvätern einsetzt und dabei – deutlich anders als Dtn 26 – auf die Erzvätergestalten aus der Genesis Bezug nimmt. Die Geschichtsdarstellung wird dann entsprechend der Darstellung im Pentateuch weitergeführt von den Erzvätern zur Ägyptensituation, zur Not in Ägypten und zur Errettung aus Ägypten. Es folgt die Zeit des Wohnens in der Wüste (V.7) und dann die Hineinführung in das Land, zunächst das Ostjordanland (V.8–10) und dann das Westjordanland. V.11: »Als ihr über den Jordan gingt und nach Jericho kamt, kämpften gegen euch die Bürger von Jericho, ... und ich sandte Angst und Schrecken vor euch her, die trieben sie vor euch weg ... Und ich habe euch ein Land gegeben, um das ihr euch nicht gemüht habt, und Städte, die ihr nicht gebaut hat, um darin zu wohnen, und ihr eßt von Weinbergen und Ölbäumen, die ihr nicht gepflanzt habt. So fürchtet den Herrn und dient ihm treulich und rechtschaffen und laßt fahren die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Euphratstroms und in Ägypten, und dient Jahwe.« Hier hat das Bemühen um eine umfassende Darstellung der Heilsgeschichte den Vorrang³³, und auch die Erzählstrukturen der einzelnen Themen treten gegenüber dem Gesamtduktus ganz zurück. Und doch ist auch hier die Geschichte nicht einfach als Geschichte um ihrer selbst willen dargestellt, sondern eindeutig mit einer bestimmten Zielsetzung (V.14 Aufforderung, Jahwe allein zu dienen), die ihrerseits die Auswahl der Themen bestimmt: Die Erwähnung der Götter jenseits des Stromes und die Betonung der Verleihung des Landes durch Jahwe, der allen – auch militärischen – Widerstand überwinden konnte, hatten ihren Hintergrund darin, daß jene Götter wieder aktuell geworden waren und daß man die Vertreibung jener Götter und ihrer Verehrer durch Jahwes machtvollere Eingreifen erwartete³⁴.

Wieder eine andere Situation zeigt sich in Ps 136, einem Hymnus, in dem Jahwes Taten gelobt werden. Die Grundlage ist die im Pentateuch dargestellte Heilsgeschichte, diesmal und erstmals beginnend mit dem Hinweis auf die Schöpfung, wobei die Darstellung deutlich an den ersten, den priesterlichen

33. Das zeigt sich auch am sowohl literarkritisch wie textgeschichtlich erfaßbaren Werdegang des Textes, in dem sich die Vervollständigung des Textes und der Ausgleich mit dem Pentateuch, aber etwa auch die Absetzung Abrahams vom anstößigen Götzendienst der Vorfahren (V.2f.), niederschlagen.

34. Hier ist vorausgesetzt, daß Jos 24,1–15* von V.16 ff. abzuheben ist und in die Zeit Josias gehört.

Schöpfungsbericht anklingt. Dann werden die Erzväter übersprungen, die Darstellung eilt zum Schilfmeerereignis, hier völlig ohne Beschreibung der Not in Ägypten und des Rufens zu Jahwe. Weiter folgt die Führung durch die Wüste und schließlich die Landnahme, wobei allerdings genaueres Zusehen zeigt, daß nur die ostjordanische Landnahme berücksichtigt ist, d. h., Ps 136 beschränkt sich ganz bewußt auf jene Traditionen, die im Pentateuch stehen, oder anders gesagt: auf die Traditionen der Mosezeit.

Diese etwas abrupt wirkende und sicher bewußt gewollte Begrenzung ist nicht die Fernwirkung einer alten Besonderheit der ostjordanischen Landnahmetradition, sondern Widerspiegelung der Reduktion vom »Hexateuch« zum Pentateuch, wie sie sich in exilischer und nachexilischer Zeit vollzog (und auch bei den Samaritern in der ausschließlichen Kanonisierung des Pentateuchs niederschlug). Ps 136 bringt uns damit zwar keine Informationen über die Frühgeschichte Israels, aber ist ein um so interessanteres Zeugnis für die Geschichte des Pentateuchs. In der Spannung zwischen Einzeltradition und Gesamtdarstellung hat hier die Gesamtdarstellung deutlich den Vorrang. Auch hier ist der heilsgeschichtliche Rückblick wieder einem eigenen Ziel, dem hymnischen Gotteslob, unterstellt: Durch die Intention des Hymnus und durch die spezifische Ausführung mit dem immer wiederkehrenden Kehrsatz sind die einzelnen Traditionen hierbei ganz in kleine Einheiten zerlegt und wie die Perlen auf einer Schnur aufgereiht.

So zeigen die beiden Texte Jos 24 und Ps 136 gerade in ihrer Verschiedenheit den engen Zusammenhang zwischen der Identität Israels und dem Bild von den Anfängen: In Jos 24 war der Jahweglauben ganz wesentlich auf den Besitz des Landes bezogen und dieser wiederum auf die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung, beides ausgedrückt in der von den Erzvätern über Mose bis Josua reichenden Ursprungsgeschichte. Im Hymnus von Ps 136 hatte sich der Blick geweitet auf die ganze Schöpfung, und die grundlegenden Heilstaten hatten sich jenseits des späteren Wohngebietes ereignet. Die Verehrung Jahwes, hier des Schöpfers (V.4–6.25) und des Erretters (V.7–24), ist damit prinzipiell überall und jederzeit (» ... seine Güte währet ewig«) möglich, sie bleibt aber gebunden und orientiert an jenen Anfängen.

3. Ergebnis

Wir sahen, daß die Geschichtssummarien des Alten Testaments – man darf sie überwiegend durchaus als Bekenntnisse³⁵ bezeichnen – zwar auch auf historische Elemente hin befragbar sind: wir fanden ein solches älteres Element im umherirrenden Aramäer und auch in der Gattung der Exodustoda; darüber hinaus gaben sie Anlaß zu methodischen Überlegungen.

Viel mehr aber sind die Geschichtsbekenntnisse Zeugnisse für die jeweilige Rezeption der Frühgeschichte Israels und für die Intention, die mit der jeweiligen Darstellung verbunden ist. Geschichte ist hier durchweg nicht ferne Vergangenheit, die neutral dargestellt werden könnte oder würde, sondern Geschichte hat immer existentielle Bedeutung³⁶. Die Frühgeschichte Israels ist immer wieder Motivation, Maßstab und Verpflichtung für die spätere Zeit, und zugleich bestimmen die Erfahrungen, die Fragen und die Anliegen der späteren Zeit die Rezeption dieser »heilsgeschichtlichen Urzeit«.

Nicht zuletzt ist diese Bezugnahme ein zentrales Element für die Identität der Glaubensgemeinschaft. Die Bezugnahme auf jene Tradition konstituiert und definiert Israel. Das zeigt sich bis hinein etwa in die Begründungen der prophetischen Botschaft, die zunehmend historisch ausgerichtet wird. Das zeigt sich darin, daß selbst die verfeindeten Brüder, die in Samaria wohnen, sich auf denselben Pentateuch und damit auf dieselbe heilsgeschichtliche Urzeit beziehen.

Schließlich zeigt sich die fundamentale Bedeutung des Bezugs zwischen einer Gemeinschaft und dem Bekenntnis zu ihren Anfängen darin, daß für das Christentum eine andere »heilsgeschichtliche Urzeit« an die Stelle, oder zumindest an die erste Stelle, gegenüber jenen alttestamentlichen Traditionen tritt.

35. »Bekenntnis« in seinen verschiedenen Aspekten: Dank an Gott, Bekenntnis zu Gott vor anderen, Bekenntnis als Lobpreis, Bekenntnis als Sündenbekenntnis (so z. B. in Ps 77.105.135). Vgl. dazu die primär phänomenologisch geordnete Darstellung bei S. Gerstenberger: Glaubensbekenntnis(se), II: Altes Testament, in: TRE 13, S. 386–388.

36. Diese Beobachtung, die prinzipiell für den Geschichtsbezug gilt – siehe dazu auch J. A. Soggin: Geschichte als Glaubensbekenntnis. Geschichte als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, in: ThLZ 110 (1985), S. 161–172 –, ist an den Geschichtssummarien besonders deutlich zu machen. Natürlich schließt das nicht aus, sondern durchaus mit ein, daß die Texte sich auf historische Ereignisse beziehen, nur daß dieser Bezug hier weithin ein durch die älteren Geschichtsdarstellungen und -auffassungen vermittelt ist.