

*Englische Fassung: European Judaism - A Journal for the New Europe.-
Volume 30, No. 2/1997, pp. 72 - 85.
Deutsche Fassung: Picht, Barbara (Hg.): Ich handle mit Vernunft.-
C.H.Beck Verlag München 1997.*

Rabbiner Dr. Walter Homolka

Gott kommt Dir zu Hilfe -

Die zentrale Botschaft des Sederrituals im Midrasch zu Devarim 26 und ihr biblischer Kontext

1. Das Sederritual

1.1. Pessach im Judentum

Seit früher Zeit hat sich das Erlebnis der Israeliten des Auszugs aus Ägypten zu dem tragenden theologumenon des Judentums entwickelt. Pessach ist einer der Jahresbeginne im jüdischen Kalender, und man darf annehmen, daß keines der drei „Wallfahrtsfeste“ Pessach, Schawuot und Sukkot das religiöse Bewußtsein eines Juden so deutlich prägt, wie „zeman cherutenu“, die „Zeit unserer Freiheit“. Im Mittelpunkt der Festwoche steht der Seder am Vorabend des ersten Feiertages ¹. Die Hausgemeinschaft und jeder, der dazustoßen möchte, erinnert sich durch Belehrung, Lobgesang und rituelles Mahl an die Befreiung der Voreltern aus Ägypten durch Gottes eigenen Machterweis.

Damit ist für den Juden der Bogen geschlagen vom Pessach Mitzrajim zum Pessach Ledorot, dem Pessach der Zukunft. Das Fest erzählt vom einstigen wie künftigen Befreiungshandeln Gottes, und ist getragen vom Verlangen nach Erlösung. Der eschatologische Zug des Pessachereignisses bekommt so noch einen messianischen. Denn in der Sedernacht erwarten wir die Ankunft des Messias besonders. Im heute gebräuchlichen Ritual wird zum Zeichen dessen seinem Vorboten Elia ein Becher aufgedeckt.

Das Pessachmahl der Hausgemeinschaft vollzieht sich seit langem nach einer festgelegten Ordnung des Erzählens, Speisens und Essens. Zwei Grundgebote liegen jener Ordnung zugrunde. Der Spannungsbogen des Berichts vom Pessachereignis soll sich vom Schlechten zum Guten wenden: ... der Vater.....beginnt mit Schimpf und schliesst mit Lob.“ ². Und jeder Teilnehmende soll sich so fühlen, als sei er selbst beim Auszug mit dabei gewesen ³.

1.2. Entstehung und Überlieferung der Pessach-Haggada

Um die beiden allgemeinen Vorschriften hat sich im Lauf der Zeit eine ausgearbeitete Agende, die „Haggadah“ entwickelt, die aus Texten der Bibel, Mischna und des Midrasch entstanden ist. Die Pessach-Haggada eröffnet die Reihe der geschichtlichen Midraschim aus der mischnisch-talmudischen Epoche (140-500 n) ⁴. Die heute noch gebräuchliche Sederordnung folgt dem Ritual der Akademien von Sura und Pumbedita in Babylonien. Hier wie in der Frage, welcher Talmud verbindlich sei, wurde Babylon zum Modell für die jüdischen Gemeinden außerhalb Israels ⁵. Die Haggada, die sich in Israel anfangs üblich gewesen war, unterschied sich vor allem durch das Fehlen mehrerer Textstücke im erzählenden Teil.

Zur Zeit des Jesus aus Nazareth dürfte noch keine feste Form des Sederabends existiert haben ⁶, wenn auch einige Bestandteile der Haggada schon damals oder sogar früher in Gebrauch gewesen sein könnten. Im zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts ist das Sederritual in wesentlichen Zügen fixiert ⁷. Beredtes Zeugnis davon gibt die Mischna im

Teil Moed, Traktat Pesachim. Der Mischnatext steht am Anfang der Verschriftlichung des Gesamtrituals in seiner heutigen Form. Die Midrasch zu Dtn 26, 5-8 ist darin schon als Kernstück bezeichnet. In der Folge setzt sich eine Tendenz der Anreicherung des Textbestandes immer mehr durch. Der Talmud weitet zum Beispiel den Erzählteil um die Texte Dtn 6, 21⁸ und Josua 24, 2⁹ aus, und stellt sie als Vorbereitung dem Kerntext voran. In gaonäischer Zeit (7. bis 8. Jh) war die eigentliche Haggada über das bloße Ritual hinaus als Buch zusammengestellt¹⁰. Die Überlieferung erfolgte fortan teilweise als selbständiges Werk, teils innerhalb der allgemeinen Gebetssammlungen. Vor dem 13. Jahrhundert sind selbständige Haggadot nicht bekannt. Besonders wertvoll sind deshalb die Haggadatexte in den Siddurim des *Gaon Amram ben Scheschna* (9. Jh) und des *Saadja Gaon* (10. Jh), daneben im *Machsor Vitry* (11. Jh), und die Teile, die *Moses ben Maimon* in seiner *Mischne Tora* (12. Jh) überliefert hat. Der Siddur des Amram Gaon bietet die Haggada im Wesentlichen schon in ihrer heutigen Gestalt. Freilich sind die Texte nur auszugsweise wiedergegeben und bieten nicht überall den ursprünglichen Wortlaut. Saadja und Maimonides zeigen dagegen verschiedentlich einen primären Zustand.

Der poetische Anhang zur Haggada, die Tischlieder, entstanden speziell im deutschen Ritus. Motive und Melodien lassen dies heute noch erkennen. Von Deutschland nahmen sie ihren Weg nach Italien (erster Beleg 1269) und Spanien (14. Jh). Im orientalischen Ritus haben sie keine Verwendung gefunden.

Seit dem 15. Jahrhundert hatte die Pessach-Haggada mehr als zweitausendsiebenhundert Ausgaben. Vollkommen fertig war der Text aber eigentlich nie, wenn auch erst die jüdische Reformation im 19. Jahrhundert größere Veränderungen im Textbestand einleitete. Diese wieder von Deutschland ausgehende Bewegung ließ verschiedene Ausgaben entstehen, die zum Teil karäischen Tendenzen folgen¹¹.

2. Ursprünge von Sederritual und Sederbelehrung

2.1. Die Mischna als früheste schriftliche Verordnung

Die Frage nach dem Ursprung von Ritual und Belehrung führt zurück in die Zeit vor der Tempelzerstörung 70 n. Im Mischnatraktat Pesachim X begegnet der erste schriftliche Beleg für das Sederritual. Dennoch wird oft genug der Eindruck erweckt, beim Seder handle es sich um eine Institution, die schon vor der Zerstörung des Tempels existierte¹². Dies ist das Anliegen auch der Mischna selbst gewesen.

Der Stil der Mischna ist generell geprägt von Rechtssätzen und daran anschließenden Diskussionen, in denen dann einzelne Lehren vorgestellt werden. Die Teile eines Kapitels sind durch die logische Verknüpfung der Rechtsgrundsätze und durch eine gleiche Syntax verschränkt. Pesachim X unterscheidet sich ungewöhnlich von dieser Form. Hier sind die Einzelteile durch eine übergreifende Gesamtstruktur des Kapitels miteinander verbunden. Die Ordnung des Pessachabends wird beschrieben durch die chronologische Darstellung der Regeln zu seiner Durchführung. Es kommt so gewissermaßen zu einem zusammenhängenden Erzählstrang, in den sich auch vereinzelt Einwürfe und Diskussionen integrieren. Seine besondere Prägung erhält das Kapitel durch die Partizipialkonstruktion. In ihrem präsentischen Sinn legt sie dem Leser nahe, sich mit einem zeitlosen, durch die Geschichte unberührten Gegenstand zu beschäftigen. Ein solcher von Zeitlosigkeit geprägter Stil der Darstellung paßt zur mythischen Natur des Pessachritus. Ruth Fredman weist in ihrer anthropologischen Untersuchung des Seder darauf hin: „The seder works with time on many levels, presenting the exodus from Egypt as a historical event as well as a paradigmatic sequence explaining the experience of the Jews of all times. The exodus is both history, a sequence of events, and myth, a timeless explanatory model for the society's existence, and this „mythical story“ is made objective and palpable through the objects and actions of the ritual“¹³.

Somit entstehe der Eindruck, die Sederfeier sei schon vor der Zerstörung des Tempels Realität rituellen Vollzugs gewesen. Unter Rückgriff auf biblische Elemente betont die Mischna eine Kontinuität, in die der Leser hineingerufen werden soll, um sie fortzusetzen. So soll der Jerusalemer Tempelkult wie selbstverständlich im religiösen Alltagsleben eines jeden weitergehen. Der Einfluß pharisäischen Denkens wird offenbar. Die Pessachfeier ist kein isoliertes Phänomen, sondern spiegelt nur die allgemeine Tendenz frühen rabbinischen Denkens wider: Kultriten werden neu interpretiert und Arten des religiösen Ausdrucks fernab vom Tempel legitimiert. Was die pharisäischen Schulen in Abgrenzung zum bloßen Tempelkult vorgedacht haben, wird entscheidend für die weitere Existenz des Judentums ohne Tempel.

Damit wird der Anachronismus deutlich. Die Mischna bezeugt eine Entwicklung, die einerseits auf Kontinuität abzielt und den realen Wandel ignoriert. Deshalb finden sich auch keine Hinweise auf zeitgenössische Institutionen¹⁴. Auf der anderen Seite jedoch ist die Mischna von dem Bemühen erfüllt, neuen Sinn zu vermitteln.

Im Zentrum der Problematik steht das Pessachopfer. Es gilt klarzulegen, daß eine Pessachfeier auch ohne das Opfer des Pessachlammes bedeutungsvoll ist und fortgesetzt werden muß. Die Argumentation der Mischna ist indirekt, denn das Problem wird gar nicht bloßgelegt. Und dennoch erweist sich der Autor der Mischna als großer Apologet gegen christliche Polemik. Wenn Justin der Märtyrer und Origenes darauf verweisen, daß ohne Tempel das mosaische Gesetz unerfüllbar geworden sei, das Pessachlamm nicht mehr geopfert werden könne und sich somit das Judentum überlebt habe¹⁵, ist die Krisis gut getroffen, der sich die Mischna gegenüber sah. Fällt aber das Pessachopfer als zentrales Ereignis weg, muß etwas gleichwertig an seine Stelle treten, um die Fiktion der Kontinuität mit der Situation vor der Tempelzerstörung aufrecht zu erhalten.

Es ist die Erzählung von der Errettung der Voreltern aus ägyptischer Hand, dargeboten als Identifikationsmuster im Spannungsbogen „wie damals, so auch jetzt und allezeit“. Damit ist die Bedeutung des Kernstücks des Pessach-Haggada offen gelegt: Dtn 26, 5-8 und seine Auslegung im Midrasch ist der Pfeiler für die zentrale Botschaft vom rettenden Gott, „hier, jetzt, für Dich“

2.2. Die biblische Anbindung der rabbinischen Tradition

Ist die von der Mischna vermittelte Kontinuität wirklich bloße Fiktion? Es gibt mehr als zwanzig Textstellen in der Bibel von Exodus bis zur 2. Chronik, die sich in der einen oder anderen Weise mit Pessach beschäftigen. Dabei ist innerhalb der Bibel schon eine Wirkungsgeschichte ablesbar. Ex 12 zum Beispiel läßt keinerlei Hinweis auf einen zentralen Kult erkennen. Hier ist Pessach ein häusliches Fest. Und die Aufgaben des pater familias in Ex werden erst in Esra den Priestern und Leviten übertragen. Somit bietet Ex 12 ein allgemeines Muster, wie fernab vom Tempel Ritual ausgeübt und Glaube gelebt werden kann¹⁶. Der Schluß liegt nahe, daß eine häusliche Feier in Anschluß an Ex 12 auch in späteren Zeiten der Kultzentralisation existierte, vorrangig in einer Situation der geographischen oder aber ideologischen Ferne zum Tempel¹⁷. Leider gibt es aber keinen direkten Erweis von Gestalt und Inhalt solcher Feiern. Auch Darstellungen bei Philo¹⁸ und Josephus¹⁹ sind kaum zielführend. Im Zentrum ihrer Schilderung steht immer noch das Pessachopfer. Obwohl es nicht überraschen würde, wenn das Exodusgeschehen unter den Menschen schon vor 70 n erzählt und interpretiert worden wäre, gibt es keinen Hinweis auf eine religiöse Festversammlung zu Pessach aus jener Zeit, die nicht auf das Pessachopfer zentriert wäre²⁰. Und selbst wenn sich einige Züge der Sederfeier vor 70 n datieren ließen, hätten sie doch durch die rabbinische Rezeption eine Umdeutung erfahren.

Dies gilt gerade auch für den einen Aspekt, der in der Pessachtradition unverändert geblieben zu sein scheint: die Verordnung an jeden Vater und Lehrer in Israel, die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten in den kommenden Generationen lebendig zu halten²¹. Das Anliegen, das die Mischna reflektiert, ist eine Pädagogik, die sich an alle Juden wendet²². Die Tosefta²³ und Mechilta²⁴ unterstreichen diesen Prozeß der

Abstraktion vom Vater-Sohn-Modell entscheidend und belegen damit zusätzlich die Entfernung von der biblischen Vorlage.

Wie wenig die Sederfeier eine direkte biblische Anbindung für sich beanspruchen kann, wird noch deutlicher an der Tatsache, daß die Samariter in ihrer früheren Geschichte nichts dem Seder Vergleichbares kennen²⁵. Und die Karäer, die erst von den Rabbinen die Institution des Pessachseders übernommen haben, waren sich bewußt, daß er auf keiner direkten biblischen Verordnung beruht²⁶.

2.3. Der griechisch-römische Einfluß auf das Sederritual

Weit deutlicher sind die Parallelen zu nicht-israelitischem Brauch. Die Forschung verweist oft auf die deutlichen Anklänge des Seders an das griechisch-römische symposium. *Siegfried Stein* liegt den extremsten Versuch vor, den Seder vom symposium abhängig zu sehen²⁷. Zumindest aber wird das symposium als Anregung für die Entstehung des Seders betrachtet, unter Rückgriff auf vorhandene Mahltraditionen²⁸. In der Tat muß gegen Steins Geringschätzung jüdischer Tischkultur²⁹ auf die verankerte Sitte jüdischer Festmähler^{29a} verwiesen werden. Das gemeinsame und rituelle Mahl ist sicherlich keine Erfindung hellenistischer Kultur, sondern findet im israelitischen Opferritus seine Entsprechung. Pessach wird im Zusammenhang mit dem Lammopfer explizit mit einem Mahl in Verbindung gebracht, sich vor Gott zu freuen ist gleichbedeutend mit Mahl halten³⁰.

Aber das symposium ist nicht die einzige mögliche Quelle des Einflusses. Es sei auf die Mähler der Pharisäer³¹ verwiesen und deren Augenmerk auf die Heiligung des häuslichen Tisches, auch auf die Mähler in Qumran³² und die Mähler des therapeutai, die uns Philo lobend beschreibt³³. Bei allen diesen Zusammenkünften ißt eine Gemeinschaft miteinander und teilt Belehrung und Gesang. Entscheidend für eine Differenzierung ist jedoch weniger die Struktur. Wahrscheinlich dürften wir es mit einem Netzwerk gegenseitiger interkultureller Einflußnahmen zu tun haben, wobei jüdische wie griechisch-römische Tischkultur gemeinsam auf den Osten als ihren Ursprung verweisen. Viel bedeutsamer ist die Frage nach der Motivation, ein solches Mahl zu halten.

Die Qumrangemeinde und die therapeutae teilen das Problem der Mischna, einen geeigneten Ersatz für das Tempelopfer zu finden. Qumran, weil es den Tempel ablehnt, die therapeutae aufgrund ihrer geographischen Entfernung, und das rabbinische Judentum, weil der Tempeldienst sein Ende gefunden hatte. Der Transfer vom Tempeldienst zum Hausmahl entspringt der religiösen Lage, einen Ersatz für etwas zu suchen, zu dem der Zugang unmöglich geworden ist. Die Form des Seders mag deutlich griechisch-römischen Einfluß aufweisen, von übergreifender Bedeutung erscheint der Traditionsstrang des rituellen Mahls in Verknüpfung mit dem Opfer in der hebräischen Bibel.

Das Seder Mahl rabbinischer Prägung, wie es die Mischna beschreibt, hat biblische Anbindung in der Tradition des häuslichen Gemeinschaftsmahls und steht somit in Kontinuität zur Zeit vor der Tempelzerstörung. Diskontinuität besteht im Ersatz des Opfers durch die Sederbelehrung. In Fortführung der Tradition des Ritualmahls wird das Opfer durch die Erzählung ersetzt. Der Lehrvortrag des symposiums hat dabei formal die Möglichkeit der Anlehnung geboten, ist aber nicht der Entstehungsgrund. Dies gilt für das symposium insgesamt. Der formale Einfluß ist stark, denn die Juden nahmen an der hellenistischen Kultur Anteil. Dabei rezipiert das rabbinische Judentum aber kritisch und differenziert³⁴. Der Ritus wird standardisiert, es besteht freier Zugang aller zum Mahl, die Mahlsymbolik ist religiös kunstvoll durchformt. - Somit sind drei Quellen des Ursprungs auszumachen: die Bibel, die hellenistische Umwelt und die rabbinische Bewältigung der historischen Situation.

3. Das „kleine geschichtliche Credo“ als biblische Grundlage der Sederbelehrung

3.1. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Wir haben im vorhergehenden Kapitel das Sederritual näher bestimmen können. Nun gilt es, das Kernstück des eigentlichen Auszugsberichts in den Blick zu nehmen, den Midrasch zu Dtn 26, 5-8. Dazu ist es wichtig, die Textstelle im biblischen Kontext zu erfassen. Eigentümlich ist die Tatsache, daß der Text, der die Grundlage für die wohl populärste Belehrung innerhalb des Judentums bietet, in der alttestamentlichen Exegese besondere Bedeutung gefunden hat.

Dies ist zunächst der Arbeit *Anton Jirkus* zu verdanken ³⁵, der 1917 ein spezifisches Schema annahm, durch das heilsgeschichtliche Erfahrungen Israels zusammengefasst und geprägt wurden, um so - trotz einer deuteronomischen Redation - zur Grundlage der Darstellung des Pentateuch zu werden. Damit folgt *Jirku* Anregungen, die schon von *Alfred Seeberg* zu Beginn dieses Jahrhunderts ausgegangen sind ³⁶. *Gerhard von Rad* greift mehr als zwei Jahrzehnte später die Theorie *Jirkus* auf und verarbeitet sie formgeschichtlich zu seiner These vom „kleinen geschichtlichen Credo“ als Gattung und Formprinzip für den gesamten Hexateuch ³⁷. Der Aufbau des gesamten hexateuchischen Materials beruhe in der kanonischen Abfolge auf alten bekenntnisartigen Aussagen, die uns in deuteronomischer Übermalung überkommen seien ³⁸. Drei Belegtexte macht *v. Rad* aus: Jos 24, 2b-13, Dtn 6, 20-24 und Dtn 26, 5-9. Alle drei Stellen haben nach seiner Meinung die einheitliche Grundgestalt eines Bekenntnisses zu JHWH, das sich weit zurückdatieren läßt, obwohl die angeführten Belege in der deuteronomischen Literatur aufbewahrt worden sind. Unserem Text legt *v. Rad* die größte Beachtung bei. Lange Jahre fand die These *v. Rads* international kaum Widerhall, der zweite Weltkrieg unterbrach auch den theologischen Austausch mit dem Ausland. In der deutschen Forschung selbst lebte die Diskussion aber auf und bewegte sich um drei Fragestellungen:

- ⇒ Deutet das Fehlen der Sinaiüberlieferung im „Credo“ auf ihre Eigenständigkeit hin?
- ⇒ Gibt es überhaupt eine eigenständige literarische Form „kleines geschichtliches Credo“?
- ⇒ Wie alt ist das „Credo“ und kann eine Bekenntnisformel überhaupt am Anfang einer Entwicklung stehen?

Wenn *Martin Noth* in seiner „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch“ 1948 auch schon für das „Credo“ einen Wachstumsprozeß der Überlieferung annimmt ³⁹, so stützt er sich ausdrücklich auf *v. Rad*, wenn es um die Frage einer gesondert entstandenen Sinaiüberlieferung und eines „Bundeserneuerungsfestes“ im Sinne *Albrecht Alts* als deren Sitz im Leben gilt. *Artur Weiser* meldet hierzu noch im gleichen Jahr Kritik an und setzt sich gegen eine Scheidung von Exodus und Sinaiperikope zur Wehr ⁴⁰. Die Sinaioffenbarung sei kein Teil heilsgeschichtlicher Aussage, sondern Gesetzesverkündung. Einzig aus diesem Grund fehle sie in einem geschichtlichen Bekenntnis. *Hans-Joachim Gunneweg* ⁴¹, *Hartmut Gese* ⁴² und *Johann Michael Schmidt* ⁴³ diskutieren das Problem auf hypothetisch-überlieferungsgeschichtlicher Ebene weiter. Entscheidenden Einfluß erlangt erst die Untersuchung *Klaus Baltzers* zum „Bundesformular“ ⁴⁴. Anhand hethitischer Staatsverträge des 13. und 14. Jahrhunderts entwickelt er ein Formular des Bundesschlusses. Betrachtet man den Akt im Sinai als Bundesschluß, so ist die Schilderung der Ereignisse des Auszugs als dessen Vorgeschichte notwendiger Bestandteil des Bundesformulars. *Walter Beyerlin* macht dies explizit ⁴⁵. Die Errettung aus ägyptischer Knechtschaft ist die Vorgeschichte zum Bundesschluß am Sinai, Exodus und Sinaitraktion sind durch das Bundesformular fest miteinander verbunden. ⁴⁶.

In den Zusammenhang gehört die extreme Meinung *Lothar Perlit*s, die Bundestheologie gehöre erst in die deuteronomische Bewegung des 7. Jahrhunderts v ⁴⁷. Das weitere Bedenken des Bundes ist gefordert. *Herbert Huffmon* nimmt wie *Beyerlin Klaus Baltzers* Ergebnisse zum Ausgangspunkt, wenn er das „kleine geschichtliche Credo“ nicht als

Bekenntnis auffasst, sondern ursächlich als Prolog im Bundesformular⁴⁸. Deshalb geht das „Credo“ auf den Bundesschluß am Sinai selbst gar nicht ein. *Huffman* bezieht sich dabei nicht zuletzt auf die Einwendungen *Artur Weisers* gegen *v. Rad*. *J.N.M. Wijngaards* macht jedoch zurecht darauf aufmerksam, in Dtn 26, 5-9 sei nicht nur die Vorgeschichte des Bundesschlusses angesprochen, sondern auch die künftige Folge der Landgabe⁴⁹. Im Zusammenhang mit dem „Landverheißungsschwur JHWHs“ in Dtn 26, 3 dürfte dies noch weitere Bedeutung erlangen. Der Kontext des „Credo“ ist damit schon einbezogen. Es muß deutlich sein, daß der Text als Prolog zum Bundesformular verfremdet wurde durch die jetzige Funktion als Gebet bei der Darbringung der Erstlingsgaben. In der Formsprache der hebräischen Bibel darf das aber nicht unbedingt überraschen⁵⁰. Zweifel am „Credo“ *v. Rads* als eigenständige literarische Form sind angemeldet. *C.H.W. Brekelmans* hat darauf hingewiesen⁵¹, und dabei zwei andere mögliche Formen in Betracht gezogen, die katechistische Unterweisung und den Prolog zum Bundesformular. Auch *Theodor C. Vriezen* denkt an eine katechismusartige Unterweisungsform⁵². Damit sind Überlegungen *Anton Jirkus* wieder aufgegriffen, denen im Zusammenhang mit der Pessach-Haggada weiter nachgegangen werden muß. Zunächst rückt aber die Frage nach dem Alter von Dtn 26, 5-9 in den Vordergrund. Es gilt zu prüfen, ob der Text am Anfang der Ausfaltung des Hexateuch stehen kann, wie es *v. Rad* vermutet hatte, oder ob er nicht schon als Kurzformel den Ertrag religiöser Reflexion widerspiegelt.

3.2. Literarkritische Betrachtung

Das Dtn zerfällt in eine doppelte Einleitungsrede in 1,1 - 4, 40 und 4, 44 - 11, 32, die eigentliche Gesetzessammlung und den Schlußteil von Kap. 27-34. Eine Gliederung der Gesetzessammlung gelingt nur unvollkommen. Nicht immer ist eine inhaltliche Systematik erkennbar⁵³, und der Schluß liegt nahe, es handle sich um eine späte Zuordnung älterer Teilsammlungen⁵⁴. Zwei Abschnitte sind erkennbar: das „Privilegrecht JHWHs“ in den Kap. 12-18 und der Abschnitt der Kap 19-26. In jenem zweiten Teil versammeln sich Gruppen von Texten. Unter Text steht in den „Gesetzen über Bekenntnis und Gebete“ (26, 1-15) vor der Schlußmahnung 26, 16, 16-19⁵⁵. Den engeren Zusammenhang des „kleinen geschichtlichen Credo“ bildet das Gesetz über die Ablieferung der ersten Erträge des Ackers 26, 1-11. Nimmt man die V5b - 10 a aus, so ist der Ablauf der Handlung durch zwölf kurze Verbalsätze gekennzeichnet. Alle beginnen im imperativisch gebrauchten perfectum consecutivum und wenden sich in der 2. Person Sg. an den darbringenden Bauern. Einzig V 4 bringt die 3. Person Singular. Der Verlauf einer kultischen Handlung wird in ihrem Gleichmaß dargestellt⁵⁶. Zwei Auffälligkeiten prägen den Komplex: Eigentümlich stehen zwei bekenntnisartige Formulierungen in V3 und V5ff nebeneinander. Beide betonen die Landgabe. Während in V 3 der Sprecher über den Priester zu Gott ruft, tut er dies in V5ff direkt. Auch die Darbringung des Korbes mit den Erstlingsfrüchten ist zweideutig. Legt in V4 der Priester den Korb vor den Altar, so ist in V10b der Bauer selbst der Handelnde. V3 und V4 fallen demnach auf. Sie könnten später eingefügt worden sein, um die Position der Priesterkaste zu verdeutlichen, ein wichtiges Anliegen der deuteronomistischen Gesetzgebung⁵⁷.

Die Verse 1 und 2 gehören zusammen, ebenso wie V10b und 11. Sie bilden eine Rahmung um das „Credo“ mit deutlichen Kennzeichen deuteronomischer Prägung: Der einleitende Bedingungssatz von V1 in der „Wenn Du“-Formulierung ist eng mit den Zentralisationsgesetzen verbunden⁵⁸ und bringt die Verheißung des Landes als Erbland⁵⁹, in dem Israel wohnen wird⁶⁰. Der Wechsel zum narrativen imperfectum consecutivum läßt die V5 c bis 9 als engere Einheit erkennen. Sie ist wiederum gerahmt durch die V5 b und 10 a. Der Umschwung von 5 a zu 5 b wird durch den Subjektwechsel markiert, 10 a setzt sich von 9 durch den deklarativen Verbalsatz ab, der in die direkte Rede wechselt. Auch der Numeruswechsel ist an dieser Stelle wichtig⁶¹. 5 b und 10 a sprechen im Singular, 6-9 im Plural. Es scheint deshalb ergiebig, 5 b und 10 a mit *Leonhard Rost* als alte Form anzusehen⁶². Dieser alte Grundtext ist durch einen klaren Dreierhythmus geprägt⁶³. Dazwischen stehen die Verse 5c - 9 als sekundäre Erweiterung. Es sind zwölf Sätze feierlicher, durchformter Prosa, von denen je drei Aussagen eine inhaltliche Einheit

bilden. Wir haben so vier Gruppen von je drei Verbalsätzen, die durch zwei Einzelsätze gerahmt sind; der eine ein Nominalsatz, der andere ein deklarativer Verbalsatz, der mit „Hineh“ verstärkt ist. Auch innerhalb der Formulierungen des Kerntextes fällt der Dreischritt auf. *Norbert Lohfink* deutet richtig darauf hin, daß der Dreierrhythmus der Erweiterung als Angleichung an den ursprünglichen Text 5 b und 10 a zu verstehen ist. Den Zusammenhang zwischen der Erzählung und der Sprechsituation des die Erstlinge Darbringenden stellen die Suffixe der 1. Pers. und die Erweiterung „hazeh“ bei „makom“ und „erez“ her. Ein letztes, inhaltliches Merkmal steht am Schluß. Der Gesamttext lebt aus der Gegenüberstellung von Gegensätzen ⁶⁴. V5b und 10 a beziehen sich auf die Anfechtung des nomadischen Ahnherrn, der der im Kulturland gesicherte Nachkomme voll Dankbarkeit gedenkt. V6 bis 9 bringen die Gegensätze

wenige Leute	- großes Volk
Sklaverei Ägyptens	- Erlösung zur Freiheit
menschliche Ohnmacht	- göttliche Allmacht

Dadurch erhält der Gesamttext nicht zuletzt seine Spannung. Gleichwohl dürfen die unterschiedlichen Akzente bei Kerntext und Grundtext nicht übersehen werden. Folgt man den herausgearbeiteten Strukturabschnitten, so finden diese ihre Entsprechung auf der inhaltlichen Ebene.

V5	Vorgeschichte
V6	Schilderung der Not
V7	Rufen aus der Not und Erhörung
V8	Rettung
V9	Erweiterung der „Rettung“ durch das Landgabemotiv
V10	Antwort des Geretteten

Mit *Werner Berg* ⁶⁵ und *Claus Westermann* ⁶⁶ wird von der Form einer Rettungserzählung auszugehen sein. Der Kontext des „Credo“ hat sich als dtn mit dtr Einschub ergeben. Die Einordnung des Grund- und Kerntextes muß noch vorgenommen werden.

3.3. Überlieferungs- und traditionsgeschichtliche Erwägungen

Gerhard von Rads These, das „kleine geschichtliche Credo“ sei als Grundlage des Hexateuch und damit sehr alt, blieb lange unwidersprochen ⁶⁷. Beim Einsetzen des Kreuzfeuers der Diskussion geriet zunächst ein Nebenthema in den Mittelpunkt: das Fehlen der Sinaiperikope. Erst *Leonhard Rost* setzt am Angelpunkt der Radschen Theorie an und beschäftigt sich mit der Datierung des Textes ⁶⁸. Schon von Rad hatte von einer deuteronomischen Übermalung gesprochen ⁶⁹ und damit junge Elemente zur Kenntnis genommen. Rost geht den dtn/dtr Wendungen des Textes nach und bezweifelt durch seinen Befund die Schlußfolgerung von Rads ⁷⁰. Vielmehr sieht er in V5c bis 9 eine geschlossene Formulierung aus deuteronomsicher Zeit mit deutlichen Parallelen zu den Rahmenreden des Dtn und zur Baruchbiographie des Jeremia ⁷¹. Dieser Kerntext wird durch V5b und 10a gerahmt, die Rost (in Anlehnung an v.Rad) als ursprünglich annimmt:

Ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater und siehe, Dir bringe ich nun die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das Du mir gegeben hast, Ewiger.

Die V5 b und 10 a sind also eine alte Einheit, 5 c bis 9 sind deuteronomisch geprägt. Der Gesamttext wurde erst in josianischer Zeit als Gebet geformt. Für eine solche Spätdatierung des „Credo“ tritt auch *Gottfried Seitz* ein ⁷².

Brevard Childs weist darauf hin, daß es formelhafte Wendungen gibt, die erst im Lauf ihrer Entwicklung miteinander verwachsen oder angereichert werden. Diesen Vorgang stellt V 8 unseres Textes gut dar. Der Hintergrund der Auszugsformel ist ursprünglich die Exodustradition, die „Zeichen und Wunder“ werden mit den Plagen in Ägypten verbunden. Diese starre Zuordnung wird dann falsch, wenn den Formeln kein flexibler Wandel unterstellt wird. Das Deuteronomium verbindet beide Wendungen zu der Kombi-Formel in V 8. Eine Bedeutungsüberschneidung begünstigt die Fusion. Für Dtn geht es nun um die gesamte Erfahrung Israels in Ägypten, die beiden Teilformeln liefern dazu zwei unterschiedliche Perspektiven. Betont die Auszugsformel den soteriologischen Aspekt und stützt so die dtn Theologie der Erwählung, geht es der zweiten Wendung um die Kontinuität sichtbarer Zeichenhandlung, die das Volk stets bewahrt. Childs räumt ein, daß der dtn Autor zwar um die ursprüngliche Definition der Formeln wußte, sie aber keine Rolle mehr für ihn spielt. Die Formeln werden universell.

Wolfgang Richter hat diese Beobachtung am Einzelproblem auf eine breite Argumentationsbasis gestellt ⁷³. Er untersucht alle Aussagen der hebräischen Bibel über JHWHs Heilstaten und fragt, ob und wann diese Aussagen formal zu festen Bekenntnissen herangereift sind. Wie schon Childs angenommen hatte, bestätigt Richter, daß sich für bestimmte Heilstaten ein fester Wortgebrauch herausbildet. Echte Bekenntnisformulierungen mit einem erkennbaren, festen kultischen Sitz im Leben hat es aber in der Frühzeit nicht gegeben. Keiner der Versuche von festen Formulierungen ist älter als die deuteronomische Bewegung ⁷⁴, für die ein „Credo“ aus Herausführungs- und Landübergabeformel typisch ist ⁷⁵. Unter dem wachsenden Eindruck der Ohnmacht in spätvorexilischer Zeit werden die Heilszusagen JHWHs zusammengestellt, um das Vertrauen darauf zu erneuern.

Damit differenziert sich das Bild zusehends. Hatte noch *Rost* zwischen rein deuteronomischen Kern 5c-9 und älterem Rahmen 5 b und 10 a unterschieden, so bringt die neuere Forschung den Erweis, daß wohl der Gesamtbestand auch des Kerntextes auf ältere Vorbilder zurückgeht. Dies berücksichtigt den Umstand, daß 5 c -9 kaum eindeutig deuteronomische Prägung aufweist. *Norbert Lohfink*s Sprachanalyse ⁷⁶ weist darauf hin, daß „die Ausbeute an sicher und exklusiv deuteronomischen Sprachmaterial...wesentlich geringer (ist), als man nach den Äußerungen von *G. von Rad* und *L. Rost* angenommen hätte.“ Vielmehr greife der dtn Autor auf Schlüsselformulierungen der alten Pentateuchtexte (J und E) zurück, auch da, wo sie zu gebräuchlichen Ausdrücken der dtn Sprache geworden sind. Als kunstvolles Resümee der Väter- und Auszugserzählungen gesehen, vermögen die wenigen Hinweise auf den deuteronomischen Verfasser im Text dennoch zu überzeugen. Wie schon *Richter* festgestellt hat, geht es um die Bekräftigung alter Erzählungen, von denen her es so weit wie möglich zu formulieren galt.

Teil der v. Radschen Hypothese vom „kleinen geschichtlichen Credo“ war der Verweis auf ähnliche Texte im Hexateuch: Dtn 6, 20-24 und Jos 24, 2b-13. Auch *Pius Rosario Merendino* bemerkt, daß die Inhalte unseres Textes in freier Gestalt andernorts Parallelen finden. Darunter ist Num 20, 15-16 ⁷⁷. *Günther Waßermann* bringt ein Jahr später diesen Text in die Diskussion ein ⁷⁸, als er im Vergleich mit J und E die Verse 5 - 9 als überarbeiteten, vordeuteronomischen, alten Grundbestand erhebt. *Calum Carmichael* verweist ebenso ⁷⁹ auf Anklänge an J und E und untersucht Num 20, 14-16 näher. Beide Texte berühren inhaltlich die gleichen Hauptpunkte der Väter- und Auszugstradition:

1. Mühsal der Väter
2. Niederlassung in Ägypten
3. Bedrängnis
4. Schreien zu JHWH
5. Erhörung und Errettung

Die Verbindung, die Carmichael zur Kadeschtradition sieht, wäre auch eine sinnvolle Erklärung, warum das „Credo“ in die Agende zur Darbringung der Erstlingsfrüchte eingebettet ist. „The first-fruits of the year's produce are being brought into a symbolic historical association with the occasion of the first fruit gathering in the new land (cf. how unleavened bread became associated with the bread which had no time to leaven because of the hurried flight from Egypt...)“⁸⁰. Norbert Lohfink hat es unternommen, Num 20 und Dtn 26 einer genauen Beziehungsanalyse zu unterziehen⁸¹. Er stellt fest, daß von sieben Verben in Num 20 sechs ihre Entsprechung in Dtn 26 haben, in der völlig gleichen Reihenfolge, hin und wieder präzisiert. Num 20 scheint das Modell zu sein, daß in Dtn 26 erweiternd nachgeahmt wird. Wo der Modelltext ein oder zwei Aussagen stehen hat, wird das Bemühen des dtn Autors spürbar, zu Dreiergruppen zu erweitern und die Sätze breiter auszugestalten, wie unsere vorhergegangene Textanalyse gezeigt hat. Neben stilistischen macht Lohfink auch inhaltliche theologische Absichten dafür verantwortlich. Moshe Weinfeld macht auf die spezifischen Unterschiede von Dtn 26 zu Num 20 in Sprache und Theologie aufmerksam⁸². Dennoch sieht auch er Gemeinsamkeiten und folgert, „that the author of Deuteronomy reworked ancient formulae and incorporated them in his own liturgical composition (26, 5 - 10)“. Damit hat der Prozeß, den bereits Childs angenommen hatte, breiten Beleg gefunden⁸³.

3.4. Die Frage nach Gattung und Sitz im Leben

Bisherige Überlegungen haben ergeben, daß der Komplex Dtn 26, 1-11 Prägung dtn Redaktion aufweist. Wir datieren ihn frühestens spätvorexilisch⁸⁴ und unterscheiden den Rahmen (V1-5a und 10b-11; V3-4 ist dtr Einschub) vom sogenannten „Credo“, das ursprünglich aus dem alten Grundtext 5 b und 10 a bestanden hat. 5 c bis 9 wurde von dtn Autor eingeschoben. Dabei greift er bewußt auf ältere Traditionen und Formulierungen der Väter- und Auszugserzählungen zurück. Der Grundtext 5 b und 10 a könnte die Formel aus einem ursprünglichen Ritus zur Darbringung der Erstlingsfrüchte sein. Durch den sich u.U. an Num 20, 15 f anlehenden Zwischentext wurde daraus ein heilsgeschichtlich geprägtes Glaubensbekenntnis geschaffen, daß durch eine Darbringungsformel abgeschlossen wird. V11 deutet überdies auf ein anschließendes Festmahl religiösen Charakters hin, bei dem sich der Gerechte über Gottes Segen freut⁸⁵. Es ist breit diskutiert worden, ob die Darbringung der Erstlingsfrüchte eine einmalige, historische Begebenheit beim Eintritt in das Land gewesen ist⁸⁶, ein jährlicher Vorgang anlässlich eines „Wochenfestes“ in Gilgal⁸⁷ oder ein regelmäßiger Akt jeweils nach Einbringung der Ernte⁸⁸.

Es ist davon auszugehen, daß die Darbringung der Erstlingsfrüchte Jahr um Jahr erfolgte. Die Vorschrift in Ex 23, 19 nennt dabei keinen Festtermin, und es ist spekulativ, anzunehmen, der Text setze stillschweigend das „Wochenfest“ voraus. Vielmehr macht die Mischna in Bikkurim deutlich, daß je nach Reifung die Erstlinge ausgesondert, geerntet und nach Jerusalem gebracht worden sind. Die bevorzugte Zeit liegt zwischen Wochen- und Laubhüttenfest⁸⁹.

Auffallen muß, daß nur Dtn ein Ritual überliefert. Die Exegese erbrachte allerdings in V5b und 10a den Hinweis auf eine alte Formel, deren theologische Ausrichtung interessant ist: Der Bauer dankt nicht für Ernte, Regen oder Sonne, sondern weiß sich als vollkommen abhängig von einem Gott, der seine Vorfahren ins Kulturland gebracht hat, wo sie nun eine sichere Existenz erfahren. Schon hier spielt die Landgabe eine übergeordnete Rolle. Allerdings dürfte eher an einzelne Sippen gedacht werden, als schon an ganz Israel. Der Grundtext steht in Abgrenzung zur kanaanischnen Fruchtbarkeitsreligion, in deren Gottesdiensten es vor allem um die Sicherung der Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Acker und um gute Witterungsverhältnisse für eine erfolgreiche Ernte gegangen war⁹⁰.

Die besondere Bedeutung dürfte der Ritus der Erstlingsdarbringung jedoch erst durch die deuteronomische Bewegung gefunden haben. Es ist zu fragen, ob ähnlich der Historisierung der Wallfahrtsfeste auch hier versucht wurde, der Darbringung der Erstlinge einen geschichtlichen Hintergrund zu geben⁹¹. Das Deuteronomium betont die Gabe Kanaans als Erblande an Israel. Betont wird: Das Land ist von Gott geschenkt, nicht

Frucht eigener Eroberung⁹². Der Akt der Landgabe ist die Grundlage für die einheitliche Ordnung Israels unter einem Gott und seinem König sowie legitimen Propheten, in dem einen Kult an dem einen zentralen Kultort. Das Israel geschenkte Land, in dem Milch und Honig fließen, ist das Unterpfeil für die göttliche Zuwendung in der einen und gemeinsamen Heilsgeschichte mit seinem Volk. Diese Heilsgeschichte rekapituliert jeder Bauer spätvorexilischer Zeit, wenn er seine Erstlinge vor Gottes Altar in Jerusalem legt. Und im Exil hält dieses Summarium die Hoffnung wach, daß Israel das einmal geschenkte Land wieder erhalten wird. Denn im Zentrum des dtn/dtr gearbeiteten Formulars steht das geschichtsdeutende Modell für den Exodus in der Redeform der Rettungserzählung: Not - Hilferuf - Erhöhung - Rettung. *Klaus Baltzers* Erwägung zum Bundesformular werden an dieser Stelle nochmals wichtig. Dtn 5, 3 macht deutlich, daß der Bundesschluß am Horeb kein einmaliger Akt gewesen ist, sondern einer, der ständig aktualisiert werden muß⁹³. Die Hoffnung auf die Erneuerung des Bundes bleibt auch im Exil ungebrochen. Fasst man Dtn 26, 5-9 als Prolog zum Bundesformular auf, muß das Sinaiereignis als Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz nicht im heilsgeschichtlichen Summarium genannt werden⁹⁴. *Huffmon* macht vielmehr klar, daß auch die hethitischen Vorbilder niemals den Ort des Vertragsschlusses angeben⁹⁵. Wertvolle Stütze für eine Zuordnung zum Bundesformular bietet die Verheißung des Landes. „Brith“ im Deuteronomium bestimmt sich nicht zuletzt durch den Landverheißungsschwur JHWHs, der im sogenannten „Credo“ allgegenwärtig ist. Der Landverheißungsschwur bedeutet eine Selbstverpflichtung Gottes in Rückgriff auf sein Handeln an den Vätern. Die Erinnerung an Gottes Wirken für die Erzväter und Erzmütter soll den Nachkommen neues Vertrauen schenken⁹⁶. Die Rettungserzählung in Dtn 26 bezieht sich auf Gottes Handeln in der Vergangenheit und konzentriert sich um die Landgabe. Damit gibt der Text Hoffnung, daß der Bund Gottes mit Israel immer wieder neu werde.

C.H.W. Brekelmans Vorschlag, von einer katechistischen Unterweisung zu sprechen, scheint mir zur Funktionsbestimmung zielführend. Damit wird auch klar, warum gerade dieser Text zum Kernstück der Auszugserzählung der Pessach-Haggada hatte werden können. Durch den Ritus der Erstlingsdarbringung war er allgemein bekannt und populär⁹⁷. Jeder mußte den Text selbst im Heiligtum rezitieren oder bekam ihn zum Nachsprechen vorgelesen⁹⁸. Viele werden ihn sogar auswendig gekonnt haben. Und bei einem anschließenden Festmahl ist er wohl ganz natürlich das Ziel von Reflexion und Interpretation geworden. Die spätere Kontinuität des Textes ist durch seine katechistische Funktion gewährleistet gewesen. Seine Verwendung im Rahmen des Pessach kann mit dem Ernteaspekt des Festes verbunden sein⁹⁹, fernab vom Lammopfer. Auch wenn der ursprüngliche Ort der Verwendung sich verändert hatte, die prägnante Zusammenfassung der Hoffnung Israels auf seinen Erlöser blieb. Für die rabbinische Tradition muß gerade dieser Text bedeutsam gewesen sein. Die Geburtsstunde des Midrasch zu Dtn 26, 5-8 liegt in seiner katechistischen Funktion und dürfte weit vor der Tempelzerstörung zu vermuten sein. Als durch die Ernte auch mit Pessach verbundener Text, war er doch autark genug, um später mit seiner mündlichen Tradition den Ersatz für das unmöglich gewordene Pessachopfer zu bieten.

4. Das Problem des aramäischen Vorfaters

In V5b begegnet ein bemerkenswertes textkritisches Problem. Die Septuaginta, die Peschitta und Sifre zu Dtn fassen den Ausdruck „arami oved avi“ so auf, daß „avi“ nach Syrien kam, daß er Syrien verwarf. Also war es offensichtlich schon im Alexandrien des 2. Jh.v. anstößig, den Vorfater als Aramäer zu bezeichnen¹⁰⁰.

Später wurde noch weiter versucht, den Vorfater in keinerlei Verbindung mit Aram zu bringen. Der Schwiegervater Laban taucht in der Tradition als der „arami“ auf. Schon die Vulgata deutet dies an¹⁰¹: „Syrus persequebatur patrem meum“. Im Targum Onkelos des frühen 5. Jh. wird Laban explizit genannt¹⁰². Diese so gut belegbare jüdische Auslegung findet sich auch in der Pessach-Haggada. Dort wird sie noch dadurch betont, daß dem

eigentlichen Schriftvers ein ganzer Abschnitt vorangestellt wird, der die Mahlgemeinde über die abgründige Schlechtigkeit Labans belehrt. Während der Pharao bestimmt hatte, nur das männliche Geschlecht auszurotten, versuchte Laban in Jakob ganz Israel zu vernichten. Somit wird diese textliche Abweichung zur Einleitung der Sederbelehrung. Es gibt also eine breite jüdische Auslegungstradition, die „arami“ als Subjekt, „avi“ als direktes Objekt und die Radikale Alef - beth - daleth als transitives Verb auffasst. Zwar folgt die Punctuation der Massora dieser Ansicht nicht, dennoch werden „avi“ und „arami“ durch den Akzent Paschta voneinander getrennt ¹⁰³. Dieser Tradition folgt sogar die karäische Haggada, die den Midrasch zu Dtn 26, 5-8 gar nicht enthält ¹⁰⁴.

Diese Besonderheit ist auch unter jüdischen Kommentatoren und Grammatikern im Widerstreit ¹⁰⁵. *Abraham Ibn Esra* (1092-1167), die Tossafisten *Raschbam* und *Radak* sowie *Obadja ben Jakob Seforno* (1475-1550) verweisen alle auf die grammatikalische Unmöglichkeit, „alef-beth-daleth“ transitiv zu verstehen. Sie betonen, daß es sich um ein Partizip Qal handelt. Auch der Kontext spreche gegen jeden Bezug auf Laban, mit Jakobs Zug nach Ägypten hätte er nichts zu tun. Dieser Ansicht schließen sich später *Samson Raphael Hirsch* (1808-1888) und *David Hoffmann* (1843-1921) an, auch die Buber-Rosenzweig-Übersetzung. *Rabbi Salomo ben Isaak* (Raschi, 1040-1105) und der *Maharal von Prag* verteidigen jedoch die von der Tradition durchgesetzte Lesart, letzterer mit dem Hinweis, „alef-beth-daleth“ könne als Nomen aufgefasst werden: „Der Aramäer war der Zerstörer meines Vaters“. In jüngerer Zeit folgte ihnen *Wolf Heidenheim* (1757-1832) in ihrer Auffassung. Drei Fragen muß also nachgegangen werden:

1. Wer ist ursprünglich mit „arami“ gemeint?
2. Warum wird „avi“ von „arami“ getrennt und „arami“ auf Laban bezogen?
3. Wie ist die Radikalfolge „alef-beth-daleth“ sinnvoll zu übersetzen?

Eine vorurteilslose Betrachtung der Wendung „arami oved avi“ verweist den Ursprung in alte Zeit. Der Sprecher weiß noch um die aramäische Herkunft seines Ahns und um dessen nomadische Lebensweise. Mit *Norbert Lohfink* kann der Schluß gezogen werden, der Ursprung der alten Formel liege noch sehr nahe an der Landnahme ¹⁰⁶.

Drei Möglichkeiten der Identifikation stehen offen. Einmal kann man der Anregung *Benno Jacobs* folgen ¹⁰⁷, bei „arami“ handle es sich um eine allgemein gehaltene Gruppenbezeichnung, die die Beschäftigung mit der Schafzucht ausdrücke. Ein zweiter Vorschlag bezieht „arami“ konkret auf Abraham. Schon Raschbam, der Schwiegersohn Raschis, hat diese Vermutung geäußert ¹⁰⁸, und *Christoph Levin* schließt sich dem an. Er verweist dabei auf Gen 12, 10 und 18, 18. Levins Belege beziehen sich aber nur auf V5c und haben damit kaum Beweiskraft ¹⁰⁹. Auch wird Abraham nie als Aramäer bezeichnet, sondern als Chaldäer oder Hebräer. Mit einer oberflächlichen Verwechslung von Aramäer und Chaldäer darf nicht gerechnet werden ¹¹⁰. Die weitaus häufigste Annahme ist jedoch, der „arami“ sei Jakob-Israel gewesen ¹¹¹. Die Sichtweise hätte sich demnach von der Sippe bereits gesamtisraelitisch erweitert. Aus dem Nomadenabkömmling, der für den Acker dankt, wäre dann das für Kanaan dankbare Israel geworden. In dem Fall aber wird deutlich, daß das Bewußtsein unter Israel lebendig geblieben ist, in Kanaan nicht bodenständig zu sein, sondern aus Mesopotamien zu stammen ¹¹².

Die abweichende Interpretation des „arami oved avi“, wie sie uns seit LXX verschriftlicht vorliegt, wirft ein Licht auf die nachbarlichen Verhältnisse zwischen Aram-Syrien und Israel.

Louis Finkelstein stellt zwei Hypothesen auf, unter welchen Umständen eine solche Entstellung des Textes entstehen konnte: Zum einen könne es sich um eine Polemik gegen den Feind Syrien aus makkabäischer Zeit handeln. Jakob als Aramäer zu bezeichnen, wäre dann eine kaum denkbare pro-seleukidische Aussage, die eine Uminterpretation möglich erscheinen ließe, etwa um 150 v. Unter Berücksichtigung der LXX-Abwandlung favorisiert *Finkelstein* eine andere Theorie. Die rabbinische Tradition weist darauf hin, daß LXX auf ägyptische Gefühle Rücksicht nahm ¹¹³, ähnlich den Bezeichnungsänderungen in mittelalterlichen Talmudausgaben. Die Juden unter ägyptisch-ptolemäischer Herrschaft ändern den V5b, um ihre Loyalität gegenüber Alexandrien zu bekunden. Dies ist besonders wichtig, weil das theologumenon des

Auszugs aus Ägypten unter damaligen Umständen obrigkeitskritische Züge trägt. Durch die Änderung der Lesart heißt die Botschaft nun: „There was even greater bitterness between Israel and Syria than between Israel and Egypt“¹¹⁴. Wenn diese Hypothese *Finkelsteins* richtig ist, ließe sich die abweichende Lesart ins beginnende 3. Jahrhundert zurück datieren¹¹⁵.

Wie ist die Radikalfolge „alef-beth-dalet“ sinnvoll zu übersetzen? *Ibn Esra* schlägt ein Partizip Qal des intransitiven Verbs „umherirren“ vor. Dem schließt sich die historisch-kritische Schule des 19. Jahrhunderts an¹¹⁶, vor allem in Zusammenhang mit der Nomadentheorie. In Anlehnung an *C. Steuernagel* übersetzt *S.R. Driver*¹¹⁷ „ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater“. Ein Tier, das sich von der Herde getrennt hat, muß umkommen im wasserlosen Land, es sei denn, der Hirte findet und trinkt es. *Alfred Bertholet, H. de Boer, J. Cullen* und andere folgen dem Gedankengang.

Ein Vergleich mit Prov. 31, 6 gibt einen Hinweis auf die Intention. Der *Maharal von Prag* bezieht sich auf diesen Textbeleg und stellt heraus, daß hier das Fehlen von etwas bezeichnet werde¹¹⁸. In Zusammenhang mit der Darbringung der Erstlingsfrucht erscheint mir sinnvoll, das Fehlen der Lebensgrundlage auszudrücken, vergleichbar mit dem Beispiel der Hirten. Gott als der rettende Hirte schenkt dem Vorvater sichere Existenz. Dafür dankt ihm der Nachkomme:

Ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater und siehe,
Dir bringe ich nun die ersten Erträge von den Früchten des
Landes, das Du mir gegeben hast, JHWH.
(Dtn 26, 5b.10a)

5. Entstehung und Datierung des Midrasch zu Dtn 26, 5 - 8

Der Text des Midrasch ist neben der Haggada selbst verschiedentlich überliefert¹¹⁹. Geniza-Fragmente bieten weiteren Aufschluß¹²⁰, so daß es über den ursprünglichen Textbestand kaum offene Fragen gibt. Die frühesten schriftlichen Belege finden sich wie bei der Haggada als Ganzer in der Mischna¹²¹ und den tannaitischen Midraschim. *Louis Finkelsteins* Versuch, den Midrasch bis ins 3. Jh v zu datieren¹²², darf mit einiger Skepsis betrachtet werden. Mag man seiner Ansicht in Bezug auf die Textverderbnis in V5b noch folgen, so ist doch nicht beweisbar, daß der gesamte Midrasch so weit vor der Zeitenwende anzusetzen ist. Wie *Finkelstein* selbst einräumt, ist das Material der Rabbinen, wie wir es in der gesammelten Tradition vorfinden, fast völlig anonym zusammengestellt. „As a result it has thus far proven quite impossible to separate early teachings from those of their followers; and we can rarely say with certainty whether a particular norm arose in the second or third century B.C. or in the first or second century of our era“¹²³. Was *Finkelstein* bleibt, ist eine rein historisch-hypothetische Argumentation, der man nicht folgen kann, will man das Sichere vom Wahrscheinlichen trennen.

Drei Fragen tun sich auf:

1. Wann ist das Lehrgut des Midrasch entstanden?
2. Wann ist es in seiner jetzigen Form zusammengestellt worden?
3. Seit wann dient der Midrasch als Sederbelehrung?

Für die Eingrenzung des Entstehungszeitraums des Lehrguts stehen uns drei Fakten zur Verfügung. Einmal die veränderte Lesart von V5b, zum anderen ein Zitat aus der 2. Chronik. Als dritter Umstand die Änderung des massoretischen Konsonantentextes bei „umevora gadol. Eine Änderung der Massora bedarf sicherlich ernstzunehmender Gründe. Dtn 28, 8 spricht von „grossen Schrecken“, mit denen der Ewige Israel aus Ägypten führt. Die Haggada liest „uvemar'eh gadol“, „furchtbare Erscheinungen“. Diese

Lesart findet sich schon in LXX, der Peschitta und diversen Targumim ¹⁴¹. *Don Isaak ben Juda Abravanel* (1437 - 1508) weist in seinem Haggadakommentar darüber hinaus hin, daß auch der massoretische Konsonantentext die abweichende Lesart noch zuläßt, denn es fehle das „waw“ hinter dem „mem“. *Jakob Emden* (1697 - 1776) gesellt sich dieser Ansicht in seinem Kommentar bei. *Abraham Geiger* schließlich diskutiert die vielbesprochene Abweichung und erweist die massoretische Lesart als tendentiöse Korrektur ¹²⁵. Ihr theologischer Hintergrund wird noch Gegenstand der Überlegung sein. Die drei Indizien machen deutlich, daß das Lehrgut zum einen aus nachexilischer Zeit stammen muß, weil es 2. Chr zitieren kann. Die Diskussion um V5b zeigte den Einfluß der folgenden geschichtlichen Entwicklungen, Finkelstein hat Datierungen um das 3. Jh. v. oder die makkabäische Zeit vorgeschlagen. Das Bewahren einer ursprünglichen, vor der Festlegung des Konsonantentexts durch die Massora liegenden Textgestalt in V 8 gibt uns als vordere Grenze etwa 100 n ¹²⁶. Diese Überlegungen stimmen mit bisherigen Erwägungen und Ergebnissen der Untersuchung überein. Erste Ansätze einer Ausgestaltung und Interpretation des „Credo“ können in der Popularität des Textes gesucht werden. Eine Datierung der Gesamtmidrasc in seiner vorliegenden Form ist nicht möglich. Erste Belege kommen aus tannaitischer Zeit ¹²⁷. Notker *Füglisters* Behauptung, der Midrasch stamme aus vorchristlicher Zeit ¹²⁸, dürfte wohl von Finkelstein abhängig sein. Folgt man aber seiner Ansicht, daß noch zur Zeit Jesu Formfreiheit beim Pessachmahl gewaltet habe ¹²⁹, wird jedenfalls plausibel, die Verwendung des Midrasch als Sederbelehrung sehr spät anzusetzen. Vielleicht ist sogar erst an die Zeit nach der Tempelzerstörung zu denken, als es darum ging, das Pessachopfer zu ersetzen. *Siegfried Steins* Hinweis auf die strukturellen Parallelen der Sederbelehrung ¹³⁰ mit der Rhetorik des hellenistischen symposiums verdient im Rahmen der Datierungsfrage ebenfalls Beachtung. Dennoch soll deutlich bleiben, daß Analogien auf der Formebene nur bedingte Aussagekraft über inhaltliche Abhängigkeiten zukommt.

6. Die theologische Botschaft der Sederbelehrung

Der Begriff „Midrasch“ kommt von „dalet - resch - schin“: suchen, forschen. Biblische Texte sollen reflektiert werden, um ihre tiefe Sinnhaftigkeit zu ergründen. Die Kommentierung stützt sich auf eine Zusammenschau mit anderen Schriftstellen. Dadurch wird eine biblische Aussage eindeutig gemacht, oft auf eine bestimmte Bedeutung hin verengt. Ziel des Midrasch ist die Belehrung des Glaubenden, wie er in der Schrift und mit der Schrift leben kann, welche Forderungen sie an ihn stellt. Der Midrasch zu Dtn 26, 5-8 läßt sich in fünf Abschnitte gliedern:

A	Einleitung: Labanwarnung
B	Vorgeschichte
C	Schilderung der Not in Ägypten
D	Rufen aus der Not und Erhörung
E	Rettung

Der Charakter einer Rettungserzählung ist erhalten geblieben, die Gliederung entspricht der biblischen Vorlage. Durch das Auslassen von V 9 ist das Landgabemotiv fortgefallen. Die Lesart der „Gefährdung durch Laban“ verleiht dem Erzählstrang andere Akzente. Die Botschaft des biblischen Grundtextes 5b + 10a fehlt also. Der Natur des Midrasch entsprechend geht der universelle Charakter einer katechistischen Kurzformel durch die Kommentierung verloren. Nicht der Schrifttext enthält mehr die eigentliche Botschaft, sondern die Art seiner Kommentierung und Verschränkung mit anderen Schriftstellen.

6.1. Rettung durch Gottes eigenen Machterweis

Der Midrasch führt breit aus, was Dtn 26 in Abgrenzung zu Num 20, 16 und Ex 12, 23 ausdrückt: Gott selbst war es, der Israel aus Ägypten errettet hat. Damit wendet sich der Kommentator entschieden gegen jede Angelologie. Es ist nicht zuletzt auch auffällig, daß Moses nicht genannt wird. Die Absicht des Textes ist, die Einzigartigkeit des Geschehens deutlich zu machen. Auf der einen Seite steht das unsägliche Leid Israels in Ägypten, das durch die Einfügung der Parallelstellen aus Ex detailliert dargestellt wird. Auf der anderen Seite steht Gott selbst, der ohne jeden Mittler seinem Volk zu Hilfe eilt¹³¹: „the greater the people's misery, the greater His achievement“¹³². Damit greift der Midrasch die dtn Botschaft konsequent auf. Die Erlösung des Volkes ist Gottes eigenes Anliegen, für das er keinen Engel braucht, um es in Werk zu setzen¹³³.

Einige Textvarianten sind interessant. So fehlt die nachdrückliche Einschärfung des persönlichen Wirkens Gottes bei Saadja Gaon, Maimonides und im jemenitischen Ritus¹³⁴. Er ist aber im spanischen, deutschen und byzantinischen Ritus belegt, auch in den Texten aus Bagdad und Tunis¹³⁵. Deshalb muß er als Bestandteil des Midrasch aufgefasst werden, als Kommentierung des vorangehenden Verses Ex 12, 12. Spätere Generationen bedurften der Erwähnung der Existenz von Engeln zur Absicherung ihres Glaubensbestands. Gott lehnt die Hilfe der Engel hier ab, weil er sein persönliches Eingreifen für notwendig erachtet. Wir dürfen davon ausgehen, daß der eigentliche Midrasch die Intention von Dtn verfolgt, keine Angelologie auszubilden. Als Bekräftigung dieser Aussage kann die Beobachtung dienen, daß manche Textzeugen neben Engel, Seraph und Abgesandtem auch das „Wort“ ausgrenzen¹³⁶. Gott hat auch nicht durch den *logos* Israel errettet, sondern wirklich er selbst war am Werk.

6.2. Bund und Erwählung

Die vom massoretischen Konsonantentext abweichende Lesart „uwemar'eh gadol“ zu V8 unterstreicht Gottes persönliches Wirken. Die Verschränkung mit Dtn 4, 34 bringt das Konzept der Erwählung in den Vordergrund. Mit sichtbaren Zeichen greift Gott in die Geschichte ein und macht sie so für Israel zur Heilsgeschichte. Die Anwesenheit Gottes in der Geschichte wird als Realpräsenz gedacht. Gerade deshalb ist es wichtig, jeder Mittlerschaft eine Absage zu erteilen. Gott und Volk sind unmittelbar verbunden. Sein rettendes Eingreifen geschieht unter Berufung auf den Bund mit den Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob. War bei der katechistischen Unterweisung des Dtn das Unterpfeiler für den Bund noch das Land, wird diese Vorstellung zurückgedrängt und personalisiert. Somit wird die Landgabe als theologischer Grundpfeiler des „Credo“ durch die Erwählung des Volkes ersetzt. Spätestens seit der Tempelzerstörung darf das Heil nicht mehr an der Ackerkrume Israels hängen, denn das Land ist verloren. Eine solche Tendenz der Öffnung und Universalisierung darf aber schon vor 70 n angenommen werden, ich verweise nur auf das dodekapropheton. Die Bedeutung des Bundes ist im Midrasch erhalten, der Akzent verschiebt sich von der Landgabe auf die Erwählung.

6.3. Das treue Gottesvolk

Die direkte Beziehung zwischen Gott und seinem erwählten Volk ist der Mittelpunkt der Botschaft des Midrasch und der Grund Gottes Eingreifen im Angedenken des Bundes, der schon mit den Ervätern bestanden hat. Die Notwendigkeit der Aktualisierung des Bundesschlusses durch jede Generation steht wie schon beim Schrifttext selbst im Hintergrund. Deshalb legt der Kommentator großen Wert auf die Feststellung eines intakten Verhältnisses. Er weist darauf hin, daß Jakob Israel gar nicht eigentlich verlassen hat. Hier wirkt das Landgabemotiv noch nach. Vielmehr war er gezwungen sich eine Weile in Ägypten aufzuhalten, um seine Existenz zu sichern. Den Grund dafür können wir einmal in der Verfolgung durch Laban sehen. Zum anderen wird er mit der Hungersnot in Kanaan angegeben durch das Zitat Gen 47, 4. „Durch göttliche Bestimmung“ also verließ er für eine Weile Israel, willens, den Bund nicht zu verletzen¹³⁷.

Deshalb wird in der Auslegung von V5c gleich darauf verwiesen, daß „die Israeliten daselbst merkbar ausgezeichnet waren“. Das soll nicht nur auf das Weiterwirken des Bundes verweisen, sondern viel mehr noch betonen, daß sich Israel nicht an die Sitten und Gebräuche der Heiden anschloß. *Louis Finkelstein* weist auf den Umstand hin, daß das verwendete „mezunajim“ das Abgehobensein betont, die Ausgrenzung¹³⁸. Weil der Bund gehalten wird, kommt Gott seinem Volk zu Hilfe mit „starker Hand und ausgestrecktem Arm“, mit seiner ganzen Erlösungsmacht, die im Schwert und in den Plagen greifbar wird. Und durch „Zeichen und Wunder“ gibt er seinem Volk und anderen kund, daß er selbst die Hand über Israel hält.

7. Zusammenfassung

Wir haben als Beispiel für die Wirkungsgeschichte der „katechistischen Unterweisung“ in Dtn 26, 5-10a den Midrasch der Pessach-Haggada untersucht. Dabei hat sich das Bemühen der rabbinischen Tradition konkret aufzeigen lassen: Kontinuität bewahren, ohne Diskontinuität auszuschließen.

Der soteriologische Aspekt des biblischen Textes ist auch im Midrasch vollkommen erhalten geblieben. Der Bund und seine Aktualisierung von Generation zu Generation ist die Grundlage für das rettende Eingreifen Gottes unter Rückgriff auf die Erväter. Beide Texte betonen das persönliche, unmittelbare Gotteshandeln, Gott macht sich sichtbar „durch Zeichen und Wunder“. Während Dtn 26, 5-10a das Auszugerlebnis als universale Formel benutzt, mit der das Landgabemotiv untrennbar verbunden ist¹³⁹ und deren Konnotation bis zum Tempelbau reicht¹⁴⁰, konzentriert sich der Midrasch auf das eigentliche Rettungserlebnis in Ägypten. Er richtet ein Beispiel auf für die Treue Gottes zu seinem Volk. Der Ort des Geschehens wird dabei verengt, das geschilderte Geschehen breit ausgeführt, genau im Gegensatz zu dem weiten Horizont des Dtn-Textes. Deshalb betont der Midrasch die Plagen als konkreten Machterweis, der Erzählstrang wird plastisch gemacht und ausgeformt. Dies ist möglich, weil sich die Funktion verändert hat. Vom Teil eines liturgischen Formulars für die Darbringung der Erstlingsfrüchte wurde Dtn zur Belehrung Israels am Vorabend des Pessachfestes.

Der theologische Mittelpunkt beider Texte ist der Bund, und das Bemühen, ihn aufrechtzuerhalten. Dabei tritt im Midrasch die Erwählung in den Vordergrund. Sie erlegt dem Einzelnen in Israel die Verpflichtung zu gottgemäßem Handeln auf, das Grundanliegen rabbinischen Denkens, damit Gott Dein Retter wird: hier, jetzt, für Dich.

Anmerkungen

- 1) Nach orthodoxem Brauch wird der Seder am Abend des ersten Feiertags wiederholt.
- 2) Mischna, Pesachim X, 4
- 3) Mischna, Pesachim X, 5; j. Pesachim 10,4;b Pesachim 116 b
- 4) ZUNZ, S. 133
- 5) Enc. Jud. Vol. 7,, Sp. 1091 f
- 6) FÜGLISTER, S. 138
- 7) STEIN, S. 200
- 8) b Pesachim 116 a (physische Gefangenschaft)
- 9) b. Pesachim, 10,4; b Pesachim 116a (geistige Gefangenschaft)
- 10) Enc. Jud. Vol. 7, Sp. 1094: Fragmente der Kairoer Geniza beweisen aber, daß die Entwicklung auch dann noch nicht abgeschlossen war.
- 11) Enc. Jud. Vol. 7, Sp. 1094f: z.B.
 - West London Synagogue 1842
 - S. Maybaum 1891
 - Caesar Seligmann, Frankfurt 1913
 - Guggenheim, Offenbach 1927
 - Central Conference of American Rabbis, New York 1905 et 1974
 - Union of Liberal and Progressive Synagogues, London 1954Die Haggada der West London Synagogue von 1842 zitiert Dtn 26, 5-8 ohne den Midrasch
- 12) Enc. Jud. Vol. 7, Sp. 1079 et FINKELSTEIN: Pre-Rabbinic Ideals/Pre-Maccabean Documents
- 13) FREDMAN, S. 95
- 14) BOKSER, S. 71
- 15) „Mysterium igitur agni, quem Pascha immolare praecipit Deus, figura erat Christi, cuius sanguine, pro fidei in eum suae ratione, domos suas inungunt, qui credunt in eum, id est seipsos; nam illud plasma, quod Deus effinxit, nempe Adamum, domum fuisse afflati a Deo spiritus, vos quoque omnes intelligere potestis. Hoc autem ipsum etiam praeceptum ad tempus datum sic demonstro. Agnum Paschae Deus alibi immolari non sinit, quam in loco in quo invocatum est nomen ejus; cum sciret venturos post Christi passionem dies, quibus urbs Jerusalem hostibus vestris traderetur, et omnes prorsus oblationes fieri desinerent. Atque hic agnus, quem totum assari praecipitur, supplicii crucis, per quam Christus erat passurus, symbolum erat. Agnus enim qui assatur, ad similitudinem figurae crucis dispositus assatur. ...
Id quoque inquam, una consideremus, an nunc liceat omnia servare, quae per Moysem praescripta sunt. Respondit ille: Nequaquam Agnoscimus enim, quemadmodum dixisti, nec agnum Paschae alibi immolari posse, nec hircos in jejunio jussos offerri, nec caeteras omnes omnino oblationes.“
S.P.N. JUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS, Sp. 562 et 574.
„Considera enim quod et hic non dixit, quia advena qui venerit ad vos, faciat

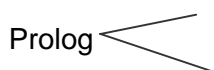
Pascha Domino, et circumcidatur; sed observantissima moderatione decernit dicens 'Si accesserit ad vos, et fecerit Pascha.' Nec dubitari enim de hoc potest, quod si quis cum Judaeis Judaicum Pascha fecerit, et circumcidi debeat: unum hoc interim quo retundantur contradicentes, legislatoris cautela prospexit. Est et illud praeterea ad quod mutire non poterunt. Pascha quod lex fieri praecipit, in loco illo fieri jubet quem elegit Dominus Deus, id est Jerosolymis. In illo etenim templo tantum offerri sacrificia decernuntur. Recuperent ergo prius statum templi, et tunc de circumcisione contendant..."

ORIGENES, Sp. 906 f

- 16) STEIN, S. 198; BOKSER, S. 9; Die Haggada der West London Synagogue baut Ex 12, 1-26. 40-42 wieder in den Text ein.
- 17) BOKSER, S. 61; FÜGLISTER, S. 138
- 18) PHILIO, Vol. 6, „Moses“, S. 564f
- 19) „Accordingly, on the occasion of the feast called Passover, at which they sacrifice from the ninth to the eleventh hour, and a little fraternity, as it were, gathers round each sacrifice, of not fewer than ten persons (feasting alone not being permitted), while the companies often include as many as twenty, the victims were counted and amounted to two hundred and fiftyfive thousand six hundred; allowing an average of ten diners to each victim, we obtain a total of two million seven hundred thousand.“
JOSEPHUS, S. 499, Vol. 3
- 20) BOKSER, S. 76; gegen FINKELSTEIN, Pre-Maccabean Documents
- 21) Ex 10,2; 12, 26ff; 13, 8.14; Dtn 6, 12.20f; Außer Ex 10,2 finden sich alle Textstellen als Beleg in der Haggada
- 22) BOKSER, S. 74 f
- 23) TOSEFTA, 10, 11-12
- 24) MECHILTA, Pisha 18
- 25) siehe LERNER, Liturgies of the Samaritans; GASTER, S. 77-83
- 26) PETUCHOWSKI, S. 236. In der karäischen Haggada, die im wesentlichen aus Schriftversen besteht, tauchen die Schlüsselstellen der rabbinischen Haggada auf: Dtn 6, 21; Gen 15, 13-14; Jos 24, 2-5; Dtn 26, 5-8 (natürlich ohne den Midrasch)
- 27) STEIN, The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah, - 1977
- 28) FISCHEL, Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. - 1977
- 29) STEIN, S. 201
- 30) WEINFELD, S. 346
- 31) BOKSER, S. 55
- 32) Gemeinderegel 1Q2 VI 2-8
- 33) PHILO, Vol. 9, „On the Contemplative Life“, Nr. 73-74. LIEBERMANN, S. 64-90
- 34) BOKSER, S. 12, 62-66
- 35) JIRKU, Anton: Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen. - 1917
- 36) WALLIS, Sp. 803
- 37) RAD, Gerhard von: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. - in: Gesammelte Studien zum Alten Testament. - München 1971. ders.: ATD 8, S. 114
- 38) RAD, Formgeschichtliches Problem, S. 12
- 39) SMEND, Entstehung S. 89; KAISER, Einleitung S. 85
- 40) WEISER, Einleitung S. 73-85
- 41) GUNNEWEG: Mose in Midjan. - ZThK 61, 1964, S. 1-9
- 42) GESE: Bemerkungen zur Sinaitradition. - ZAW 79,1967, S. 137-154
- 43) SCHMIDT: Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradition. - ZAW 82, 1970, S. 1-31
- 44) BALTZER: Bundesformular. - 1964², vor allem S. 29-47

Präambel

Prolog



Vorgeschichte
Grundsatzklärung
Einzelbestimmungen
Anrufung eines Zeugen
Segen und Fluch

- 45) BEYERLIN: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition. - 1961
- 46) BEYERLIN, S. 191
- 47) PERLITT, Lothar: Bundestheologie im Alten Testament. - Neukirchen 1970. Nach SCHMIDT, W.H., S. 74
- 48) HUFFMON, Herbert B.: The Exodus, Sinai and the Credo. - CBQ 1965, S. 112
- 49) WIJNGAARDS, J.N.M.: The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic Schools. - OTS 16, 1969, S. 116; vgl. ZIMMERLI, S. 638
- 50) WALLIS, Sp. 807
- 51) BREKELMANS, C.H.W.: Het „historische Credo“ van Israel. - Tjgdschrift voor Theologie 3, 1963, S. 1-10
- 52) VRIEZEN, Theodorus Christian: The Credo in the Old Testament.- Potchefstroom 1963, S. 5-17. vgl. SELLIN-FOHRER, Einleitung S. 129
- 53) RENDTORFF, Einführung S. 162
- 54) RENDTORFF, S. 162; vgl. MERENDINO und SEITZ
- 55) WILCKE, Bibelkunde S. 22
- 56) SCHNEIDER, Wolfgang: Grammatik S. 204 ff betont den performativen Sinn des perfectum consecutivum
- 57) LOHFINK, Credo S. 21; gegen NEBELING S. 239f
- 58) SEITZ, S. 143
- 59) NEBELING, S. 239
- 60) BOECKER S. 83
- 61) RENDTORFF S. 161 weist darauf hin, daß der Numeruswechsel in Dtn weitgehend unberücksichtigt bleiben sollte. Für unsere Stelle soll dies nicht gelten
- 62) ROST, S. 17. Schon RAD weist auf den altertümlichen Charakter des V5b hin: RAD, Formgesch. Problem, S. 12, Anm. 3
- 63) Gleicher Anfangslaut in den Worten von 5 b
- 64) HULST S. 92 ff
- 65) SCHARBERT/BERG, Themen der Theologie des AT S. 121
- 66) WESTERMANN, Theologie S. 38
- 67) Roger le Déaut geht noch 1963 von einer frühen Datierung aus (DÉAUT, S. 77); C. Westermann baut in seiner Theologie in Grundzügen noch 1978 die Darstellung des Pentateuch nach dem „Credo“ auf.
- 68) ROST, Leonhard: Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament. - 1965
- 69) RAD, formgesch. Problem S. 12
- 70) ROST, S. 13f
- 71) ROST, S. 13
- 72) SEITZ, Gottfried: Redationsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium. - 1971
- 73) RICHTER, Wolfgang: Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des „kleinen geschichtlichen Credo“ . -1967
- 74) RICHTER, S. 199
- 75) RICHTER, S. 208
- 76) LOHFINK, Credo S. 30
- 77) MERENDINO, S. 354
- 78) WAßERMANN, Günther: Das kleine geschichtliche Credo und seine deuteronomische Übermalung. - Berlin (DDR) 1970
- 79) CARMICHAEL, Calum: A New View of the Origin of the Deuteronomic Credo. - 1969
- 80) CARMICHAEL, S. 278
- 81) LOHFINK, Credo S. 25-28
- 82) WEINFELD S. 33f; er erwähnt z.B. die Auslassung des Engels im Akt der

- Erlösung.
- 83) PREUß S. 148
- 84) PREUß S. 148 datiert sogar exilisch
- 85) Lev 23,40; Dtn 12,7.12.18; 14,26; 16,11.14; 26.11; 27,7; vgl. MERENDINO S. 364, WEINFELD S. 311f
- 86) LEVIN S. 87; BUIS-LECLERCQ S. 167
- 87) Gerhard von Rad; nach SMEND S. 99, KAISER S. 85
- 88) SELLIN-FOHRER S. 129; WEISER, Einleitung S. 74
- 89) Vgl. CARMICHAEL, S. 275, WEISER, S. 76; WEINFELD, S. 221: ...“composition and time of execution is left entirely to the discretion of the farmer (26:1-11)“. Gegen HULST, S. 97
- 90) Werner Berg in SCHARBERT/BERG, Themen der Theologie des AT S. 120; vgl. SEITZ, S. 100
- 91) SELLIN-FOHRER, S. 129
- 92) BALTZER, S. 32; vgl. BEEK, S. 207
- 93) SCHARBERT, Themen der Einleitung in das AT S. 71
- 94) WEISER, S. 76
- 95) HUFFMON, S. 107; gegen SELLIN-FOHRER S. 129
- 96) WEINFELD, S. 74ff; PREUß, S. 186f
- 97) WEINFELD, S. 32f; BOKSER, S. 72; FINKELSTEIN, S. 294
- 98) WEINFELD, S. 42, 213; Mischna Bikkurim III 6 et 7
- 99) BEEK, S. 207: „Die Ernte ist das deutlichste Zeichen der Gunst Jhwhs, wie auch die Pesachüberlieferung das Erntefest (Mazzoth) mit der Feier der Befreiung aus Ägypten kombinierte.“
- 100) BEEK, S. 198f
- 101) VULGATA, Bd. I, S 269
- 102) TARGUM ONKELOS, S. 229
- 103) GEIGER, Urschrift S 364; Kittel schlägt in den BH ² deshalb eine Änderung der Akzente vor.
- 104) PETUCHOWSKI, S. 233; FINKELSTEIN, S. 294
- 105) LEIBOWITZ, S. 270-273
- 106) LOHFINK, Credo S. 33
- 107) JACOB, Benno: Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch. - 1916. vgl. LEIBOWITZ, S. 273, BEEK, S. 202 f
- 108) LEIBOWITZ, S. 271
- 109) LEVIN, S. 137
- 110) BEEK, S. 204
- 111) HULST, S. 92f: „Deze „arami oved“ is Jacob. Bij zijn vlucht uit het ouderlijk huis, na zijn vader bedrogen te hebben, is hij zijn leven niet zeker en schijnt hij verloren, De verhouding tot zijn schoonvader Laban wordt op den duur zóó gespannen met zijn familie en bezittingen wegtrakt naar het gebied, dat hij eens als vluchteling verlaten had. Dan volgt het rondtrekken in Kanaän omdat het vee steeds foede weiden noodig had; eindelijk komt de hongersnood, die hem in uiterste noodzaak doet besluiten naar Egypte te gaan; inderdaad“.Vgl. DEAUT, S. 101, GEIGER, Urschrift S. 363, CARMICHAEL, S. 287-289
- 112) FINKELSTEIN, S. 301
- 113) FINKELSTEIN, S. 300, insb. Anm. 20
- 114) FINKELSTEIN, S. 304
- 115) FINKELSTEIN, S. 300
- 116) BEEK, S. 197
- 117) DRIVER, S.B.: The International Critical Commentary Deuteronomy - Edinburgh 1965
- 118) LEIBOWITZ, S. 271
- 119) Mischna Pesachim 10, 4. Sifre Deuteronomium „Ki Tavo“ Mechilta de Rabbi Ismael, Midrasch Schemot Rabba c8. Vgl. ZUNZ, S. 134; FINKELSTEIN, S. 299; STEIN, S. 225. Der Kommentar des Rabbi Tobias ben Eliezer (Venedig 1546) bietet ebenfalls wichtige Hinweise zur Textgestalt.

- 120) FINKELSTEIN, S. 294
 121) Pesachim 10, 4 und Bikkurim
 122) vgl. auch FINKELSTEIN's Versuche in Pre-Maccabean Documents, HTR 35/36
 123) FINKELSTEIN, S. 294
 124) FINKELSTEIN, S. 297 Anm. 16
 125) GEIGER, Urschrift S. 339f
 126) WÜRTHWEIN, S. 15f
 127) FINKELSTEIN, S. 299
 128) FÜGLISTER, S. 112
 129) FÜGLISTER, S. 138
 130) STEIN, S. 221-226
 131) FINKELSTEIN, S. 307
 132) STEIN, S. 223
 133) WEINFELD, S. 34; Lohfink, Credo S. 37. Der Engel wird erwähnt in Ex 14, 19; 23, 20; 32,34
 134) FINKELSTEIN, S. 297, Anm. 14
 135) GREENBURG, Yemenite Rite S. VIII
 136) ABRAHAMS, Egyptian Fragments S. 47
 137) Deshalb wirkt die Verheißung der Mehrung auch fort, beachte in dem Zusammenhang die Bekräftigung durch Dtn 10,22. Interessant ist auch, daß im Ägyptischen Ritus dieser Abschnitt fehlt. Er hätte die Juden dort jedes Jahr mit ihrer Sünde konfrontiert, freiwillig in Ägypten zu verharren.
 138) FINKELSTEIN; S. 305, Anm. 30; STEIN, S. 223
 139) RICHTER; S. 208; CHILDS, S 36 f
 140) LOHFINK, Credo S. 35

BIBLIOGRAPHIE

I. Primärliteratur

1. Haggada-Texte

ABRAHAMS, I.: Some Egyptian Fragments of the Passover Haggada. - in : Jewish Quarterly Review X, 1897

BRONSTEIN, Herbert (Hg): A Passover Haggadah. - Central Conference of American Rabbis, New York 1974

FRIEDMANN, M.: Das Festbuch „Haggadah“ nach den Quellen. - Farnborough 1967

GREENBERG, William H.: The Haggadah According to the Rite of Yemen. - Leipzig 1896

Haggada-Fragment. - Soncino, Berlin 1927

HEIDENHEIM, Wolf (Hg): Erzählung von dem Auszug Israels aus Ägypten. - Basel o.J.

KASHER, Menachem M. (Hg): The Passover Haggadah. - New York 1975

LEHMANN, M. (Hg): Hagadah schel Peßach . - Basel 1962

SCHLESINGER, Ph. et. al.: Die Pessach-Haggadah. - Wien 1929

2. Quellen

KITTEL, Rudolf (Hg): Biblia Hebraica. - Stuttgart 1966

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. - Stuttgart 1972

KAUTZSCH, Emil et BERTHOLET, Alfred: Die heilige Schrift des Alten Testaments . - Band I, Tübingen 1922

LUTHER, Martin (Übers): Das Alte Testament mit Erklärungen. - 2 Bände, Berlin/Altenburg 1983 (2)

WEVERS, John Williams (Hg): Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum. - Göttingen 1977

WEBER, Robertus (Hg): Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. - Band I, Stuttgart 1969

LOHSE, Eduard (Hg): Die Texte des Qumran. - Darmstadt 1971

SADAQA, Avraham et Ratson (Hg): Jewish and Samaritan version of the Pentateuch - Deuteronomium. - Tel Aviv 1966

MISCHNAJOT - Die sechs Ordnungen der Mischna. - 6 Bände, Basel 1968 (3)

ZUCKERMANDEL; M.S. (Hg) Tosephta. - Jerusalem 1963

LAUTERBACH; Jacob Z. (Hg): Mekilta-de-Rabbi Ishmael. - 3 Bände, Philadelphia 1961 (Reprint 1935)

DRAZIN, Israel (Hg): Targum Onkelos to Deuteronomy. o.O. (New York) 1982

SCHWAB, Moise (Übers.): Le Talmud de Jérusalem. - Paris o.J.

GOLDSCHMIDT; Lazarus (Übers.): Der Babylonische Talmud. - Königstein 1980

PHILO. - The Loeb Classical Library, Cambridge Mass. 1960³

JOSEPHUS. - The Loeb Classical Library, Cambridge Mass. 1968⁴

S.P.N. JUSTINI Philosophi et Martyris. - Migne Patrologiae Graecae⁶

ORIGENES. - Migne, Patrologiae Graecae¹⁴.

II Sekundärliteratur

- BAHR, Gordon J.: The Seder of Passover and the Eucharistic Words. - in: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, New York 1977
- BALTZER, Klaus: Das Bundesformular. - Neukirchen 1964 ²
- BAUER, H. et LEANDER, P.: Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. - Halle 1922 (Reprint Hildesheim 1962)
- BEEK, M.A.: Das Problem des aramäischen Stammvaters. - in: Oudtestamentliche Studien Vol 8, Leiden 1950
- BERG, Werner et SCHARBERT, Josef: Ausgewählte Themen der Theologie des alten Testaments. - München 1983 (Skript)
- BERLINER, Adolf: Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche (Siddur). - Band 2, Berlin 1912
- BEYERLIN; Walter: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition. - 1961
- BOECKER, Baruch M.: The Origins of the Seder. - Berkely u.a. 1984
- BREKELMANS, C.H.W.: Het „historische Credo“ van Israel. - in: Tijdschrift voor Theologie 3, 1963
- BROWN, Raymond E. et. al.: The Jerome Biblical Commentary. - Vol 1, London, Dublin, Melbourne 1968
- BUIS, Pierre et LECLERCQ, Jaque: Le Deutéronome. - Paris 1963
- CARMICHAEL, Calum: A New View of the Origin of the Deuteronomic Credo. in: Vetus Testamentum Vol XIX, Leiden 1969
- CHILDS, Brevard S.: Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions. - in: Hebräische Wortforschung (FS Walter Baumgartner), Supplement 16 zu Vetus Testamentum, Leiden 1967
- DAVIDSON, Benjamin: The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon,. - London 1967
- DEAUT, Roger le: La Nuit Pascale. - Rom 1963
- DRIVER, S.R.: The International Critical Commentary - Deuteronomy. - Edinburgh 1965 (3)
- EISSFELDT, Otto: Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. - Leipzig 1917
- Encyclopaedia Judaica Berlinensis: „Pessach“ et „Haggada“. - Berlin 1931
- The Encyclopaedia Judaica (Enc.Jud.): „Passover“ by Louis Jacobs et Ernst Kutsch; „Haggadah, Passover“ by Bezalel narkiss. - Jerusalem 1971
- FEINBERG; Gerson: Tobia ben Elieser's Commentar zu Koheleth (Lekach tob). - Berlin 1904
- FINKELSTEIN, Louis: The Oldest Midrash:Pre Rabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah. - in: Harvard Theological Review, Vol. 31, Cambridge Mass. 1938

ders.: Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah. - in: Harvard Theological Review, Vol 35/36, Cambridge Mass. 1942/43

FISCHEL, Henry A.: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. - New York 1977

FOHRER, Georg: Tradition und Interpretation im Alten Testament. - in: ZAW 1961

ders. (Hg): Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. - Berlin 1971

ders. (Hg): Exegese des Alten Testaments - Einführung in die Methodik. - Heidelberg 1973

FREDMAN; Ruth: The Passover Seder. - Philadelphia 1981

FÜGLISTER, Notker: Die Heilsbedeutung des Pascha. - München 1963

GASTER, Theodor Herzl: Passover - Ist History and Traditions. - New York 1949

GEIGER, Abraham: Urschrift und Übersetzungen der Bibel. - Frankfurt am Main 1928 (2).

GESE, Hartmut: Bemerkungen zur Sinaitradition. - in: ZAW 79, Berlin 1967

GESENIUS, Wilhelm et. al.: Hebräische Grammatik. - Leipzig 1909 ²⁸ (Reprint Hildesheim 1962)

ders.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament Berlin et. al. 1962

GOLDBERG, Percy Selvin: Karaite Liturgy and its Relation to Synagogue Worship. - Manchester 1957

GREENBURG, W.H.: The Haggadah According to the Rite of Yemen. - Leipzig 1896

GUNNEWEG, Hans-Joachim: Mose in Midjan. - ZThK 61, Tübingen 1964

HERRMANN, Siegfried: Die konstruktive Restauration - Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie. - in: WOLFF, Hans Walter (Hg): Probleme biblischer Theologie (FS Gerhard von Rad), München 1971

HUFFMON, Herbert B.: The Exodus, Sinai and the Credo. - in: Catholic Biblical Quarterly Vol. XXVII, Washington D.C. 1965

HULST, Alexander Reinard: Het Karakter van den Cultus in Deuteronomium. - Wageningen 1938

JACOB, Benno: Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch. - 1916

JIRKU, Anton: Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen. - Leipzig 1917

KAISER, Otto: Einleitung in das Alte Testament. - Gütersloh 1984 ⁵

ders.: Die alttestamentliche Exegese. - in ADAM, Gottfried et al.: Einführung in die exegetischen Methoden. - München 1975 (5)

LAAF, Peter: Die Pascha-Feier Israels. - Bonn 1970

LEIBOWITZ, Nehama: Studies in Devarim. - Jerusalem 1980

LERNER, J.: A Critical Investigation and Translation of the Special Liturgies of the Samaritans for their Passover.- Leeds, 1956

LEVIN, Christoph: Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologischen Zusammenhang ausgelegt. - Göttingen 1985

LIEBERMANN, S.: Greek in Jewish Palestine. - New York 1942

LOHFINK, Norbert: Zum „kleinen geschichtlichen Credo“ dtn 26, 5-9 in: Theologie und Philosophie 46, Freiburg 1971

ders.: Das Deuteronomium - Entstehung, Gestalt und Botschaft. - Leuven 1985

ders.: Option für die Armen. - in: Stimmen der Zeit 7, Juli 1985

MANDELKERN, Solomon: Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae.- Graz 1975 (Reprint von New York 1937)

MERENDINO, Rosario Pius: Das deuteronomische Gesetz. - Bonn 1969.

NEBELING, Gerhard: Die Schichten des deuteronomischen Gesetzkorpus. - Bochum 1970

NOTH, Martin: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. - Stuttgart 1948

PETUCHOWSKI, Jakob J.: Karaite Tendencies in an Early Reform Haggadah - A Study in Comparative Liturgy. - in: Hebrew Union College Annual XXXI, Cincinnati 1960

Philo-Lexikon - Handbuch des jüdischen Wissens. - Berlin 1935

PREUSS, Horst-Dietrich: Deuteronomium. - Darmstadt 1982

RAD, Gerhard von: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. - in: Gesammelte Studien zum Alten Testament. - München 1971

ders.: ATD 2-4 Genesis. - Göttingen 1981 ¹¹

ders. Theologie des Alten Testaments. - Band 1, München 1982 ⁸

ders.: ATD 8 Deuteronomium. - Göttingen 1983 ⁴

RENDTORFF, Rolf: Das Alte Testament - Eine Einführung. - Neukirchen 1983

RICHTER, Wolfgang: Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des „kleinen geschichtlichen Credo“. - in: Wahrheit und Verkündigung (FS Michael Schmaus) Bd I, München 1967

ROLOFF, Jürgen: Neues Testament. - Neukirchen 1979 ²

ROST, Leonhard: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. - Heidelberg 1965

SCHARBERT, Josef: Ausgewählte Themen der Einleitung in das Alte Testament. - München 1981 (Skript)

- SCHMIDT, Johann Michael: Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradition. - in: ZAW 79, Berlin 1970
- SCHMIDT, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. - Darmstadt 1983
- SCHNEIDER, Wolfgang: Grammatik des biblischen Hebräisch. - München 1974
- ders.: Übungsbuch für den Hebräischunterricht. - München 1978 ²
- SCHREINER, Josef: Die Entwicklung des israelitischen „Credo“- in: Concilium 2, 1966
- SEGAL, J.B.: The Hebrew Passover. - London et. al. 1963
- SEITZ, Gottfried: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium. - Stuttgart et. al. 1971
- SELLIN, Ernst et FOHRER, Georg: Einleitung in das Alte Testament.- Heidelberg 1969 (11)
- SMEND, Rudolf: Die Entstehung des Alten Testaments. - Stuttgart 1978
- STEIN, S. The Influence of the Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah. - in: FISCHL, Henry A.: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. - New York 1977
- STEMBERGER, Günter: Geschichte der jüdischen Literatur. - München 1977
- TOBIAS ben Elieser: Midrasch Lekach Tob. - Venedig 1546/Wilna 1880
- VRIEZEN, Theodorus Christian: The Credo in the Old Testament.- in: Studies on the Psalms.- Oudtestamentiese Werkgeeeschap in Suid-Afrika, Potchefstoom 1963
- WALLIS, Gerhard: Die geschichtliche Erfahrung und das Bekenntnis zu Jahwe im Alten Testament. - in: ThLZ 101, November 1976
- WAßERMANN, Günther: Das kleine geschichtliche Credo und seine deuteronomische Übermalung. - in: Theologische Versuche II, Berlin (DDR) 1970
- WEINFELD, Moshe: Deuteronomy and the Deuteronomic School. - Oxford 1972
- WEINGREEN, J.: A Practical Grammar for Classical Hebrew. - Oxford 1967
- ders.: Deuteronomy, a proto-Mishna.- in: From Bible to Mishna - The continuity of tradition. - Manchester 1976
- WEISER, Artur: Einleitung in das Alte Testament. - Göttingen 1957 ⁴
- WESTERMANN, Claus: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen.-Göttingen 1978
- WIJNGAARDS, J.N.M.: The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic Schools. - Leiden 1969
- WILCHE, Hans-Alwin: Bibelkunde des Alten Testaments. - Essen 1984
- WINTER, J. et WÜNSCHE; August: Geschichte der jüdisch-hellinistischen und talmudischen Literatur. - Trier 1894 (Reprint Hildesheim 1965)

WÜRTHWEIN, Ernst: Der Text des Alten Testaments. - Stuttgart 1973⁴

ZIMMERLI, Walther: Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie. - in: WOLFF, Hans Walter (Hg): Probleme biblischer Theologie (FS Gerhard von Rad).- München 1971

ZUNZ, Leopold: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. - Frankfurt am Main 1892 (Reprint Hildesheim 1966)

Nach rabbinischen Studien am Leo Baeck College London und Studien der Theologie (B.D., M.Phil., Ph.D.), Finanzwissenschaften (Ph.D.) und Erwachsenenbildung (Diplom) arbeitete Walter Homolka zunächst als Investmentbanker.

Später wechselte er ins Verlagswesen. Stationen als Vorstandsassistent bei Bertelsmann und als kaufmännischer Leiter der Verlage Albrecht Knaus und Wolf Jobst Siedler in Berlin folgten. Seit 1996 ist Dr. Homolka Gesamtprokurist der Bertelsmann Buch AG und Leiter des Vorstandsstabes des Vorstandsvorsitzenden.

D.Dr. Walter Homolka ist Rabbiner der Jüdischen liberalen Gemeinde Beth Shalom in München und Gastprofessor an der New York University. Er ist Autor und Herausgeber zahlreicher Bücher und Aufsätze in deutscher und englischer Sprache.

Seine Freundschaft mit Rachel Salamander geht fast 15 Jahre zurück. Als er 1983 sein Studium in München begann, wurde die Literaturhandlung bald Angelpunkt seiner Beschäftigung mit Büchern und seiner Suche nach Büchern. Seine persönliche Entwicklung ist mit dem phantastischen Erfolg des Konzeptes der Literaturhandlung parallel verlaufen.

Heute steht „Literaturhandlung“ synonym für Wissen um das Judentum, das zwischen zwei Buchdeckeln aufgehoben werden kann. Ihre Prinzipalin, Dr. Rachel Salamander, jedoch wurde vom Vorbild zur Freundin. Vielen Dank dafür!