

# Wie stellt sich das Problem Individuum - Gemeinschaft in Deuteronomium 1, 6 - 3, 29?

Von Norbert Lohfink S. J.

Dt 1, 6—3, 29 leistet zwar keinen bedeutenden Beitrag zur intellektuellen Klärung des Problems Individuum-Gemeinschaft<sup>1</sup>. Dennoch kann es neues Licht auf die vielverhandelte Frage werfen. Es handelt von ihr vom rhetorisch-erzieherisch-schriftstellerischen Standpunkt aus. Dem soll dieser Beitrag — nach orientierender Klärung einiger Vorfagen — ein wenig nachgehen<sup>2</sup>.

a) G. v. Rad hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß hier im Gegensatz zu den alten Pentateuchquellen „das Volk als Subjekt in den Vordergrund geschoben wird“<sup>3</sup>. Rein literargeschichtlich gesehen, überdeckt also eine mehr dem Gemeinschaftsdenken verpflichtete Schicht eine ältere, die mehr individualistisch orientiert ist<sup>4</sup>. Die Korrektur der Tradition zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Gottesrede 1, 35—40<sup>5</sup>, wo die Nichtbestrafung Kaleb's hart neben der Mitbestrafung des Moses („euret wegen“) zu stehen kommt. Beide, Kaleb und Moses, hatten sich an der Sünde des Volks nicht beteiligt. Für Kaleb wird das als aus der Tradition bekannt vorausgesetzt; daß Moses unschuldig war, hatte der vorangehende Text sogar herausgearbeitet. Die Ausnahme Kaleb's von der Strafe entspricht der Überlieferung (in der Kaleb einmal im Zentrum der Erzählung gestanden hatte, ehe sich die Gewichte verschoben); dieses Element der Überlieferung wird hier nicht, wie manches andere, beiseitegelassen, weil es eine andere, später zu bringende Kalebserzählung vorbereitet<sup>6</sup>. Ein göttliches Strafurteil über Moses scheint die Überlieferung im Zusammenhang mit der Kundschaftererzählung — soweit wir das beurteilen können — nicht zu kennen. Hier stehen wir offenbar vor dem eigenen Beitrag des Verfassers.

<sup>1</sup> Die neueste, sehr gründliche und ausgezeichnet dokumentierte Arbeit zum Problem: J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*. Bisher erschienen: I. *Väterfluch und Vätersegens*, Bonn 1958 (vgl. Schol 35 [1960] 93—96). Für Dt 1—3 vgl. vor allem 187 ff., wo allerdings die verschiedenen Schichten des Dt per modum unius betrachtet werden.

<sup>2</sup> Grundsätzlich sei hier auf meine Untersuchung über *Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6—3, 29* (Bibl 41 [1960] 105—134) verwiesen. Vorliegender Aufsatz ist das dort 106 Anm. 4 angedeutete Vorhaben. Zur Text- und Literarkritik für Dt 1, 6—3, 29 vgl. vor allem 107 Anm. 1, 127 Anm. 2, und 132 Anm. 2.

<sup>3</sup> G. v. Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart 1929, 18 Anm. 2.

<sup>4</sup> Es sei ausdrücklich betont, daß dieses literargeschichtliche Urteil nichts über das Alter der Gemeinschaftskategorien besagt, die hier vom Dt her verwendet werden.

<sup>5</sup> Nur 1, 39a (bis jihjeh) ist späterer Zusatz.

<sup>6</sup> Dies unter der (die meiste Wahrscheinlichkeit für sich habenden) Voraussetzung, daß Dt 1, 6—3, 29 das Exordium des dtr Geschichtswerks darstellt und vom Deuteronomisten selbst verfaßt ist. Die spätere Kalebserzählung findet sich Jos 14 (vgl. vor allem v. 6—8); dazu vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943, 32. — Daß durch die Anlehnung an Quellen verschiedene Auffassungen nebeneinander zu stehen kommen, ist für den Deuteronomisten nicht außergewöhnlich. In diesem Fall mag noch hineingespielt haben, daß Moses als die Spitze des Volkes natürlich in einer anderen Solidarität stand als Kaleb, das Haupt eines einzelnen Clans. Aber der Deuteronomist arbeitet diese Unterscheidung nicht reflex heraus. Offensichtlich geht es ihm bei Moses nicht um das spezielle Problem einer Herrscher- oder Mittlerhaftung, sondern dies ist hier nur der konkrete Fall, in dem sich ihm das grundsätzlichere Problem der Einordnung des einzelnen in umfassendere Einheiten stellt.

Sein Wille, die Geschichte theologisch durchzudenken, und seine Fähigkeit, verschiedenste Elemente der Tradition in repräsentativen Einzelerzählungen zusammenzuschauen, ist am Werk.

b) Es wäre wohl zu wenig, wenn man annähme, die Gemeinschaftskategorien hätten sich gleichsam von selbst über die Individualkategorien der alten Quellen gelegt, einfach weil sie die dem Verfasser eigenen Denkformen gewesen seien. Vielmehr dürften sie bewußt intendiert sein. Das zeigt sich schon daran, daß sie gerade im Rahmenwerk der drei Kapitel eine große Rolle spielen<sup>7</sup>. Die Jahwerede 1, 6—8 umreißt das Thema der Erzählung; und sie gibt sich als ein Auftragswort Gottes an das am Horeb lagernde und versammelte Volk als ganzes. 1, 35 fällt Jahwe ein Strafurteil über eben dieses Volk, 1, 37 wird auch der persönlich unschuldige Moses diesem Strafurteil unterstellt, und 1, 38 f. wird ein neuer Zukunftsplan, wiederum für das Volk, entworfen. 2, 14 ff. wird mit großer Feierlichkeit (dreimalige Wiederholung) betont, daß die alte (sündige) Generation ganz weggestorben war, bevor Gott mit der neuen Generation sein Heilshandeln begann. 3, 18—20 gibt Moses den Ostjordanstämmen die Anweisung, mit ihren „Brüdern“ zur Eroberung des Westjordanlandes hinüberzuziehen — offenbar, damit an diesem Heilsvorgang die ganze Gemeinschaft beteiligt ist<sup>8</sup>. Schließlich lehnt Gott die Bitte des Moses, mit ins Jordanland ziehen zu dürfen, „euretwegen“ ab (3, 26—28). So ist das ganze Rahmenwerk dieser Erzählung von den Gemeinschaftskategorien beherrscht.

c) Es handelt sich dabei um zweierlei Art von Gemeinschaft — wobei aber jede der beiden Arten letztlich theologisch zu bestimmen ist.

Einerseits geht es um das Volk Israel. Das sind zwar die Menschen, die von Abraham, Isaak und Jakob abstammen, aber entscheidend werden sie erst definiert durch den Schwur, den Jahwe ihren Vätern geleistet hat, des Inhalts, ihnen ein genau umschriebenes Land zum Eigentum zu übergeben. Die Gemeinschaft entsteht also durch ein sie anrufendes und sie meinendes göttliches Segenswort<sup>9</sup>. Sie hat ihre Entsprechung in anderen Völkern (Edom, Moab, Ammon), deren Urvätern ebenfalls Landverheißungen Jahwes zuteil wurden; negativ entsprechen die Völkerschaften Sihons und Ogs, die solches nicht aufzuweisen haben und deshalb nicht nur in einer einzigen Generation, sondern auch durch vollständige Ausrottung bestraft werden können.

Das Wort „Generation“ bezeichnet die zweite Art von Gemeinschaft. Es (d. h. dō r) findet sich 1, 35 und 2, 14, einmal davon vielleicht in einer Glosse (1, 35). Der Sachverhalt selbst ist aber deutlich gegeben. Jahwe verurteilt die sündige Generation (mit ihr Moses) und verschiebt die Landnahme auf die nächste Generation. Daher die ein ganzes Menschenleben umfassende Wüstenwanderung, an deren Ende die sündige Generation tot ist. Die neue Generation wird als ganze über den Jordan ziehen, auch die Ostjordanstämme dürfen nicht fehlen; Moses dagegen muß als Glied der alten Generation zurückbleiben. Zwar ist eine solche Generation zunächst wirklich das, was auch wir unter einer „Generation“ verstehen, aber entscheidend wird auch sie erst theologisch definiert: durch die Sünde und das durch sie ausgelöste Strafwort Gottes einerseits, durch den Gehorsam und damit das Inkrafttreten der Väterverheißung andererseits<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Dieser Rahmen besteht aus Dt 1, 6—8. 34—40; 2, 14—16; 3, 18—29. Näheres Bibl 41 (1960) 132.

<sup>8</sup> Für Dt 1—3 ist das Ostjordanland kein Teil des eigentlichen verheißenen Lands. Beweise und Literatur: Bibl 41 (1960) 131 Anm. 3.

<sup>9</sup> Der Deuteronomist denkt dabei in juristischen Kategorien (Schwur, Eigentumsübertragung, mangelnder Vertragswillen). Vgl. Bibl 41 (1960) 124—127 130 f.

<sup>10</sup> All das ist nicht neu. G. v. Rad hat es in mehreren Arbeiten vom Gesamt der

Daß die beiden Arten von Gemeinschaften zu unterscheiden sind, beruht letztlich auf einem (mindestens in dieser Phase der Heilsgeschichte gültigen) Unterschied zwischen Gottes Gnade und Gottes Zorn. Das erste ist stets Gottes Gnade, Gottes Zorn folgt erst auf die Abweisung dieser Gnade durch das Volk. Gottes Gnade wurde im Väterschwur Gottes allen Nachkommen der Patriarchen zuteil. So kann sich sein Zorn nur gegen die Generation wenden, die sündigt, während für die nächste zunächst wieder Gottes Gnade bereitgehalten wird<sup>11</sup>.

d) Nach diesen vorbereitenden Klärungen kann nun die Hauptfrage angeschnitten werden: Warum eigentlich schiebt der Verfasser die Gemeinschaftskategorien so bewußt in den Vordergrund? Er mag schon seine persönlichen Gedanken über das Verhältnis Individuum-Gemeinschaft gehabt haben, auch seine Ansichten über die persönliche Haftung einer Mittlerpersönlichkeit für die Taten oder Untaten einer ihr anvertrauten Gemeinschaft — aber es scheint, daß es ihm hier nicht darum ging, diese Auffassungen zu entfalten. Eher noch nimmt er alle diese Fragen in die unberechenbare und gerade deshalb das religiöse Empfinden anrufende Freiheit Gottes zurück. Ohne je einmal einen Grund zu nennen, rechnet Gott Moses einmal zur Sündergeneration, vernichtet ihn dann aber nicht mit ihr zusammen, betraut ihn sogar mit neuen Aufgaben, um ihn schließlich doch wieder in das Schicksal dieser Generation einzuschließen.

Um theoretische Klärung geht es also nicht. Eher möchte der Verfasser einfach erzählen. Beim Erzählen aber möchte er dann den Leser beeinflussen, lenken und erziehen. So geht es ihm um die innere Einstellung des Lesers, nicht um dessen Theorien. Durch die Mosesrede der drei Kapitel zieht sich verhalten eine gewisse Technik der Menschengewinnung. Der Verfasser nimmt den Leser (der Exilszeit) durch Moses an der Hand, führt ihn das schwer begreifliche Moseschicksal entlang, zeigt ihm alles und übt ihn langsam darin ein, die (individualistischen) Gedanken an eigene Schuld oder Unschuld hinter sich zu lassen und sich einfach mit der großen Gesamtschuld des Volks eins zu wissen. Diesen rhetorisch-erzieherischen Vorgang gilt es nun ein wenig ins Reflexe zu heben.

Am Anfang arbeitet die Erzählung ganz unter der Hand die Unschuld des Moses heraus. Die Sünde vollzieht sich ja trotz der beschwörenden Ermahnung des Moses (1, 29 ff.). Hinter den Bericht über diese Ermahnung schaltet Moses als Erzähler noch sein jetziges Urteil über die Vorgänge ein (1, 32 f.). Spätestens hier ist es für den Leser klar, daß zwischen Moses und dem sündigen Volk ein Trennungsstrich zu ziehen ist. So findet der Leser am Anfang der Erzählung jene Individualkategorien moralischer Beurteilung wieder, die er selber wohl auch zu handhaben pflegt.

Damit ist seine Reaktion auf die nun (1, 34—40) folgende Jahwerede sicher gestellt. Wenn Gott (1, 35) die sündige Generation verurteilt, wird er das als gerecht empfinden. Wenn Gott (1, 36) Kaleb von der Strafe ausnimmt, wird er das (getreu seinem individualistischen Gerechtigkeitsdenken) ebenfalls als gerecht empfinden. Entsprechend wird er erwarten, daß auch Moses straffrei ausgeht, oder vielmehr, er wird gar nicht erwarten, daß ein „Fall Moses“ überhaupt aufgerollt wird. An dieser Stelle unterbricht nun der Erzähler die Gottesrede, die er berichtet, schiebt einige eigene Worte ein und setzt dann wieder neu an. In knappster Form („Auch

dt Theologie her entwickelt. Es wurde hier nur kurz angedeutet, einmal, damit deutlich wird, daß es auch in dem vom Rest des Dt in mancherlei Hinsicht abzuhebenden Stück 1, 6—3, 29 nicht fehlt, zum andern, um darauf hinzuweisen, daß es sich für den Deuteronomisten hier beim Problem Individuum-Gemeinschaft wirklich um ein religiöses Problem handelt.

<sup>11</sup> Was 2, 30 über Sihon gesagt wird (Jahwe „verhärtete seinen Mut und verstockte sein Herz“) könnte in Kap. 1 über Israel von der Theologie des Verfassers her wohl nicht gesagt werden.

du kommst dort nicht hinein“), aber mit Nennung des tiefen Problems („euret-wegen“) bringt er das ihn selbst betreffende Gotteswort heraus. Kein Zweifel, die Erzählung ist hier vielschichtig und hintergründig. Für einen Augenblick bekommt der Leser zu spüren, wie es immer noch in der Seele des Erzählers Moses wogt, wenn er von diesem weit zurückliegenden Gotteswort berichtet. Moses wird zwar nun in seiner Erzählung sofort wieder recht objektiv und ruhig, aber das einmal aufgerissene Problem, das so unerwartete und stumm angenommene, unerklärte, noch nicht verwirklichte Gotteswort über Moses behält nun beim Fortgang der Erzählung im Leser eine geheime und erregende Gegenwärtigkeit; von ihm her sieht er nun mit den Augen und Gefühlen des Moses die weiteren Ereignisse<sup>12</sup>.

Indem er beginnt, sich mit dem ohne eigene Schuld Verurteilten zu identifizieren, spürt er zunächst vielleicht, wie in Moses ein Hoffnungsfünklein aufglomm, als alle anderen tot waren, er aber noch lebte (hat Gott vielleicht sein Wort zurückgenommen?); er spürt, wie die Hoffnung wuchs, als nun gar der göttliche Auftrag an Moses erging, er solle selbst die Landnahme anfangen<sup>13</sup>. Er erlebt dann das Dunkel des Gehorsamsaktes mit, als Moses den eigenen Nachfolger öffentlich verkündigte<sup>14</sup>. Er lernt hier schon von Moses, wie man auch in so schweren Dingen zu Gottes Willen Ja sagen soll, aber er fühlt vielleicht auch, wie in Moses der Entschluß reifen mußte, sich vor Gott niederzuwerfen und ihn um Gnade zu bitten<sup>15</sup>. Und so ist die Identifizierung des Lesers mit Moses vollständig, wenn Moses nun bittend vor Gott tritt.

Diese Identifizierung war der Sinn aller Netze, die die Erzählung ausgeworfen hatte. Nun ist der Leser in Moses hineingefangen. Er wird sich nicht mehr leicht von ihm trennen können, wenn Moses die ablehnende Antwort Gottes wortlos annimmt. Er wird begreifen, was die nichtssagende und im Grunde sachlich so überflüssige Notiz über den Lagerort, mit der die Erzählung recht abrupt endet, eigentlich alles zu sagen hat . . . Sie ist ganz typisch für den verhaltenen und gerade deshalb tiefgängigen hebräischen Erzählungsstil. Der Leser wird sie begreifen, und wenn er nun bedenkt, daß die neue Generation bald hinüberziehen wird über den Fluß ins Land der Verheißung, während ein einsamer Alter zurückgeblieben ist und sich ihm das dunkle Tor des Todes aufgetan hat, hinter dem schattenhaft schon seine Generation wartet, dann wird der Leser selber, der vielleicht auch fern vom Land der Väter den Tod erwartet, manches gelernt haben. Nicht eine Theorie, wohl aber, was man vor Gott zu tun hat.

Erzählend also und nicht belehrend, erziehend und in verhaltener Rhetorik<sup>16</sup> stellt der Verfasser von Dt 1, 6—3, 29 auch dem heutigen Leser das Problem In-

<sup>12</sup> Auch in Dt 1—3 dürfte gelten, was E. Auerbach, *Mimesis*, Bern 1946, 16 f., in einem Vergleich des homerischen mit dem alttestamentlichen Erzählungsstil über die Vielschichtigkeit und Hintergründigkeit des letzteren ausgeführt hat.

<sup>13</sup> 3, 24 f., die Bitte des Moses für sich selbst, belehrt uns, daß Moses seine Hoffnung nicht auf das Bewußtsein individueller Rechtschaffenheit gründete, sondern auf das göttliche Verhalten, das er als leises Anzeichen einer beginnenden Änderung der göttlichen Haltung ihm gegenüber interpretieren zu dürfen glaubte.

<sup>14</sup> Der Übergang von der 2. Person Sing. zur 2. Pers. Plural in 3, 21 f. macht die Öffentlichkeit des Vorgangs mit Händen greifbar.

<sup>15</sup> Welches stilistische Gewicht auf dieser Mosesbitte liegt, wird erst recht deutlich, wenn man bedenkt, daß in Dt 1 eine Mosesfürsprache für das Volk, die sich in der alten Tradition fand (vgl. Num 14, 11—20), ostentativ (sprachliches Material aus dem Passus wurde verwendet!) ausgelassen worden war. Vgl. *Bibl* 41 (1960) 117 f.

<sup>16</sup> Da Dt 4, 1—40, das in die jetzt von Dt 1, 6 bis Dt 4, 40 reichende erste Mosesrede des Dt erst das eigentlich Rhetorische hineinbringt, wohl zeitlich noch später als Dt 1—3 anzusetzen ist (vgl. *Bibl* 41 [1960] 106 Anm. 2 und 134 Anm. 1),

dividuum—Gemeinschaft. Da wird keine Aussage gemacht. Das Problem wird aufgerissen, aber nicht durch eine Lehre geschlossen. Ein Schicksal tut sich auf. Man kann Sympathie entwickeln, man kann eintreten und die Grenzen zum eigenen Schicksal unscharf werden lassen. Man kann lernen, Gottes über Völker und Generationen gesprochenes Wort auch für sich persönlich recht haben zu lassen.

muß man sich ja fragen, wieso Dt 1, 6—3, 29 überhaupt als „Rede“ des Moses den anderen dt „Reden“ vorangestellt werden konnte. Dillmann (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch), der das Problem wohl spürte, nahm an, daß der Text ursprünglich eine Erzählung in der 3. Person gewesen sei und erst nachträglich der Umgebung angepaßt worden sei. Das ist nicht möglich, da die erzählerische Perspektive des Moses sich nicht ohne Substanzverlust aus dem Text herausoperieren läßt. Aber Moses als reiner Geschichtserzähler im Ich-Stil unmittelbar vor den gewaltigen dt Gesetzespredigten bleibt ein gewisses stilistisches Problem. Dennoch zeigen bestimmte Stilmerkmale, daß Dt 1, 6—3, 29 für den jetzigen Platz geschaffen wurde. Die in dieser Arbeit erhobene, in der Logik der Erzählung selbst insgeheim investierte Rhetorik mag vielleicht ein wenig die Brücke zu den folgenden dt Predigten schlagen, und den Rest mag das Bewußtsein getan haben, daß vor die Gesetzespredigt von Urzeiten her die Erzählung der Volksgeschichte gehört (wenn auch die Thematik ursprünglich um die Herausführung aus Ägypten gruppiert war); zu letzterem ist G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955 = *The Biblical Archaeologist* 17 (1954) 26—46 49—76, und K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960, zu vergleichen.