

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTh)

Band 44

GESCHICHTE UND GOTT

XV. EUROPÄISCHER KONGRESS FÜR THEOLOGIE
(14.-18. SEPTEMBER 2014 IN BERLIN)

HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL MEYER-BLANCK

REDAKTION: LAURA SCHMITZ



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

2016

DIE ERFINDUNG DER GESCHICHTE IM ANTIKEN JUDA UND DIE ENTSTEHUNG DER HEBRÄISCHEN BIBEL

Thomas Römer

I OFFENBARUNG ALS GESCHICHTE?

1961 erschien der von Wolfhart Pannenberg herausgegebene Band »Offenbarung als Geschichte«, dem in zwanzig Jahren fünf Auflagen zuteil wurden,¹ was im theologischen Geschäft eher eine Seltenheit ist. In diesem Band bemühten sich der Herausgeber sowie der Alttestamentler Rolf Rendtorff (mein früherer Lehrer, dem ich diesen Vortrag posthum widmen möchte), der Neutestamentler Ulrich Wilckens, sowie der Systematiker Trutz Rendtorff darum, »die gegenwärtige Problematik in der theologischen Behandlung des Offenbarungs- und Geschichtsbegriffes zu überwinden« (so das Vorwort der Verfasser). Wolfhart Pannenbergs Idee, die seine Mitstreiter teilweise und mit anderen Akzentsetzungen teilten, war, dass der theologische Diskurs der Offenbarung Gottes, die nur als Selbstoffenbarung möglich ist, in der Geschichte Israels und Jesu Christi beinahe empirisch verifizierbar ist. So kommt Pannenberg zu folgender Behauptung: »Man muß keineswegs den Glauben schon mitbringen, um in der Geschichte Israels und Jesu Christi die Offenbarung Gottes zu finden« (S. 100f.). Und Rolf Rendtorff formulierte in Bezug auf die Hebräische Bibel: »Eine Theologie des Alten Testaments, die sich am alttestamentlichen Denken orientiert, wird immer vom israelitischen Geschichtsverständnis und seinen geschichtlichen Wandlungen ausgehen müssen« (S. 41).

Heutzutage mag man staunen, mit welcher Selbstverständlichkeit hier von einem »israelitischen Geschichtsverständnis« als einer feststehenden Größe gesprochen wurde. Seit den 1990er Jahren wurde es in Bezug auf das Konzept »Offenbarung als Geschichte« aus mehreren Gründen sehr ruhig. So wurde zum Beispiel in der Philosophie das »Ende der Geschichte« verkündet,² und auch

¹ *Wolfhart Pannenberg / Rolf Rendtorff / Ulrich Wilckens*, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ⁵1982.

² *Francis Fukuyama*, *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?*, München 1992 (Englisches Original: *The End of History*).

andere postmoderne Infragestellungen der traditionellen wissenschaftlichen Theologie und ihres Geschichtspositivismus warfen den Diskredit auf eine historisch-kritische Theologie mitsamt ihrer angeblich positivistischen Geschichtskonstruktion. Weiter wird das christliche Konzept einer »Heilsgeschichte«, die es erlaubte, in bestimmten geschichtlichen Ereignissen die göttliche Vorsehung und Lenkung zu erkennen und den Sinn der gesamten Weltgeschichte im Tod und Auferstehen Jesu Christi zu verstehen, auch theologisch in Frage gestellt,³ und kann nicht mehr ohne Weiteres in den theologischen Diskurs übernommen werden.

Allerdings können weder die biblische Forschung noch die anderen Disziplinen der Theologie kaum auf eine Beschäftigung mit Geschichte verzichten, und dies ist wohl auch der Grund, warum die diesjährige Tagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie unter dem Motto »Geschichte und Gott« steht.

Im folgenden Beitrag soll es jedoch nicht um eine philosophische oder theologische Rehabilitation von Geschichte oder Geschichtsschreibung gehen, sondern um den Versuch, darzustellen, wie die Anfänge der Hebräischen Bibel (HB) bzw. des Alten Testaments aus einer bestimmten Geschichtsdarstellung erwachsen, die man etwas plakativ auch als »Erfindung der Geschichte« charakterisieren kann. Gewöhnlich wird der Beginn der Geschichtsschreibung bei den Griechen Herodot und Thukydides gesucht.⁴ Allerdings kann man in der Hebräischen Bibel auch Anfänge einer Geschichtskonstruktion finden, die sich von derjenigen der griechischen Autoren sicher unterscheidet, aber dennoch versucht, die Vergangenheit für die Gegenwart einsichtig zu machen.

2 ERZÄHLUNG UND GESCHICHTE

Die ersten neun Bücher der Hebräischen Bibel, der Pentateuch und die Vorderen Propheten, lassen sich als eine kontinuierliche Geschichte lesen, die zwar im Pentateuch von großen Gesetzessammlungen oder Reden unterbrochen wird, aber chronologisch kohärent eine durchlaufende Erzählung darstellt, die mit der Schöpfung der Welt und der Menschheit beginnt und mit der Zerstörung Jerusalems und dem Exil des jüdischen Königs Jehojachin endet, oder etwas poe-

³ Vgl. z. B. den Sammelband: Jörg Frey (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009.

⁴ Wolfgang Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen: Herodot, Thukydides (Tübinger Vorlesungen 2, hg. von Ingeborg Schudoma), Frankfurt am Main 1982.

tischer ausgedrückt, die von der Vertreibung aus dem Paradies zur Vertreibung aus dem gelobten Land reicht.

Nach der Ursprungsgeschichte der Menschheit, die nach der Sintflut, mit deren Ansiedlung auf der gesamten (damals bekannten) Erdoberfläche endet (Gen 1–11), verengt sich die Erzählung auf die Saga der Erzeltern Israels, die aber gleichzeitig auch die Ahnen der arabischen, edomitischen und aramäischen Stämme sind (Gen 12–36). Die Erzählung vom Verkauf des Jakobssohnes Josef nach Ägypten und dessen fulguranten Aufstiegs daselbst (Gen 37–50) leitet zur Erzählung des Exodus und dessen Hauptfigur Mose über, welcher die gesamten Bücher Exodus bis Deuteronomium durch seine Biographie zusammenhält. Narrativ gesehen finden die in diesen Büchern geschilderten Ereignisse in einem Zeitrahmen von 120 Jahren statt, denn in diesem Alter stirbt Moses am Ende des Buches Deuteronomium. Auf den Auszug aus Ägypten (Ex 1–15) folgt die Zeit der Wüstenwanderung und der Gottes- und Gesetzesoffenbarung am Sinai, die mit dem Tod der ungehorsamen Exodusgeneration ihr Ende findet (Ex 16–Num 25). Die zweite Generation durchzieht das Ostjordanland und erobert daraufhin Teile desselben, bis sie in den Steppen Moabs ankommt, wo Mose seine große Abschiedsrede hält und stirbt (Num 26–Dtn 34). Moses Tod wird durch die Feststellung in Dtn 34,10–12 als Zäsur markiert:

»10 Und in Israel ist nie mehr ein Prophet aufgetreten wie Mose, den der HERR kannte von Angesicht zu Angesicht, 11 mit all den Zeichen und Wundern, die er im Land Ägypten am Pharao, an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Land vollbrachte, wozu der HERR ihn gesandt hatte, 12 und mit allen Machtbeweisen und mit all den großen und furchtbaren Taten, die Mose vor den Augen ganz Israels vollbracht hat.«

Trotz dieses Einschnittes wird die im Deuteronomium oft erwähnte Landeroberrung erst im Buch Josua berichtet, an dessen Ende Josua feststellt, dass alle göttlichen Verheißungen erfüllt sind (Jos 21,43–45 und Jos 23) und dann noch einmal alle wichtigen Ereignisse von Abraham bis zur Inbesitznahme des Landes rekapituliert (Jos 24), so dass man am Ende des Josuabuches den Eindruck erhalten kann, Israels Ursprungsgeschichte sei hier zu Ende gekommen. Allerdings wird am Anfang des Richterbuches der Erzählfaden weitergeführt mit der Bemerkung, dass nach dem Tod Josuas und der Landnahmegeneration eine neue Generation auf den Plan tritt, die nichts mehr von Jhwh und seinen Taten für Israel wusste (Ri 2,6–10). Damit wird die Zeit der Richter als Geschichte des dauernden Abfalls von Jhwh charakterisiert. Auch wenn die verschiedenen Richter bzw. Rettergeschichten verschiedene Territorien bzw. Stämme betreffen, sind sie so erzählt, dass der Eindruck einer chronologischen Abfolge entsteht, die mit Samuel, der als letzter Richter dargestellt wird, zum Abschluss kommt. Samuel ist aber auch eine Übergangsfigur, denn als Prophet leitet er zur Zeit

der Entstehung des Königtums über (Ri 1 – 1 Sam 12). Die Samuelbücher berichten dann von den ersten drei Königen Israels: von der Erwählung und Verwerfung Sauls, vom Aufstieg und der Thronnachfolge Davids, und von Salomon, dem Tempelbauer, nach dessen Tod das Reich in das Nord- und Südreich zerbricht (1 Sam 8 – 1 Kön 11). Die Zeit der Königreiche Israel und Juda wird dann so dargestellt, dass synchronistisch von den Südreich- und Nordreichkönigen berichtet wird, bis Israel und seine Hauptstadt Samaria von den Assyrern eingenommen werden (1 Kön 12 – 2 Kön 17). Darauf folgt der Bericht der letzten Jahrzehnte des Südreichs, der mit der Deportation der Oberschicht und der Zerstörung Jerusalems zu seinem Ende kommt (2 Kön 17–25). Die letzte Szene erzählt von der Rehabilitation des exilierten Königs Jehojachin, der aus seinem Gefängnis geholt wird und sein Leben lang einen privilegierten Platz an der Tafel des babylonischen Königs erhält. Mit dieser Nachricht, die nicht von einem abschließenden Kommentar gefolgt ist, kommt die Großerzählung zu ihrem Ende, denn das folgende Buch Jesaja, das in den meisten hebräischen Handschriften die Vorderen Propheten eröffnet, beginnt mit Orakeln, die in die Zeit jüdischer Könige des 8. Jh. v. u. Z. datiert sind.

Die Großerzählung in Gen – Kön wird oft als Enneateuch bezeichnet, ein Ausdruck, der in jüngster Zeit wieder verstärkt in die exegetische Diskussion Eingang gefunden hat.⁵

Bei genauerer Betrachtung erweist sich dieser Enneateuch jedoch als recht uneinheitlich und bisweilen auch inkohärent. So hebt sich zum Beispiel die Josepherzählung stilistisch und theologisch von den Erzeltern Erzählungen und der Exodusgeschichte ab. Die Erzählung von der Zeit in der Wüste bis zur Landnahme wird durch drei Gesetzessammlungen unterbrochen. Weiter unterscheidet sich die zyklische Geschichtsdarstellung des Richterbuches von der linearen Darstellung in Josua, Samuel und Könige. In den Königsbüchern wird die Geschichte der Könige Judas und Israels durch eingeschobene Prophetenerzählungen unterbrochen. Demnach ist der Enneateuch als eine Zusammenstellung höchst unterschiedlicher Geschichten und Traditionen zu verstehen, die auf einen langen und komplexen redaktionellen Prozess schließen lassen.

Die Abfolge der Bücher Gen – Kön kann weiter als eine Entwicklung vom Mythos zur Geschichte verstanden werden. Die Ursprungserzählungen im ersten Teil der Genesis weisen enge Parallelen zur altorientalischen Mythologie auf, die Patriarchen-, Mose- und Landnahmegeschichten können als Legenden charakterisiert werden. In diese Kategorie fallen auch die Berichte über die ersten Könige Israels und Judas, wobei in ihnen vielleicht schon mehr historische Er-

⁵ Vgl. Thomas B. Dozeman, Thomas Römer und Konrad Schmid (Hg.), Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings (AIL 8), Atlanta 2011.

innerung verarbeitet ist. Erst die Geschichte der Königshäuser Israels und Judas in den Königsbüchern enthält historisches Material und berichtet von Ereignissen, die auch in außerbiblischen Quellen, wie der Meschainschrift, assyrischen Annalen oder babylonischen Texten, zur Sprache kommen.⁶ Aber auch diese vom Historiker teilweise verifizierbare Geschichte wird wie die vorausgehenden Erzählungen in einer theologischen Darstellung, der zufolge alle Ereignisse von dem Gott Jhwh gelenkt waren, überliefert.

In einer kanonischen Perspektive gibt es den Enneateuch nicht, da Gen – Dtn die Thora bilden, und die Bücher Jos – Kön den ersten Teil der *nebi'im*. Allerdings ist das Buch Dtn, trotz des bereits erwähnten Einschnitts in Dtn 34,10–12 nicht nur als Abschluss des Pentateuchs, sondern auch als Ouvertüre der folgenden Erzählung zu verstehen. Stilistisch findet sich in den »Vorderen Propheten« in vielen Texten ein dem Dtn vergleichbarer Stil, den man deswegen relativ früh als »deuteronomistisch« bezeichnete. Aber auch inhaltlich und theologisch bereitet das Dtn sein Publikum auf die folgende Geschichte vor. Im Deuteronomium bezieht sich Mose wiederholt auf die Überquerung des Jordan und die bevorstehende Besitznahme des Landes (Dtn 4,1.14; 7,1; 9,1 usw.) – also auf Ereignisse, von denen das Buch Josua berichtet, dessen Hauptfigur in Dtn 31 als Nachfolger des Mose eingesetzt wird. Das Deuteronomium bereitet jedoch nicht nur auf die Landnahmeerzählungen im Buch Josua vor, sondern auch auf die folgenden Bücher. So enthält etwa Dtn 6,12–15 die Ermahnung, keine anderen Gottheiten anzubeten:

»Dann hüte dich, dass du nicht den Herrn vergisst, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus. [...] Ihr sollt nicht anderen Göttern folgen von den Göttern der Völker rings um euch her, denn ein eifersüchtiger Gott ist der HERR, dein Gott, in deiner Mitte. Sonst entflammt der Zorn des HERRN, deines Gottes, gegen dich, und er vertilgt dich von der Erde.«

Das Buch der Richter öffnet mit der Feststellung, dass dieser Mahnung nicht Folge geleistet wurde (Ri 2,12–14), eine deutliche Anspielung auf Dtn 6,12–15:

»[Sie] verließen den HERRN, den Gott ihrer Vorfahren, der sie herausgeführt hatte aus dem Land Ägypten, und sie liefen anderen Göttern nach, Göttern der Völker rings um sie her [...]. Und der Zorn des HERRN entbrannte über Israel [...]. Und er verkaufte sie in die Hand ihrer Feinde ringsum, und sie konnten nicht mehr bestehen vor ihren Feinden.«

Damit wird die Anarchie der Richterzeit in Moses letzter Ansprache im Deuteronomium bereits vorausgesagt. Das Deuteronomium spielt jedoch auch auf die

⁶ Ernst A. Knauf, History, Archaeology, and the Bible, in: ThZ 57 (2001), 262–268.

Schlussereignisse der Vorderen Propheten an, die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung (vgl. bereits Dtn 6,15). Die Flüche in Dtn 28 nehmen bereits die Katastrophe in den Blick:

»Und wie der HERR seine Freude daran hatte, euch Gutes zu tun und euch zu mehrren, so wird der HERR dann seine Freude daran haben, euch zu vernichten und euch zu vertilgen, und ihr werdet herausgerissen werden aus dem Boden, auf den du ziehst, um ihn in Besitz zu nehmen« (V. 63).

Genau dies geschieht am Ende des zweiten Buches der Könige: »Und so führte man Juda von seinem Boden fort in die Verbannung« (2 Kön 25,21).

Diese mannigfaltigen Beziehungen inspirierten 1943 Martin Noth zur Erfindung des »Deuteronomistischen Geschichtswerks«.

3 DIE ANFÄNGE JUDÄISCHER GESCHICHTSSCHREIBUNG: MARTIN NOTH UND DAS DEUTERONOMISTISCHE GESCHICHTSWERK

Martin Noth schrieb seine »Überlieferungsgeschichtlichen Studien« – ein kleines Büchlein, das zu einem der wichtigsten Werke der alttestamentlichen Exegese des 20. Jh. werden sollte – 1943, während des Zweiten Weltkriegs, in Königsberg.⁷ Nach diversen Vorarbeiten von Wilhelm M. L. de Wette, Heinrich Ewald, Julius Wellhausen u. a. hielt er die Existenz von dtr Redaktionen in den Büchern Jos – Kön für gesichert.⁸ Das Neue an Martin Noths Ansatz war, dass er das Gros der dtr Texte einem Individuum zuschreiben wollte, dem »Deuteronomisten«. Dieser Dtr hat kurz nach 560 v. Chr. »aus eigener Initiative« wohl in der Gegend von Mizpa und Bethel eine Geschichte Israels und Judas bis zu deren Untergang verfasst. Der Untergang Samarias und insbesondere der Fall Judas und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels hatten in ihm »die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens geweckt«. Deswegen wollte er »an der Hand der ihm verfügbaren Überlieferungen zur Geschichte seines Volkes in einer umfassenden und geschlossenen Geschichtsdarstellung eine Antwort auf diese Frage

⁷ Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Darmstadt ³1967 (ÜSt).

⁸ Zur Forschungsgeschichte vgl. Thomas Römer und Albert de Pury, *L'Historiographie Deutéronomiste* (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat, in: Albert de Pury, Thomas Römer und Jean-Daniel Macchi (Hg.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève 1996, 9–120.

(...) geben« (S. 110). Der Dtr ist nach Martin Noth zugleich ein treuer *Herausgeber* alter Dokumente und Materialien und ein *Autor*, der eine komplexe Sicht der Geschichte Israels entwickelt habe, um eine Ätiologie des Untergangs zu verfassen. Vor dem Dtr gibt es Martin Noth zufolge keine von der Landnahmezeit bis zum Ende Judas reichende Geschichtsdarstellung. In dieser erklärt der Dtr das Ende Judas und das babylonische Exil als Sanktionen Jhwhs gegen Israel und Juda und deren Könige, von denen die meisten das im Dtn kodifizierte göttliche Gesetz nicht befolgt haben. Da die erste Ausgabe der *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* nur in einer sehr kleinen Auflage erschien, setzte die eigentliche Rezeption der Noth'schen These erst mit der zweiten Auflage im Jahr 1957 ein. Daraufhin bürgerte sich in alttestamentlichen Kreisen der Begriff vom »dtr Geschichtswerk« ein. Sie stieß zunächst auf weitgehende Zustimmung, erfuhr jedoch relativ schnell zwei wichtige Modifikationen.

Die erste Modifikation ist mit dem Namen Frank Moore Cross verbunden.⁹ Es handelt sich um die letztendlich auf Julius Wellhausen und Abraham Kuenen zurückgehende Annahme einer Erstausgabe des DtrG noch während der Königszeit, unter der Regierung Josias, dessen kultische und politische Reform mit den Anliegen des deuteronomischen Gesetzes konform geht. So wird bis heute in der angelsächsischen Forschung überwiegend mit einem, wohl mit dem Dtn 6,4–5 aufnehmenden Lobpreis Josias in 2 Kön 23,25* endenden josianischen DtrG gerechnet, das nach 587 durch die Anfügung von 2 Kön 24–25 und die Einfügung von auf das Exil vorverweisenden Texten komplettiert wurde. In der Tat finden sich innerhalb des DtrG Texte, die sich besser im Kontext des 7. Jh. verstehen lassen als in der babylonischen oder persischen Zeit. Dazu gehören insbesondere die auf die Zeit Josias¹⁰ hinlaufenden Beurteilungen der Könige Israels und Judas, oder die Wendung »bis auf diesen Tag«, die in vielen Texten das Bestehen des jüdischen Königtums noch vorauszusetzen scheint.¹¹

Im Gegensatz zu diesem Modell hat die deutschsprachige Forschung, weit mehr literarkritisch arbeitend als die angelsächsische, angeregt von Rudolf Smend¹² ein Schichtenmodell entwickelt, das versucht, der bereits von Martin

⁹ Frank M. Cross, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, in: Ders., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA 1973, 274–289.

¹⁰ Bezeichnenderweise kann Martin Noth mit 2 Kön 22–23 wenig anfangen und sieht in dem Bericht über die Regierungszeit Josias »ein retardierendes Moment« (ÜSt, 86, siehe Fußnote 7).

¹¹ Jeffrey C. Geoghegan, *The Time, Place and Purpose of the Deuteronomistic History. The Evidence of »Until This Day«* (Brown Judaic Studies 347), Providence 2006.

¹² Rudolf Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: Hans W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift für Gerhard von Rad*, München 1971, 494–509.

Noth beobachteten Komplexität der dtr Texte Rechnung zu tragen, nämlich durch die Unterscheidung dreier Hauptschichten: DtrH (der für die Erstausgabe des DtrG verantwortliche »Historiker«), DtrP (der nur in Sam und Kön zu eruierende prophetische Deuteronomist) und DtrN (der auf der Wichtigkeit des Gesetzes beharrende Nomist). Der dtr »Nomist« wird dabei meistens jedoch als ein Sammelbegriff verstanden, der verschiedene späte dtr Bearbeitungen subsumiert. Dieses Modell bleibt Martin Noth dahingehend treu, dass auch hier die Anfänge des DtrG in der »Exilszeit« gesehen werden.

Die Multiplikation der dtr Schichten kann natürlich zur Auflösung der kompositionellen Kohärenz des DtrG führen. In der Tat wird heute die Annahme eines DtrG an manchen Orten als ein weiterer »Irrweg der Forschung« beurteilt. Gegen Martin Noth und seine Nachfolger wird eingewendet, dass sich die dtr Texte in den verschiedenen Büchern des sog. DtrG dermaßen voneinander unterscheiden, dass sie nicht einer einheitlichen dtr Redaktion zugeschrieben werden können. So spielt das Thema der Kultzentralisation nur in den Büchern Dtn und Kön eine Rolle¹³ und typisch dtr Texte finden sich in Ri und Sam nur in sehr begrenztem Maße. Deswegen schlagen einige Forscher vor, das sogenannte DtrG auf die Bücher Sam-Kön zu beschränken, bzw. die Theorie gänzlich fallen zu lassen.¹⁴

Allerdings bleiben die Bestreiter eines DtrG die Erklärung schuldig, dass, wie von Martin Noth beobachtet, der »Dtr an allen wichtigen Punkten des Geschichtsverlaufs die führend handelnden Personen mit einer kürzeren oder längeren Rede auftreten läßt, die rückblickend und vorwärtsschauend den Gang der Dinge zu deuten versucht (...). Anderwärts werden die zusammenfassenden Geschichtsbetrachtungen (...) von Dtr selbst in erzählender Form dargeboten«¹⁵. Die Vorstellung eines freischaffenden Theologen, die Martin Noth auf den Dtr projizierte, ist jedoch in der Tat aufzugeben. Auch ist es durchaus wahrscheinlich, dass sich eine Gruppe von Deuteronomisten bereits am Ende des 7. Jh. v. Chr. konstituierte und bestimmte Schriftrollen zur Unterstützung der »josianischen Reform« redigierte.¹⁶ Die Mehrschichtigkeit des DtrG ist demnach

¹³ Konrad Schmid, Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen – 2 Kön, in: Eckart Otto und Reinhard Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk (FRLANT 206), Göttingen 2004, 193–211.

¹⁴ Ernst A. Knauf, L'»historiographie deutéronomiste« (DtrG) existe-t-elle?, in: Albert de Pury, Thomas Römer und Jean-Daniel Macchi (Hg.), Israël construit son histoire, 409–418; Reinhard G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000, passim; Kurt L. Noll, Deuteronomistic History or Deuteronomistic Debate? (A Thought Experiment), in: JSOT 31 (2007), 311–345.

¹⁵ ÜSt (s. Anm. 7), 5.

¹⁶ Dazu ausführlicher Thomas Römer, The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction, London 2005.

ebenso anzunehmen wie seine Wurzeln im 7. Jh. v. Chr. Martin Noths Annahme einer Geschichtsschreibung, die sich als Reaktion auf die Krise von 587 v. Chr. erklärt, bleibt jedoch, wie nun zu zeigen sein wird, weiterhin eine einleuchtende Erklärung der Anfänge der jüdischen Geschichtsschreibung. Ich möchte dies zunächst anhand einer wissenssoziologischen Analyse verdeutlichen.

4 GESCHICHTSSCHREIBUNG ALS »KRISENSEMANTIK«

In seiner Arbeit »Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung« untersucht der Politologe Armin Steil, wie das Lexem »Krise« am Vorabend und im Umfeld der Französischen Revolution zu einem im intellektuellen Diskurs weit verwendeten Lexem in den europäischen Sprachen wird.¹⁷ Dabei unterscheidet er in Anlehnung an Max Weber drei Idealtypen, die drei verschiedene Haltungen zu der in der Französischen Revolution zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Krise charakterisieren. Er nennt diese Prophet, Priester und Mandarin. Der *Prophet* versteht die Krise als notwendige Bedingung einer neueren besseren Ordnung; er beruft sich auf persönliche Inspiration und hegt utopische Neigungen. Als Repräsentant dieses Typus kann Jean-Jacques Rousseau gelten. Der *Priester* konstruiert als Reaktion auf die Krise eine mythische Vergangenheit; er verklärt und legitimiert die traditionelle Ordnung als gottgegeben. Diese Haltung findet sich bei Edmund Burke und der politischen Romantik. Der *Mandarin* gehört zur intellektuellen Elite und nimmt in Beziehung auf die Krise eine analytische Haltung ein, indem er versucht, das Warum der Krise zu verstehen, und damit die moderne Geschichtsphilosophie bzw. Geschichtsschreibung inauguriert, wie z. B. Jacob Burckhardt und seine »weltgeschichtliche[n] Betrachtungen«.

Man kann diese Positionen schematisch wie folgt darstellen:

	Prophet	Priester	Mandarin
Situation	Marginal	Vertreter der alten Ordnung	Intellektuelle Elite
Legitimation	Persönliche Wissensoffenbarung	Tradition	Bildung
Krisensemantik	Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft	Rückkehr zu den Ursprüngen	Geschichtsschreibung
Referenz	Utopie	Mythos	Geschichte

¹⁷ Armin Steil, Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung, Opladen 1993.

Armin Steil hat seine Untersuchung ohne jegliche Referenz auf die Hebräische Bibel durchgeführt. Mir scheint jedoch, dass sich diese drei Idealtypen übernehmen lassen, um die Entstehung der Kanonsteile Thora und Nebiim zu erklären.¹⁸

Zunächst lässt sich feststellen, dass man die Teile Pentateuch und Propheten als Krisenliteratur bezeichnen kann, da diese ohne die Ereignisse von 597 und 587 v. Chr. wohl nie entstanden wären. Bisweilen wurde zwar bestritten, dass die Zerstörung Jerusalems für die jüdische Bevölkerung eine Katastrophe war, da das Leben im Lande unter den Babyloniern als »business as usual« einfach weitergegangen wäre, so dass die Idee einer durch die Ereignisse von 587 hervorgerufenen Krise eher eine Konstruktion moderner Exegeten oder Theologen sei.¹⁹ Dem widerspricht jedoch der archäologische Befund, wie er zum Beispiel von Oded Lipschits dargestellt wurde.²⁰ Juda war in der Tat nach 587 weitgehend zerstört, und weist einen erheblichen Bevölkerungsschwund auf, was darauf hinweist, dass die Zahl der nach Babylon Deportierten wohl doch erheblich höher ist, als gemeinhin angenommen wurde. Im Gegensatz zu Juda blieb das benjaminitische Territorium wohl weitgehend verschont. Dies erklärt auch den Transfer der Verwaltungshauptstadt von Jerusalem nach Mizpa. Die Ereignisse von 587 bedeuteten jedoch auch eine Krise der traditionellen religiösen Konzepte: Diese charakterisieren sich in Verehrung eines nationalen Schutzgottes, der den Kult anderer Göttinnen und Götter keineswegs ausschließt; dieser Gott ist in einem Hauptheiligtum präsent, und der König übernimmt die Rolle des Mittlers zwischen diesem Gott und seinem Volke. Nach 587 lag der Jerusalemer Tempel in Ruinen, der König samt seiner Familie befand sich im Exil, die territoriale Kohäsion war zerfallen, und es stellte sich die Frage nach dem Verhalten des Nationalgottes Jhwh: Hatte er gegen sein Volk gezürnt und es verlassen, oder hatten sich die Babylonier und deren Götter als stärker erwiesen? Diese Fragen wurden von verschiedenen Gruppen verschieden behandelt und beantwortet.

Nach Armin Steils Terminologie entspricht der Habitus des *Propheten* einem Teil der perserzeitlichen Heilsprophetie, die besonders deutlich im sogenannten »Deuterocesaja« zum Ausdruck kommt. Dort heißt es des Öfteren, dass der Arm Jhwhs nicht zu kurz ist, was als Abweisung der Bestreitung von Jhwhs Stärke nach den Ereignissen von 587 verstanden werden kann. Charakteristisch ist

¹⁸ Ausführlicher in *Thomas Römer, The Hebrew Bible as Crisis Literature*, in: Angelika Berlejung (Hg.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT I/88), Tübingen 2012, 157–177.

¹⁹ *Philippe Guillaume, Jerusalem 586 BC: Katastrophal?*, in: BN 110 (2001), 31–32.

²⁰ *Oded Lipschits, Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.*, in: Oded Lipschits et Joseph Blenkinsopp (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003, 323–376.

aber auch die utopische Ausrichtung der Krisensemantik des Deuterocesaja, die exemplarisch in Jes 43,16–21 zum Ausdruck kommt:

»16 So spricht der HERR, der einen Weg bahnt im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern, 17 der Wagen und Pferde ausziehen lässt, Heer und Starke, gemeinsam liegen sie da, nie mehr stehen sie auf, sind ausgelöscht, verloschen wie ein Docht. 18 Denkt nicht an das, was früher war, und was vormals war – kümmert euch nicht darum. 19 Seht, ich schaffe Neues, schon sprießt es, erkennt ihr es nicht? Ja, durch die Wüste lege ich einen Weg und Flüsse durch die Einöde. 20 Die Tiere des Feldes werden mich ehren, die Schakale und die Strauße, denn in die Wüste bringe ich Wasser, in die Einöde Flüsse, um mein Volk, meine Erwählten, trinken zu lassen, 21 das Volk, das ich für mich gebildet habe. Von meinem Ruhm werden sie erzählen.«

Der Zerstörung Jerusalems und dem babylonischen Exil wird in diesem Orakel die Ankündigung eines neuen Exodus und einer neuen Schöpfung gegenübergestellt. Besonders interessant ist hier die Aufforderung, nicht mehr der »früheren Dinge« (רֵאשִׁיטוֹת וְקִדְמוֹת) zu gedenken. Nach Jean-Daniel Macchi²¹ bezeichnen die »früheren Dinge« den dtr Diskurs über die Gründe für die Zerstörung Jerusalems. Damit wäre dieser Text als kritische Auseinandersetzung mit dem dtr Geschichtswerk zu verstehen.

Dem von Armin Steil beschriebenen Typus des *Priesters* entspricht in der Bibel erstaunlich gut die sogenannte Priesterschrift. Diese verlegt in der Tat alle wichtigen Institutionen des im Entstehen begriffenen Judentums in eine mythische Urgeschichte: Der Sabbat entspricht der Schöpfungsordnung, das Bluttabu ist bereits nach der Sintflut gegeben, die Beschneidung zur Zeit der Patriarchen, das Passah noch vor dem Auszug aus Ägypten und alle weiteren Feste und rituellen Vorschriften unter Mose in der Wüste vor dem Einzug in das Land. Falls die ursprüngliche Priesterschrift bereits mit dem *Jom Kippur*-Ritual in Lev 16 endete, wie in der jüngeren Forschung von Matthias Köckert und Christophe Nihan erwogen wurde,²² würde das bedeuten, dass für die Priesterschrift die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott jährlich durch entsprechende Reinigungsrituale erneuert werden kann. Demnach kann man die Priesterschrift in gewisser Weise als eine Verdrängung der Krise von 587 verstehen.

²¹ *Jean-Daniel Macchi, »Ne ressassez plus les choses d'autrefois«*. Esaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, in: ZAW 121 (2009), 225–241.

²² *Matthias Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur*, in: JBTh 4 (1989), 29–61; *Christophe Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II / 25), Tübingen 2007.

Es ist des Öfteren beobachtet worden, wie die Priesterschrift in ihrer Ursprungsgeschichte eine Theologie einer dreistufigen Gottesoffenbarung entwickelt. Gemäß den priesterlichen Texten offenbart sich der Gott Israels in der Urgeschichte der gesamten Menschheit als *'elohim*, Abraham und allen seinen Nachkommen als *'el schaddai*, und Israel via Mose unter seinem wahren Namen *Jhwh*. Das Privileg Israels ist demnach, den wahren Namen des einen Gottes zu kennen, der jedoch von allen Menschen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, angerufen wird. Dieser »inklusive Monotheismus« ermöglicht den Verfassern der Priesterschrift einerseits die Spezifität des Glaubens Israels aufrecht zu erhalten und sich dennoch in das neue persische *commonwealth* einzufügen, wobei die eigene Identität keiner politischen Autonomie mehr bedarf, sondern sich durch Riten und Praktiken gründet, die bereits in einer mythischen Urzeit offenbart wurden.²³

Verbleibt der von Armin Steil als *Mandarin* qualifizierte Typus. Dieser entspricht in der Tat dem von Martin Noth erfundenen »DtrG«. Anders als von Martin Noth erwogen, waren die Deuteronomisten wahrscheinlich hohe Hofbeamte, die zur intellektuellen jüdischen Elite gehörten und sich im babylonischen Exil befanden, in welches sie verschiedene Schriftrollen hatten mitnehmen können. Die Deuteronomisten reagierten auf die Krise von 587 mit der Erfindung von Geschichte.

5 DEUTERONOMISTISCHE GESCHICHTSSCHREIBUNG ALS THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG DES UNTERGANGS

Kann man den oder besser die Deuteronomisten als Vorgänger bzw. Kollegen der »Väter der Geschichte« in Griechenland verstehen? Für Martin Noth ist das DtrG eine noch für den heutigen Historiker wertvolle Geschichtsquelle: »Der Arbeit von Dtr verdanken wir im wesentlichen unsere gesamte Kenntnis von der Geschichte des Volkes Israel auf dem Boden Palästinas«²⁴. Diese Aussage wäre heute sicher zu nuancieren. Er räumt jedoch ein, dass es »unmöglich [ist] einer Rekonstruktion der Geschichte Israels einfach die Darstellung von Dtr zugrunde zu legen«²⁵. Die »nächsten Verwandten von Dtr sind jene Geschichtsschreiber der hellenistischen und römischen Zeit, die unter meist anonymer Verwendung älterer Darstellungen die Geschichte nicht ihrer eigenen Zeit,

²³ *Albert de Pury*, P⁸ as the Absolute Beginning, in: Thomas Römer et Konrad Schmid (Hg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven 2007, 99–128.

²⁴ ÜSt (s. Anm. 7), 90.

²⁵ A. a. O., 99.

sondern einer mehr oder weniger weit zurückliegenden Vergangenheit geschrieben haben«²⁶.

Hier ist zunächst, gegen Martin Noth, darauf hinzuweisen, dass die meisten alttestamentlichen Schriften anonyme Literatur sind und durch die Hände mehrerer Kopisten und Redaktoren gegangen sind, die ihre Werke in Tempel- oder Heiligtums-»Bibliotheken« aufbewahrten. Es gibt kein alttestamentliches Äquivalent zu Herodot oder Thukydides; das DtrG, sowie das chronistische Werk sind keine *historia*, im Sinne einer Untersuchung, die sich auf eine kritische Auswertung und Diskussion von Quellen stützt. Anders als Herodot, der unterschiedliche Berichte überliefert und kommentiert, berichten die Verfasser des DtrG ohne Diskussion von Quellen. Das DtrG verweist zwar auf verschiedene Dokumente, ohne diese jedoch näher zu beschreiben (Jos 10,13; 2 Sam 1,18: »Buch des Aufrechten«; 1 Kön 11,41: »Buch der Geschichte Salomos«; 1 Kön 14,19 u. ö.: »Buch der Chronik der Könige von Israel«; 1 Kön 14,29 u. ö.: »Buch der Chronik der Könige von Juda«). Es ist durchaus damit zu rechnen, dass die Verfasser des DtrG schriftliche Quellen zu ihrer Verfügung hatten, insbesondere königliche Annalen, deren Existenz für Israel und Juda durchaus wahrscheinlich ist. Die mögliche Verwendung dieser Quellen steht jedoch nicht im Dienste einer wahrheitsgetreuen Wiedergabe der Ereignisse, wie es Thukydides beansprucht; noch geht es darum die Geschichte Israels und Judas objektiv und distanziert darzustellen. Die Deuteronomisten sind, narratologisch gesprochen, allwissende Erzähler bzw. Geschichtsschreiber, die genau über Jhwhs Entschlüsse und Wirken informiert sind und diese ihrem Publikum ohne jegliche Distanz mitteilen. Jedoch teilt das DtrG mit Herodot die Idee, dass Geschichtsschreibung dazu dient, die Gegenwart bzw. die jüngste Vergangenheit zu verstehen. Herodot schreibt seine Geschichte, um die Gründe für die Perserkriege darzustellen. Den Verfassern des DtrG geht es darum aufzuzeigen, warum Israel und Juda untergingen (2 Kön 17,7: »Und das geschah, weil die Israeliten gegen Jhwh ihren Gott gesündigt hatten«; 2 Kön 24,3: »Dies geschah in Juda auf den Befehl Jhwhs, um sie sich aus den Augen zu schaffen«).

Noch weniger als griechische *Historia* ist das DtrG mit moderner Geschichtsschreibung vergleichbar, wiewohl es insbesondere in den Königsbüchern Informationen aufnimmt, die für den zeitgenössischen Historiker von großem Interesse sind. Den Deuteronomisten geht es um eine dezidiert theologische Perspektive, sie haben keineswegs das Anliegen, der Nachwelt mitzuteilen »wie es eigentlich gewesen« war (Leopold von Ranke)²⁷. Wenn man sich jedoch mit

²⁶ A. a. O., 12.

²⁷ *Leopold von Ranke*, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (hg. von Willy Andreas), Wiesbaden 2000 (1814). Richard J. Evans zufolge geht es bei Leopold von Ranke nicht zunächst um objektive Darstellung der Ereignisse, wie meist

John Van Seters Johan Huizingas Definition zu eigen macht, wonach Geschichtsschreibung »is the intellectual form in which a civilization renders account to itself of its past«²⁸, kann das DtrG durchaus als ein solches Projekt verstanden werden. In der Tat wird in Dtn – 2 Kön eine chronologische Abfolge von verschiedenen Epochen konstruiert, deren Anliegen es ist, den Sinn von Judas und Israels Geschichte von den mosaischen Anfängen bis zum Untergang der beiden Königreiche darzustellen. Die Abfolge der Chronologie wird, wie bereits von Martin Noth bemerkt, dadurch hergestellt, dass »Dtr an allen wichtigen Punkten des Geschichtsverlaufs die führend handelnden Personen mit einer kürzeren oder längeren Rede auftreten läßt, die rückblickend und vorwärtsschauend den Gang der Dinge zu deuten versucht (...). Anderwärts werden die zusammenfassenden Geschichtsbetrachtungen (...) von Dtr selbst in erzählender Form dargeboten«²⁹. Diese Reden bzw. Geschichtsdeutungen (Jos 1; Jos 23; Ri 2; 1 Sam 12; 1 Kön 8; 2 Kön 17)³⁰, deren Vorbild man in der großen Abschiedsrede des Mose (Dtn 1–30) finden kann, sind eindeutig aufeinander bezogen und untergliedern die Bücher Dtn–2 Kön in verschiedene Epochen. In den meisten dieser Geschichtsbetrachtungen wird auf den möglichen bzw. kommenden Landverlust angespielt (Jos 23,13.16; 1 Sam 12,15.25; 1 Kön 8,46–49; 2 Kön 17,7 ff.) und die Adressaten so auf das kommende Ende vorbereitet.

Das Deuteronomium stellt die »mosaische Grundlage« dar und enthält gleichzeitig die Kriterien, nach welchen die folgende Geschichte zu verstehen ist: die ausschließliche Verehrung Jhwhs, das Abgrenzen von anderen Völkern und deren Göttern sowie das Halten der Gebote Jhwhs, die sich in Dtn 12–26 finden. Vom Halten bzw. Nichthalten hängt der positive oder negative Ausgang der Geschichte Israels ab, wie in den anschließenden Segens- und Fluchankündigungen deutlich wird:

»Dafür, dass du vor lauter Überfluss dem HERRN, deinem Gott, nicht mit Freude und fröhlichem Herzen gedient hast, 48 wirst du deinen Feinden dienen müssen,

behauptet wird, man sollte Leopold von Rankes Forderung besser als »how it essentially was« verstehen, »for Ranke meant not that he just wanted to collect facts, but that he sought to understand the inner being of the past« (Richard J. Evans, In Defence of History, New York 1999, 17).

²⁸ Johan Huizinga, A Definition of the Concept of History, in: Raymond Klibansky, H. J. Paton (Hg.), Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer, Gloucester Mass. 1936, 1–10; zitiert von John Van Seters, In Search of History, New Haven / London 1983, 1.

²⁹ ÜSt (s. Anm. 7), 5.

³⁰ Martin Noth rechnet zu diesen noch Jos 12,1–6, aber diese kurze Liste unterscheidet sich wesentlich von den anderen Geschichtssummarien und kann deswegen hier unbeachtet bleiben.

die der HERR auf dich loslassen wird ... 49 Der HERR wird eine Nation aus der Ferne über dich bringen, vom Ende der Erde, die wie ein Adler herabstösst, eine Nation, deren Sprache du nicht verstehst, ... 52 Sie wird dich belagern in allen deinen Städten, bis deine hohen und festen Mauern fallen, auf die du vertraut in deinem ganzen Land.« (Dtn 28,47)

In diesen und anderen Versen wird bereits auf das Ende angespielt, das die Adressaten dieser Verse bereits erlebt haben.

Die nächste Epoche ist die Zeit der Landnahme, die durch eine Gottesrede in Jos 1 und Josuas Abschiedsrede in Jos 23 gerahmt wird; sie wird als eine Art »goldenes Zeitalter« präsentiert, in welchem das Land erobert wird und sich das Volk von individuellen Ausnahmen (Achan in Jos 7) exemplarisch verhält. Demnach stellt Josua in der mehrschichtigen Abschiedsrede in Jos 23 fest, dass Jhwh Israels Feinde vertrieben hat. Die jüngere Fassung von Jos 23 fügt jedoch hinzu, dass Jhwh möglicherweise nicht alle Nationen vernichten wird, womit das folgende Richterbuch vorbereitet wird. Auch am Ende des Josuabuches findet sich eine Dtn 28 vergleichbare Alternative:

»Und so wie alles Gute für euch eingetroffen ist, das der HERR, euer Gott, euch zugesagt hat, so wird der HERR auch alles Böse über euch kommen lassen, bis er euch vertilgt hat von diesem guten Boden, den der HERR, euer Gott, euch gegeben hat, 16 wenn ihr den Bund des HERRN, eures Gottes, den er euch auferlegt hat, übertretet.« (Jos 23,15)

Die durch den (ebenfalls mehrschichtigen) dtr Kommentar in Ri 2,11–3,4 und Samuels Abschiedsrede in 1 Sam 12,1–15* gerahmte Richterzeit steht in scharfem Kontrast zur Zeit der Landnahme. Die Zeit der sogenannten Richter – es handelt sich eher um charismatische Rettergestalten – wird anhand der dtr Einleitung durchgehend negativ qualifiziert, wiewohl die Deuteronomisten hier wohl ein aus dem Nordreich stammendes Retterbuch, das die militärischen Erfolge bestimmter Stammeshelden feierte, integriert haben:

»Und die Israeliten taten, was böse war in den Augen des HERRN: Sie dienten den Baalen 12 und verließen den HERRN, den Gott ihrer Väter, der sie herausgeführt hatte aus dem Land Ägypten, und sie liefen anderen Göttern nach, Göttern der Völker rings um sie her, und sie warfen sich vor ihnen nieder und reizten den HERRN.« (Ri 2,11)

In der dtr Geschichtskonstruktion ist der Prophet Samuel auch der letzte »Richter«, der mit seiner Abschiedsrede in 1 Sam 12 den Übergang zur Königszeit markiert. Diese Rede integriert die zwiespältige Haltung der Deuteronomisten zum Königtum, die sich in der Aufnahme unterschiedlicher, positiver und negativer Traditionen zur Entstehung des israelitischen Königtums in 1 Sam 8–12

materialisiert. Auch Samuel weist die Leser und Leserinnen bereits darauf hin, dass Jhwh sich gegen Israels Könige wenden kann:

»Wenn ihr aber nicht hört auf die Stimme des HERRN, sondern widerspenstig seid gegen den Befehl des HERRN, so wird die Hand des HERRN gegen euch sein und gegen eure Väter.« (1 Sam 12,15)

Darauf folgt die Zeit der drei ersten Könige Israels, die trotz unterschiedlicher aufgenommenen Traditionen in der Dtr Geschichte bestimmte idealtypische Funktionen haben: Saul symbolisiert durch seine Verwerfung durch Jhwh bereits den Untergang des Nordreiches, David die von Jhwh verheißene ewige Dynastie, die jedoch in 2 Kön 25 in Frage gestellt wird. Salomon antizipiert die Zwiespältigkeit, mit der die Dtr das judäische Königtum darstellen: Er ist einerseits der Tempelbauer, der die Erwählung Jerusalems zum einzig legitimen Kultort materialisiert, andererseits aber auch ein König, der wegen seines internationalen Harems der Verehrung anderer Götter frönt. Das Ende dieser Epoche wird durch das große und sehr komplexe Gebet Salomos in 1 Kön 8 aus Anlass der Tempelweihe markiert. Auch hier wird bereits auf das Ende der Geschichte angespielt, denn Salomo sieht voraus, dass sich das Volk eines Tages im Exil befinden wird:

»Wenn sie sich an dir versündigen (...) und du wirst zornig auf sie und gibst sie einem Feind preis, und ihre Bezwingen führen sie in die Gefangenschaft ins Feindesland, (...) 48 wenn sie dann von ganzem Herzen und von ganzer Seele zurückkehren zu dir im Land ihrer Feinde, die sie in die Gefangenschaft geführt haben, und beten zu dir, hingewandt zu ihrem Land, das du ihren Vorfahren gegeben hast, zu der Stadt hin, die du erwählt hast, und zu dem Haus hin, das ich deinem Namen gebaut habe, 49 dann erhöre du im Himmel, der Stätte, wo du wohnst, ihr Gebet und ihr Flehen und verschaffe ihnen Recht.« (1 Kön 8,46)

Die nächste Epoche, die Zeit der beiden Königreiche Israel und Juda, wird durch negative Berichte über Salomo eingeleitet, die erklären, warum es zum Zerfall des salomonischen Reiches kam. Die Dtr Darstellung der Könige Israels und Judas, die sich wohl auf Informationen aus königlichen Annalen stützt, ist dabei nicht in erster Linie an konkreten Informationen interessiert, sondern an einer theologischen Beurteilung der jeweiligen Könige, die aus einer dezidiert judäischen Perspektive vorgenommen wird. Herrscher mit langen Regentschaften und einem gewissen internationalen Ruf wie Omri (1 Kön 16,23–27) und Jerobeam II (2 Kön 14,23–29) werden höchst kurz abgehandelt. Da für die Dtr allein der Jerusalemer Tempel von Jhwh erwählt worden ist, werden alle Nordreichkönige negativ beurteilt, selbst der jahwistische Zelot Jehu. In Bezug auf die judäischen Könige ist das Bild zwiespältiger. Neben den positiv porträtierten

Königen Hiskia und Josia, die aber erst in der letzten Geschichtsepoche erscheinen, finden sich eine Reihe von Königen des Südreiches, die bedingt positive Noten erhalten: »er tat was Recht war in den Augen Jhwhs (...), die Höhenheiligtümer jedoch wurden nicht abgeschafft« (1 Kön 15,5; 22,43–44; 2 Kön 12,3–4; 14,3–4; 15,3–4; 15,34–45). Die Zeit der parallelen Existenz Israels und Judas kommt mit dem Fall Samarias zu Ende, welcher in einem mehrfach überarbeiteten Kommentar³¹ in 2 Kön 17, der einen aus dem 7. Jh. v. Chr. stammenden Text (17,1–6*.18.21–23a.b) integriert, abschließend kommentiert wird:

»Und sie verwarfen seine Satzungen und seinen Bund, den er mit ihren Vorfahren geschlossen hatte, und seine Mahnungen, durch die er sie gewarnt hatte (...), sie liefen hinter den Nationen her, die um sie herum waren, obwohl der HERR ihnen geboten hatte, nicht zu handeln wie jene (...) 18 Und so wurde der HERR sehr zornig auf Israel und entfernte sie von seinem Angesicht, nichts blieb übrig, als allein der Stamm Juda. 19 Aber auch Juda hielt die Gebote des HERRN, ihres Gottes, nicht, und sie lebten in den Satzungen Israels, die sie selbst eingeführt hatten.« (2 Kön 17,15)

Hier wird zugleich auf das Ende Judas vorausgeschaut, das in der letzten Epoche berichtet wird. Trotz der höchst positiv dargestellten Könige Hiskia und Josia lässt sich Jhwhs Zorn nicht mehr abwenden, so dass die Geschichte in 2 Kön 24–25 mit dem Untergang Judas endet. Für den Leser / die Leserin ist damit klar, dass diese Ereignisse das Resultat eines lang anhaltenden Abweichens von den im Dtn niedergeschriebenen göttlichen Forderungen und Weisungen sind. Die erste judäische Geschichte kann demnach durchaus als Krisenmanagement verstanden werden.

Waren die Dtr nun aber »neutrale« Theologen, die sich auf die Erklärung der Katastrophe beschränken wollten? So hat jedenfalls Martin Noth das Werk seines Dtr verstanden. Es fällt auf, dass sich am Ende des Königsbuches kein abschließender Kommentar findet, wodurch die Geschichte einerseits ein »offenes Ende« erhält, sich andererseits aber auch die Frage stellt, wo das zur babylonischen oder frühpersischen Zeit entstandene DtrG sein ursprüngliches Ende fand.

³¹ Zur diachronen Unterscheidung von 17,7ff.* und 17,12–17,20* vgl. Walter Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108), Göttingen 1972, 44 (er schreibt die Verse 7–11 DtrG = DtrH zu); vgl. ähnlich, jedoch mit einer späteren Ansetzung beider Schichten, Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1. Kön 17–2. Kön. 25 (ATD 11.2), Göttingen 1984, 395–397.

6 DAS ENDE DER DTR GESCHICHTE

Für manche Forscher findet sich das ursprüngliche Ende des DtrG in 2 Kön 25,21: »und so führte man Juda von seinem Boden in das Exil« (ויגל ישראל מעל אדמתו)³². Diese Aussage geht mit 2 Kön 17,23 (ויגל יהודה מעל אדמתו) parallel, womit 2 Kön 25,21 in der Tat ein einleuchtendes Ende darstellt, welches den Mythos vom leeren Land kreiert, wonach ganz »Israel« aus seinem Land verbannt wurde, was sowohl den geschichtlichen Fakten als auch anderen biblischen Berichten widerspricht.

Falls 2 Kön 25,21 das ursprüngliche Ende des DtrG war, muss davon ausgegangen werden, dass dieses bald durch den Zusatz von V. 22–26 erweitert wurde, der die Information über die anarchische Situation im Lande (welche in Jer 40–42 ausführlich dargestellt wird) aufnimmt, damit in gewisser Weise V. 21 korrigiert und nun mit der Flucht der verbleibenden Bevölkerung nach Ägypten endet: »Dann machte sich das ganze Volk auf (...) und sie zogen nach Ägypten (...)«. Damit wird die Aussage von Dtn 28,68 (»68 Und der HERR wird dich auf Schiffen wieder nach Ägypten führen, auf dem Weg, von dem ich dir gesagt habe: Du sollst ihn nie mehr sehen.«) aufgenommen und die ganze Geschichte des Jhwh-Volkes, die mit dem Exodus aus Ägypten begonnen hatte, annulliert.³³ Negativer hätte man das Ende einer Geschichte kaum ausdrücken können. Wie ist nun aber der Abschnitt 25,27–30 einzuordnen, mit welchem die Königsbücher in ihrer jetzigen Form zum Abschluss gelangen? Der Bericht über die Verbesserung der Situation Jojachins, der einen Ehrenplatz an der Tafel des babylonischen Königs erhält, wurde nach Martin Noth »hinzugefügt, weil dieses – für die Geschichte an sich belanglose – Ereignis nun einmal noch mit zur Darstellung des Geschickes der jüdischen Könige gehörte«³⁴. In keinem Fall sei sie »in dem Sinne gemeint ..., daß damit das Morgenrot einer neuen Zukunft erschienen sei«³⁵. Die etwas lakonische Behandlung dieser Verse durch Martin Noth stieß schnell auf Widerspruch; oft las man in ihnen eine mehr oder weniger diskrete Hoffnung auf den Fortgang der davidischen Dynastie oder sogar auf das Kommen eines messianischen Königs.³⁶

³² Walter Dietrich, Niedergang und Neuanfang: Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit, in Bob Becking und Marjo C. A. Korpel (Hg.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Leiden/Boston/Köln 1999, 45–70.

³³ Richard E. Friedman, *From Egypt to Egypt: Dtr¹ and Dtr²*, in: Baruch Halpern und John D. Levenson (Hg.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake 1981, 167–192.

³⁴ ÜSt (s. Anm. 7), 87.

³⁵ A. a. O., 108.

Literarisch bedeutsam scheinen mir die Parallelen, die zwischen dem Schicksal Jojachins und den Diasporaromanen in Gen 37–50 (Josephzählung), Dan 2–6 (Danielerzählungen) und in Esther bestehen.³⁷ In allen diesen Texten geht es darum, dass ein Exilierter aus seinem Gefängnis geholt wird und eine hohe Stellung am Hof des ausländischen Königs erhält (vgl. 2 Kön 25,28; Gen 41,40; Dan 2,48; Est 10,3); diese neue Stellung wird jedes Mal durch einen Kleidungswechsel symbolisiert (2 Kön 25,29; Gen 41,42; Dan 5,29; Est 6,10–11; 8,15). In den Diasporaerzählungen geht es darum zu zeigen, dass das Land des Exils zu einem Land werden kann, in dem man lange leben und sogar eine gute Karriere machen kann. 2 Kön 25,27–30 könnte ähnlich interpretiert werden: Das Schicksal Jojachins symbolisiert die Transformation der Exilssituation in eine Diasporasituation, welche zur Daseinsform eines Großteils des Judentums wurde. Damit findet sich am Ende des DtrG ein »offenes Ende«, welches dem Abschluss der Apostelgeschichte durchaus vergleichbar ist.³⁸

7 ZUM ABSCHLUSS: MYTHOS, GESCHICHTE UND PROPHETIE UND DIE ENTSTEHUNG VON THORA UND NEBIIM

Das sog. DtrG war der erste umfassende jüdische Geschichtsentwurf, der nach 587 konzipiert wurde, um die Ereignisse, die zur Zerstörung Jerusalems und zum babylonischen Exil geführt hatten, zu erklären. Die Katastrophe wird mit menschlichem Verfehlen und Gottes strafendem Eingreifen erklärt. Diese dtr Geschichte wurde jedoch im Verlauf der Kanonbildung in gewisser Weise aufgelöst und mit anderen Ansätzen verbunden. Die Entstehung des Pentateuchs, die um 400–350 v. Chr. angesetzt werden kann, kann als ein Kompromiss aus pries-

³⁶ Gerhard von Rad, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königbüchern* (1947), in: Ders. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), München 1958, 189–204; Erich Zenger, *Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins*, in: BZ NF 12 (1968), 16–30.

³⁷ Thomas Römer, *La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois: ouvertures vers la Diaspora. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Ennéateuque*, in: Dieter Böhler, Innocent Himbaza und Philippe Hugo (Hg.), *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrain Schenker* (OBO 214), Fribourg/Göttingen 2005, 285–294; vgl. auch Ronald E. Clements, *A Royal Privilege: Dining in the Presence of the Great King*, in: Robert Rezetko, Timothy H. Lim et W. Brian Aucker (Hg.), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VT.S 113), Leiden/Boston 2007, 49–66; Michael J. Chan, *Joseph and Jehoiachin: On the Edge of Exodus*, in: ZAW 125 (2013), 566–577.

³⁸ Philip R. Davies, *The Ending of Acts*, in: *The Expository Times* 94 (1983), 334–335.

terlichen und deuteronomistischen Schriften unter Aufnahme anderer und älterer Traditionen erklärt werden. In diesem Kontext wurde das Dtn von den folgenden Rollen getrennt und zum Abschluss des Pentateuchs umgestaltet. Die Thora endet mit dem Tod Moses außerhalb des verheißenen Landes, wodurch unter anderem die Situation des Diasporajudentums reflektiert wird. In der Terminologie Steils stellt sich der Pentateuch somit als ein Kompromiss zwischen Priester und Mandarin dar, wobei jedoch die Geschichte der politischen Institutionen ausgeklammert bleibt. Dadurch, dass nun sämtliche dtr und priesterlichen Gesetze von Moses vermittelt werden und die mythische Geschichte Israels kanonisch betrachtet vor dem Eintritt in das Land und der Entstehung des Königtums endet, fundiert der Pentateuch in gewisser Weise die Trennung von Religion und Staat, da er es erlaubt, die göttlichen Gebote samt den mit ihnen verbundenen Ritualen überall und ohne eine politische Autonomie zu leben, wodurch der Pentateuch nach dem glücklichen Ausdruck von Heinrich Heine zu einem »portativen Vaterland« wird.

Die Bücher Josua-Könige wurden in der zweiten Hälfte der Perser- und der hellenistischen Zeit mit den prophetischen Schriften zum Kanonsteil *Nebiim* verbunden. Damit wird der Mandarin neben den Propheten gestellt bzw. Geschichte mit Utopie verbunden. In den *Nebiim* stellt 2 Kön 25 kein Ende mehr dar, da nun auf den Bericht von Zerstörung und Exil das Buch Jesaja folgt, welches in Jes 7 einen idealen König verheißt und im zweiten Teil den persischen König Kyros als Jhwhs Messias präsentiert, durch welchen er eine neue Schöpfung realisieren wird.

Natürlich lässt sich der Enneateuch weiter als durchgehende große Geschichte lesen, aber er ist keine kanonische Realität. Interessanterweise wird die im Enneateuch zu Tage kommende Geschichtstheologie durch die Integration der Chronikbücher auch in den *Ketubim* modifiziert, welche dieselbe Zeitspanne wie die Bücher Gen-Kön abdecken, allerdings auf recht unterschiedliche Weise. Die Geschichte bis zu David wird hauptsächlich genealogisch dargestellt, wobei der Exodus und die Landnahme keine Rolle spielen, und so der Eindruck eines autochthonen Israel entsteht. Auch endet 2 Chr 36 nicht mit dem Rückblick auf den letzten König im Exil, sondern mit dem Edikt des Kyros, welcher alle Judäer zur Rückkehr nach Jerusalem auffordert:

»So spricht Kyros, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir der HERR, der Gott des Himmels, gegeben, und er selbst hat mir aufgetragen, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda liegt. Wer immer von euch aus seinem Volk ist – der HERR, sein Gott, ist mit ihm, und er ziehe hinauf!« (2 Chr 36,23)

Hier wird anders als in 2 Kön 25 festgestellt, dass Jhwh nicht nur ein strafender Gott ist, der die Babylonier zum Werkzeug seines Zornes macht; in 2 Chr 36 wird Jhwh zum Gott aller Völker, der sich den persischen König erwählt hat, um

seinen neuen Tempel zu errichten. In den meisten Handschriften endet die Hebräische Bibel mit dieser Alternativgeschichte zum DtrG bzw. zum Enneateuch, die zeigt, dass es mehrere Möglichkeiten gibt, die Ursprungs- und Nationalgeschichte Israels und Judas theologisch zu interpretieren.