

Die Deuteronomisten und das Exil

Historische Erfahrungen und theologische Lernprozesse

von Hermann-Josef Stipp

Zu den einflussreichsten theologischen Schulen im alttestamentlichen Israel gehörten die Deuteronomisten, die ihre Blütezeit in den Jahrzehnten vor und nach Beginn des sog. babylonischen Exils erlebten, das gemeinhin auf die Jahre 587–539 v. Chr. datiert wird. In ihren Schriften thematisierten die Deuteronomisten ausgiebig das Exil. Dabei lassen sich interessante Beobachtungen anstellen, wie sich ihre theologische Wertung der Deportationen einschneidend wandelte, abhängig von den jeweiligen Interessen und vor allem von den konkreten Erfahrungen mit dem Exil.

Wer sein Theologiestudium abgeschlossen hat, sollte ein paar Jahreszahlen aus der israelitischen Geschichte im Kopf haben.¹ Dazu gehören 587 und 539 – die Daten, die die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier samt der Verschleppung ins Exil (2 Kön 25,3–21) und das sog. Kyrus-Edikt (2 Chr 36,22–23; Esra 1,1–3) fixieren und die gemeinhin als die zeitlichen Grenzen der babylonischen Gefangenschaft Israels gelten. Schaut man genauer hin, muss man differenzieren, denn schon 597 gab es einen ersten Deportationsschub nach Babylonien (2 Kön 24,10–16), und als der Perserkönig Kyrus 539 den Exilanten grünes Licht zur Heimkehr gab, setzte sich nach heutigem Wissen bloß ein dünnes Rinnsal von Übersiedlern nach Juda in Marsch.² Trotzdem: Theologen müssen das Exil zeitlich einordnen können, weil es dasjenige Ereignis der israelitischen Geschichte gewesen ist, das in Israel die theologische Reflexion wie kein anderes befeuert hat. Sehr viele Texte des Alten Testaments reagieren in der einen oder anderen Weise auf die Erfahrung des Exils, denn es war das größte Trauma, das in Israel vor der Zerstörung des zweiten Tempels seine Spuren hinterlassen hat.

Das Verständnis für die Tiefe der Wunde ist in den vergangenen Jahren wieder gewachsen. Für eine Weile herrschte in der alttestamentlichen Exegese der Trend vor, die Erinnerungen an das Exil zu einem hohen Maße für Artefakte zu halten – literarische Konstrukte, die zwar nicht ohne jede reale Basis dastanden, aber von späteren Theologen im Dienste bestimmter Interessen nach Ausmaß und Wirkung extrem übersteigert wurden.³ Inzwischen haben die Archäologen das Bild zurechtgerückt. Juda schrumpfte da-

¹ Abschiedsvorlesung am 22. Juni 2018. Die Vortragsform wurde beibehalten. Der Aufsatz führt einige Überlegungen zusammen, die sich mir bei der wissenschaftlichen Arbeit am Alten Testament während der Jahre an der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät ergeben haben. Eingehendere Begründungen zu den Einzelthesen finden sich in den Publikationen, die in den Anmerkungen genannt sind.

² S. u. Anm. 38.

³ Wenn diese Sichtweise zeitweilig an Popularität gewann, so vor allem aufgrund der Arbeit von *Hans M. Barstad*, *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period* (Symbolae Osloenses. Supplementum 28), Oslo 1996. Vgl. ferner schon *Robert P. Carroll*, *The Myth of the Empty Land*, in: *Semeia* 59 (1992) 79–93.

mals um einen happigen Teil seines Territoriums und mindestens zwei Drittel seiner Bevölkerung;⁴ einzelne Schätzungen reichen bis in die Nähe von 90 Prozent.⁵ Zum Vergleich: Der Dreißigjährige Krieg kostete das Deutsche Reich rund ein Drittel seiner Bürger.⁶ Dagegen erlitt Juda infolge des Krieges gegen die Babylonier Verluste von der Größenordnung der Schoah, im Zuge derer die Nazis etwa zwei Drittel der jüdischen Bevölkerung in ihrem Machtbereich ermordeten.⁷

Dabei dürften in Juda die Kämpfe und Deportationen nicht einmal die effektivsten Ursachen für Tod und Verderben gewesen sein. „Schwert, Hunger und Seuche“ – auf diese Formel bringt das Jeremiabuch das Grauen jener Jahre,⁸ und Ezechiel fügt noch die Flucht hinzu (Ez 5,12). Tödlicher als die Gefechte und Verschleppungen waren deren Folgen: der Zerfall der gefestigten Führungsstrukturen, dazu der Verlust der Anlagen und Mannschaften für die Verteidigung, sodass die Überlebenden wehrlos opportunistischen Räubern ausgeliefert waren. Hinzu kam die Verwüstung des Agrarlands, die erst Hungersnöte entfesselte, bevor Infektionskrankheiten die geschwächten Körper dahinrafften.

⁴ So die Schätzungen auf der Basis archäologischer Surveys (Oberflächenuntersuchungen) von *Charles E. Carter*, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield 1999; *Oded Lipschits*, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005, 270. 368. 372. Vgl. auch *ders.*, *Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B. C. E.*, in: *ders.*; Joseph Blenkinsopp (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, 323–376. Weiterhin *Israel Finkelstein*, *The Territorial Extent and Demography of Yehud / Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods*, in: *RB* 117 (2010) 39–54; *Eric Meyers*, *Exile and Restoration in Light of Recent Archaeology and Demographic Studies*, in: Gary N. Knoppers; Lester L. Grabbe (Hg.), *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (Library of Second Temple Studies 73), London 2009, 166–173.

⁵ Vgl. *Avraham Faust*, *Judah in the Neo-Babylonian Period. The Archaeology of Desolation* (Archaeology and Biblical Studies 18), Atlanta 2012, 119–147. Zu den archäologischen Spuren der von den Babyloniern angeordneten Verwüstungen vgl. ferner *Oded Lipschits*, *Shedding New Light on the Dark Years of the 'Exilic Period'*. *New Studies, Further Elucidation and Some Questions Regarding the Archeology of Judah as an 'Empty Land'*, in: Brad E. Kelle; Frank Ritche Ames; Jacob L. Wright (Hg.), *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta 2011, 57–90; *Kirsi Valkama*, *What Do Archaeological Remains Reveal of the Settlements in Judah during the Mid-sixth Century BCE?*, in: Ehud Ben Zvi; Christoph Levin (Hg.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin 2010, 39–59; *ders.*, *Judah in the Mid-Sixth Century BCE. Archaeological Evidence for a Post-Collapse Society*, Diss., Helsinki 2012.

⁶ Vgl. *Günther Franz*, *Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk. Untersuchungen zur Bevölkerungs- und Agrargeschichte* (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 7.4), neubearbeitete und vermehrte Aufl., Stuttgart 1979 (Jena 1940). Obwohl auf einer veralteten Datenbasis erstellt, gelten Franz' Berechnungen weiterhin als zuverlässig; vgl. *Manfred Vasold*, *Die deutschen Bevölkerungsverluste während des Dreißigjährigen Krieges*, in: *Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte* 56 (1993) 147–160. Zu der faschistischen Ideologie und dem Antisemitismus der Originalausgabe von Franz' Buch vgl. *John Theibault*, *The Demography of the Thirty Years War Re-revisited: Günther Franz and his Critics*, in: *German History* 15 (1997) 1–21, hier 3–6.

⁷ Vgl. *Israel Gutman*; *Robert Rozett*, *Estimated Jewish Losses in the Holocaust*, in: *Israel Gutman* (Hg.), *Encyclopedia of the Holocaust*, Bd. 4, New York 1990, 1797–1802, hier 1799; *Wolfgang Benz*, *Die Dimension des Völkermords. Einleitung*, in: *ders.* (Hg.), *Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus* (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 33), München 1991, 1–20, hier 17; *ders.*, *Death Toll*, in: *Walter Laqueur* (Hg.), *The Holocaust Encyclopedia*, New Haven 2001, 137–145; *Michael Berenbaum*, *Holocaust: The Events*, in: *Encyclopedia Judaica*, Second Ed. Bd. 9, 326 f. 343. Diese Schätzungen stimmen grob darin überein, dass von den etwa 9–10 Millionen Juden, die vor 1933 in den von der Schoah betroffenen Territorien lebten, annähernd 6 Millionen den Nazis zum Opfer fielen.

⁸ Vgl. z. B. Jer 14,12; 21,7.9; 24,10 u. v. a.

Die Babylonier dürften den Schwund der Bevölkerung ganz gern gesehen haben, selbst um den Preis, dafür weniger Tribute einstreichen zu können, hatte Juda doch schon zum wiederholten Mal rebelliert und lag obendrein in einer besonders neuralgischen Zone ihres Reiches, an der Grenze zu Ägypten, das damals ihr einziger ernsthafter Rivale war. Gerade im Blick auf die anderen Kleinstaaten der Levante war es umso wichtiger, an dem notorischen Unruheherd Juda ein drakonisches Exempel zu statuieren.

Das alles mussten die Judäer religiös bewältigen, und ich möchte hiermit die Beiträge jener theologischen Bewegung würdigen, die neben der priesterlichen Schule dem Alten Testament den stärksten Stempel aufgeprägt hat: die Deuteronomisten, die wir bekanntlich heute so nennen, weil das Gesetzeskorpus in Dtn 12–26 im Zentrum ihres theologischen Denkens stand. Ihre Blütezeit überspannte die Jahrzehnte vor und nach dem Beginn des Exils, wo wir ihre theologische Arbeit über grob drei Generationen im Alten Testament verfolgen können. Wenn ich den religiösen Umgang der Deuteronomisten mit dem Exil nachzuzeichnen versuche, verstricke ich mich natürlich in die berüchtigten Kontroversen um Einleitungsfragen, bei denen kein Ende abzusehen ist: Wer hat wann und wo welche Texte zu welchem Zweck verfasst? Ich kann meine Positionen hier unmöglich rechtfertigen und muss dazu auf die in den Anmerkungen genannten monographischen Arbeiten verweisen. Jedenfalls hoffe ich, dass meine Standpunkte nicht ganz abwegig sind und im Übrigen ein paar Überlegungen ermöglichen, die die Auseinandersetzung lohnen.

1. Das originale Deuteronomistische Geschichtswerk

Es gehört zum Reiz der Befassung mit den deuteronomistischen Stimmen zum Exil, dass diese Theologen sich bereits zu unserem Thema äußerten, als es für Juda noch gar nicht richtig auf den Fingern brannte. Das sollte sie später teuer zu stehen kommen. Um das zu erklären, muss ich etwas weiter ausholen. Im Jahr 622 treten die Deuteronomisten für uns gleich mit einem Paukenschlag auf die theologische Bühne. Nachdem wohl kurz zuvor die verhasste assyrische Herrschaft über die Levante nach mehr als einem Jahrhundert ihr Leben ausgehaucht hatte, fand der judäische König Joschija, es bedürfe einer radikalen kultischen Aufräumaktion. Joschija ließ assyrisch inspirierte Kultrequisiten aus dem Jerusalemer Tempel beseitigen und sämtliche nichtjahwistischen Symbole gleich mit dazu. Außerdem vollzog er die Opferzentralisation, indem er alle Opferstätten in Juda außer dem Jerusalemer Tempel aufhob, sodass Opferkult nur noch in Jerusalem möglich war. Das war die berühmte joschijanische Reform, ein Schlüsseldatum israelitischer Religionsgeschichte, deren Programm man gern wie mit einem Merkvers in dem Wortpaar „Kultreinheit und Kulteinheit“ zusammenfasst.

Noch heute tun sich die Exegeten schwer, die Motive hinter den Maßnahmen voll zu verstehen.⁹ Dass man bei jener Art von Beliebtheit, die die Assyrer allseits genossen, ihre Gottheiten so bald wie möglich aus dem Tempel warf, ist gut zu begreifen. Aber die lokalen Götter wie Baal und Aschera gleich hinterher? Das Alte Testament tut zwar so, als habe das erste Gebot des Dekalogs von Anfang an zum eisernen Credo der israelitischen Religion gehört, aber in Wahrheit war es natürlich anders: Angefangen hat sie als ein ganz normaler altvorderorientalischer Kult, der sich schiedlich-friedlich mit der Anbetung anderer Götter vertrug. Allerdings war in den Tagen Joschijas der Hang zur Monolatrie nicht mehr völlig neu, warum auch immer er aufgekommen war, was wir hier nicht zu klären brauchen. Immerhin lassen sich auch bei Nachbarvölkern ähnliche Tendenzen beobachten, wenngleich sie sich dort anscheinend nie in ein striktes Gesetz verpuppten. Doch wie dem auch sei: Als Joschija die alleinige Verehrung JHWHs verlangte, vollendete er bloß einen Trend, der schon länger im Schwange war.

Schwieriger ist es mit der Opferzentralisation, weil die Quellen aus dem Alten Orient dafür bis heute keine plausible Parallele geliefert haben. Wenn allerdings die joschijanische Reform in 2 Kön 22–23 ausführlich geschildert wird, findet man dort eine Information, bei der man die Ohren spitzt: „Das Buch der Tora“ (2 Kön 22,8.11) bzw. „das Buch des Bundes“ (2 Kön 23,2.21), dem Joschija die Blaupause seiner Reform entnommen habe und in dem die Exegeten eine Vorstufe des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12–26 zu erkennen glauben, sei bei Restaurationsarbeiten im Tempel gefunden worden (2 Kön 22,8). Und in diesem Zusammenhang erwähnt der Erzähler ein Detail, das auf den ersten Blick ganz nebensächlich klingt: Er teilt uns die Finanzquelle der Bauarbeiten mit, nämlich die Spenden der Pilger (2 Kön 22,4). Da heben sich die Brauen, weil der Jerusalemer Tempel doch der Palastanlage angehörte und die Hauskapelle der Davididen war,¹⁰ sodass eigentlich die Schatulle des Königs die Kosten hätte berappen müssen. Denkt man indes praktisch, kommt man wohl kaum an dem Schluss vorbei: Die Zentralisierung des Opferwesens in Jerusalem dürfte dem Spendenaufkommen und damit dem Bauprojekt kaum geschadet haben.

Schauen wir ins Alte Testament, können wir den Eindruck gewinnen, dass nicht erst wir heute rätseln, warum genau Joschija seine Reform ins Werk setzte. Sie griff ja tief in die Gewohnheiten und Gefühle der Judäer ein: Jetzt sollte man sich mit seinen Sorgen und Nöten nicht mehr an das altbewährte Team aus Spezialistinnen und Spezialisten im bunten Götterhimmel wenden dürfen, sondern nun war JHWH allein für alles zuständig: vom Wetter über die kalbenden Kühe bis zur erlahmenden Potenz. Und um das Maß voll zu machen: Opfern durfte man nicht mehr im Dorf zuhause, sondern nur noch nach beschwerlicher Reise in die Hauptstadt (Dtn 12,8–28).

⁹ Die neueste umfassende monographische Behandlung des Themenkomplexes wurde unterbreitet von *Michael Pietsch*, *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen 2013.

¹⁰ Vgl. *Othmar Keel*, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teil 1 (OLB 4.1), Göttingen 2007, 247–250 (§ 294–297).

Daher stand fest: Diese Reform musste erklärt werden. Und wenn bestimmte gängige Einleitungshypothesen nicht trügen, hat man das auch in großem Stil versucht. Joschijas Chefminister, der Staatsschreiber Schafan ben Azalja ben Meschullam, setzte sich hin und verfasste eine dicke Geschichte Israels.¹¹ Wir glauben sie heute im Grundbestand der Bücher Dtn bis 2 Kön wiederzuerkennen: das Deuteronomistische Geschichtswerk, das älteste bekannte Geschichtsbuch der Welt, das durch und durch von deuteronomistischer Theologie getränkt ist. Ganz ungewöhnlich für alttestamentliche Literatur, kennen wir auch den Autor, weil er sich am Ende seines Opus noch selbst einen kleinen Gastauftritt genehmigt hat, wie Alfred Hitchcock in seinen Filmen: Schafan ist derjenige, der vom Hohenpriester Hilkija das angeblich im Tempel aufgefundene Buch entgegennimmt und es dem König vorliest (2 Kön 22,8–10), der dann die darin erhobenen Forderungen von Staats wegen umsetzt.

Diese Indizien bestätigen, was man sich ohnehin denken kann: Die joschijanische Reform war kein Alleingang des Königs – dazu wäre er gar nicht mächtig genug gewesen –, sondern sie wurde von einer einflussreichen Gruppe aus den Führungskreisen Judas vorangetrieben: eben den Deuteronomisten.¹² Es ging ihnen auch keineswegs bloß um Kult und Geld, sondern nicht zuletzt um eine solidarische Brüderschaftsethik unter den Judäern. Aber gerade die kultischen Gebote des „Buches der Tora“ taten weh, und ihre Notwendigkeit musste plausibel gemacht werden.

Eben das unternahm Schafan mit seinem Werk. Deshalb legte er das Geschichtsbuch gänzlich als Demonstration an, wie sich das Wohl und Wehe der Israeliten und namentlich ihr Landbesitz immer am Grad ihrer Treue zu den deuteronomistischen Kultmaximen entschied. Er schlug einen gewaltigen Bogen von deren Offenbarung am Gottesberg Horeb bis zu ihrer endlichen Inkraftsetzung durch Joschija. Damit baute er in den Beginn seines Wälzers jenes Buch ein, das am Ende wiederaufgefunden wurde, nachdem es zwischenzeitlich in Vergessenheit geraten war: das am Horeb geoffenbarte deuteronomische Gesetz, wie heute nachzulesen in Dtn *12–26, mit seinen Hauptgeboten der Kultreinheit und -einheit am Anfang in Kap. 12.

Da für Schafan der Landbesitz an der Observanz der deuteronomischen Hauptgebote hing, wollte er seine Geschichtserzählung mit der phänomenal erfolgreichen Landnahme beginnen. Das konnte er sich erlauben, weil es damals schon eine Vorform des Pentateuchs mit einer Schilderung der Sinaioffenbarung und der Wüstenwanderung gab, die ihm eine systematische Nacherzählung dieser Stoffe ersparte. Stattdessen packte er das deuteronomische Gesetz in die Abschiedsrede Moses unmittelbar vor dessen Tod und

¹¹ Zur Prämisse der vorexilischen Abfassung des Deuteronomistischen Geschichtswerks vgl. *Hermann-Josef Stipp*, Ende bei Joschija. Zur Frage nach dem ursprünglichen Ende der Königsbücher bzw. des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ders., *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* (BZAW 442), Berlin 2013, 391–439; *Georg Braulik*, Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung, in: Christian Frevel; Erich Zenger (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), 9., aktualisierte Aufl., Stuttgart 2015, 233–254.

¹² Vgl. hierzu namentlich *Rainer Albertz*, Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese (1997), in: ders., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 326), Berlin 2003, 279–301.

dem Einzug der Israeliten ins Verheißungsland. Damals habe Mose dem Volk nochmals die geoffenbarte Tora vorgetragen, eingehend ihre Verbindlichkeit erläutert und die Israeliten in einem Bund darauf eingeschworen.

Dann ging es gleich weiter mit der Eroberung Kanaans, ein militärischer Spaziergang, weil es unter der Führung Josuas mit der *Kultreinheit* einstweilen zum Besten stand. Die *Kulteinheit* war noch kein Thema. Die Israeliten hatten als Opferstätten ihre lokalen Tempel und sog. Kulthöhen, d. h. Freilufheiligtümer, und so sollte es einstweilen auch bleiben, weil die Einnahme jener Stadt noch ausstand, wo die Opferzentralisation Wirklichkeit werden sollte: Jerusalem. Aber schon in der Richterzeit bekamen die Israeliten den Preis des Ungehorsams zu spüren: Sobald sie sich vor anderen Göttern niederwarfen, lieferte JHWH sie ihren Feinden aus, bis sie sich wieder eines Besseren besannen.

Der einsame Höhepunkt der israelitischen Geschichte trat ein, als David Jerusalem erobert hatte und Salomo mit dem Tempelbau auch die *Kultreinheit* herbeiführte, also ideale kultische Verhältnisse schuf. Ergebnis war das Goldene Zeitalter Israels: Die zwölf Stämme, unter „Salomo in all seiner Pracht“ (Mt 6,29 par) vereint, erlebten eine beispiellose Phase des Friedens und des Wohlstands. Ihr weltweites Ansehen lockte sogar die Königin von Saba nach Jerusalem. Doch das Glück war von kurzer Dauer. Salomo ließ sich von seinen vielen ausländischen Frauen zum Götzendienst verführen und bezahlte seinen Frevel mit der Reichsteilung. Die zehn Nordstämme entzogen sich unter Führung eines ehemaligen Getreuen Salomos namens Jerobeam ben Nebat der gottgewollten Herrschaft der Davidsdynastie. Schlimmer noch: Sie traten die Hauptgebote der Tora mit Füßen, indem sie ihre eigenen Heiligtümer etablierten und sich der Götzendienerei ergaben. Die „Sünde Jerobeams“, wie das Deuteronomistische Geschichtswerk die kultische Sezession der Nordstämme beharrlich nannte,¹³ konnte jedoch nicht ungesühnt bleiben: Ihr illegitimer Staat schleppte sich eine Weile unter rasch wechselnden Herrscherhäusern dahin, bevor ihm die Assyrer 722/720 den Garaus machten.

Das war nun die Stelle, wo die Deuteronomisten schon vorexilisch vom Exil redeten – und damit sind wir beim Thema. Denn die Quittung für die Kultfrevel der Apostaten war ja nicht nur die militärische Katastrophe, sondern es war vor allem die Deportation. Die Assyrer hätten damals die kompletten Nordstämme unwiederbringlich in die Ferne verschleppt, behauptete Schafan als Sprecher der Deuteronomisten in seinem Werk. In seinen Worten nach 2 Kön 17,23: „So wanderte Israel aus seinem Land weg in die Verbannung nach Assur und blieb dort bis zum heutigen Tag“¹⁴, also aus der Warte Schafans schon seit hundert Jahren. Da gab es keine Hoffnung mehr, dass die Nachkommen der Verschleppten jemals in das Land ihrer Väter zurückkehren würden, zumal die Assyrer mit ihrer perfiden Technik der Machtzementierung angeblich die Bevölkerung Nordisraels ausgetauscht hätten, indem sie ein buntes Gemisch von Exilanten aus einer Vielzahl anderer eroberter Länder ansiedelten (2 Kön 17,24–41). Wenn die Leute, die da oben hausten, immer noch JHWH verehrten, sollte man sich nicht blenden lassen: Das waren keine Israeliten. Die Nordstämme hatten ihren Verstoß gegen die deuteronomischen

¹³ Vgl. 1 Kön 14,16; 15,30.34; 16,2.19.26.31; 22,53; 2 Kön 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,21.22; 23,15.

¹⁴ Die Übersetzungen sind der revidierten Einheitsübersetzung von 2016 entnommen oder von dort adaptiert.

Hauptgebote endgültig mit dem Verlust des Verheißungslandes gebüßt. Die sog. theologische Bilanz des Nordreichs in 2 Kön 17,7–23 stellte unmissverständlich klar, woran es lag: „Die Israeliten begingen all die Sünden, die Jerobeam begangen hatte, und ließen nicht von ihnen ab. Schließlich verstieß JHWH Israel von sich, wie er es durch seine Knechte, die Propheten, angedroht hatte“ – so das Resümee in den Vv. 22–23.

Das war die Methode, mit der die Deuteronomisten unter Joschija ihre Mitjudäer für die joschijanische Reform zu gewinnen suchten: Sie erzählten, wie JHWH bei der Gesetzesoffenbarung am Horeb die Gebote der Kultreinheit und Kulteinheit allen anderen vorangestellt und sie so als die wichtigsten ausgewiesen hatte. Und diesen Bericht verbanden sie mit Zuckerbrot und Peitsche. Das Zuckerbrot war die Geschichte vom Goldenen Zeitalter unter Salomo vor seinem Sündenfall, die den Judäern verhieß, was sie erwartete, wenn sie endlich wieder ideale kultische Verhältnisse wie damals herstellen würden: Frieden, Wohlstand und Weltgeltung. Die Peitsche war die Chronik des Nordstaats, dessen Untergang die Deuteronomisten nicht auf politische, sondern einzig auf kultische Ursachen zurückführten: die fortdauernde Sünde Jerobeams. Die Drohung war unüberhörbar: Würden die Judäer es weiterhin den Nordisraeliten nachtun, würden sie derselben göttlichen Strafe verfallen – Widerruf des Landbesitzes und Deportation.

Denn auch das Südreich gab ja Anlass zur Sorge. Bereits durch den alten Salomo war der Götzendienst in Juda wieder eingerissen, und obendrein kamen die Kulthöhen wieder auf, obwohl sie mit dem Tempelbau ihr Daseinsrecht verloren hatten. Schon für die Zeit von Salomos Sohn Rehabeam musste Schafan bekümmert notieren: „Juda aber tat, was böse war in den Augen JHWHs. Die Sünden, die sie begingen, reizten ihn mehr als alles, was ihre Väter getan hatten. Denn auch sie errichteten Kulthöhen, Steinmale und Kultpfähle auf allen hohen Hügeln und unter jedem üppigen Baum.“ (1 Kön 14,22–23) Schafan vergab den israelitischen und judäischen Königen Zensuren für ihre Lebensleistung, die er ausschließlich an ihrer kultischen Orthopraxie bemaß: „Er tat das Rechte“ oder „das Böse in den Augen JHWHs.“¹⁵ Während bei den israelitischen Herrschern der Daumen stets nach unten ging, gab es bei den Jerusalemer Königen ein paar Lichtblicke. Aber auch bei jenen Davididen, die der deuteronomistische Theologe likte, musste er beständig einschränken: „Nur die Kulthöhen verschwanden nicht“ – so bei Asa (1 Kön 15,14), Joschafat (1 Kön 22,44), Joasch (2 Kön 12,4), Amazja (2 Kön 14,4), Asarja (2 Kön 15,4) und Jotam (2 Kön 15,35). Allein der fromme Hiskija schritt gegen die Kulthöhen ein (2 Kön 18,4), freilich bloß mit dem Erfolg, dass sein Sohn Manasse sie postwendend wieder einführte (2 Kön 21,3). Diese Urteile über die kultische Orthopraxie der Könige waren Schafan wichtig, denn er wollte ja die joschijanische Reform rechtfertigen, und dazu war zu unterstreichen, dass die Könige für die Abschaffung der Kulthöhen zuständig waren – eben das, was Joschija endlich mit Stumpf und Stiel erledigte, wie Schafan am Ende seines Werkes in 2 Kön 22 f.* mit sichtlicher Freude beschrieb.

Nach Abschluss seines Opus konnte sich Schafan zufrieden zurücklehnen. Er hatte dargelegt, dass die umstrittene Reform gar keine war – sie war im Gegenteil eine Restauration, weil sie wiederherstellte, was der Gott Israels von Anfang an gewollt hatte. Zwischenzeitlich war der Wille JHWHs sogar schon einmal zum Wohle aller verwirklicht

¹⁵ Vgl. 1 Kön 11,6; 15,11.26.34 usw.

worden und hätte seither immer gelten müssen. Weiterhin hatte Schafan im Schicksal der Nordstämme ein glänzendes Exempel gefunden, was den Judäern drohte, hätten sie sich um das Großreinemachen gedrückt. Dank Joschija waren sie nun gegen jegliche Gefahren gefeit, allen voran die Deportation. Was er nicht ahnte: dass genau dasselbe Los nur wenige Jahrzehnte später auch die Judäer treffen sollte. Und das führt uns zum nächsten Punkt.

2. Die exilszeitliche Erweiterung des Deuteronomistischen Geschichtswerks

Die Ereignisse des Jahres 587 waren für die Deuteronomisten ein gigantischer Schlag ins Kontor: Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, das Ende des davidischen Königtums und die Verschleppung weiterer Anteile aus den führenden Schichten des Volkes traten ein, obwohl die joschijanische Reform erfolgreich gewesen war. Bemerkenswerterweise haben die Deuteronomisten damals ihr Geschichtswerk nicht einfach zur Speisenzubereitung verfeuert, sondern fortgeschrieben. Allerdings merkt man dem Ergebnis an, welche Ratlosigkeit sie einstweilen lähmte. Mit ihrer Instrumentalisierung des Schicksals des Nordstaates hatten sie sich selber eine Falle gestellt, der kaum zu entkommen war. Denn wenn die Deportation der Nordstämme dem definitiven Ende ihres Bundes mit JHWH gleichkam, wieso sollte dann die Katastrophe von 587 für Juda etwas anderes bedeuten?

Besonders verstörend war die Niederreiung des Tempels, eine in der altorientalischen Kriegsführung durchaus extreme Maßnahme. Normalerweise verschonten die Sieger die Heiligtümer der Unterworfenen, denn Götter waren mächtig, weswegen man sich besser nicht leichtfertig mit ihnen anlegen sollte.¹⁶ Wenn aber JHWH, aus jüdischer Warte betrachtet, den Feinden derart freie Hand eingeräumt hatte, hatte er sich offenbar demonstrativ von seinem Tempel abgewandt. Doch warum genau?

Wie das Alte Testament dokumentiert, haben die Judäer damals aus dem Gang der Geschichte Schlüsse gezogen, die die Deuteronomisten zutiefst irritierten. Ein deuteronomistisches Kapitel im Jeremiabuch überliefert einen Disput, den Jeremia mit jüdischen Auswanderern in Ägypten geführt haben soll. Darin stellten die Emigranten klar, warum sie trotz Jeremias Warnungen unbeirrt an ihrem Götzendienst festhalten wollten. Jer 44 zitiert sie mit den Worten:

„Was das Wort betrifft, das du im Namen JHWHs zu uns geredet hast, so hören wir nicht auf dich. Vielmehr werden wir erst recht jedes Wort ausführen, das aus unserem Mund hervorgegangen ist: der Himmelskönigin Räucheropfer darzubringen und ihr Trankopfer auszugießen, wie wir, unsere Väter, unsere Könige und unsere Großen in den Städten Judas und in den Gassen Jerusalems es getan haben. Damals wurden wir satt an Brot; es ging uns gut, und

¹⁶ Vgl. *Walter Mayer*, Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. im Kontext der Praxis von Heiligtumszerstörungen im antiken Vorderen Orient, in: Johannes Hahn (Hg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (WUNT 147), Tübingen 2002, 1–22.

wir haben kein Unheil gesehen. Seit wir aber aufgehört haben, der Himmelskönigin Räucheropfer darzubringen und ihr Trankopfer auszugießen, fehlte es uns an allem, und durch Schwert und Hunger gingen wir zugrunde.“ (Jer 44,16–18)

Diese Judäer bekennen sich ungeschminkt zu ihrem götzdienerischen Kult für eine Göttin, die sie nur mit ihrem Titel „Himmelskönigin“ benennen. Sie sind so entschlossen, weil sie üble Erfahrungen in frischer Erinnerung haben: Nachdem sie gegen die altbewährte Praxis ihrer Vorfahren die Opfer für die Himmelskönigin eingestellt hatten, wurden sie von Krieg und Hungersnöten heimgesucht. Für damalige Hörer und Leser war auf Anhieb klar, wogegen die Sprecher aufbegehrten: die joschijanische Reform. Die Logik lautete: Die jüngst erlebten Katastrophen waren nicht *trotz*, sondern *wegen* der Eingriffe Joschijas ins Kultwesen hereingebrochen. Die vernachlässigten Götter zahlten es ihren treulosen Verehrern heim. Man muss sich einmal vor Augen führen, wie peinlich diese Argumentation den deuteronomistischen Theologen gewesen sein muss. Hatte der Gang der Ereignisse sie nicht glatt der selbstmörderischen Respektlosigkeit gegenüber der Götterwelt überführt? Trotzdem kamen sie nicht umhin, das ungemein gefährliche Argument zu zitieren und sich ihm zu stellen. Das aber ist nur erklärlich, wenn die betreffende Denkweise unter den überlebenden Judäern erklecklichen Rückhalt genoss.

Zu allem Überfluss konnte man auch das Schicksal des Tempels nach einem analogen Muster deuten. Das Gotteshaus war trotz der Kultzentralisation in Schutt und Asche gesunken. Was war das anderes als die Quittung JHWHs dafür, dass man ihm so viele Opferstätten geraubt hatte? So besehen, war die joschijanische Reform mitnichten das Bollwerk gegen den Untergang, sondern umgekehrt dessen Ursache.

Die Deuteronomisten mussten dieser Anfechtung ins Auge schauen, und ihre ersten Reaktionen wirken hilflos. Dazu gehört die exilszeitliche Fortschreibung des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Ein denkbarer Ausweg hätte ja etwa darin bestanden, den vier Nachfolgern Joschijas auf dem Jerusalemer Königsthron die Rücknahme der Reform vorzuwerfen. Das geschah aber nicht, und zwar gewiss deshalb, weil die vier bekanntermaßen keineswegs die Reform widerrufen hatten. Die Kulthöhen kehrten nicht wieder, und Rückfälle in den Götzendienst erreichten offenbar kein Ausmaß, das sich hätte skandalisieren lassen. Deshalb erteilte der Ergänzter den vier verbleibenden Königen zwar sämtlich die negative Zensur „er tat das Böse in den Augen JHWHs“ (2 Kön 23,32.37; 24,9.19), aber anders als Schafan nannte er keinerlei Details.

Stattdessen lud er nun die gesamte Schuldenlast auf die Schultern von Joschijas Vorgänger Manasse und dessen Generation. Anhaltspunkt war ein Sündenregister von kultischen Gräueln, mit denen Manasse die ersten begrenzten Kultreformen seines Vaters Hiskija zunichtegemacht haben sollte, um damit im Gegenzug dem großen Reformier Joschija die reichen Betätigungsmöglichkeiten zu eröffnen. Wie der Ergänzter nachtrug, habe JHWH die Propheten daraufhin mit folgender Botschaft beauftragt:

„Weil Manasse, der König von Juda, diese Gräueln verübt und noch Schlimmeres getrieben hat als die Amoriter vor ihm, weil er auch Juda durch seine Götzen zur Sünde verführt hat, darum – so spricht JHWH, der Gott Israels: Ich bringe Unheil über Jerusalem und Juda, sodass jedem, der davon hört, beide Ohren gellen werden. Ich will an Jerusalem die Messschnur Samarias und die Waage des Hauses Ahab anlegen und Jerusalem auswischen, wie man eine

Schüssel auswischt und dann umdreht. Den Rest meines Erbbesitzes will ich preisgeben und den Feinden ausliefern. So wird mein Volk ein Raub und eine Beute all seiner Feinde werden; denn es hat getan, was mir missfällt und mich erzürnt seit dem Tag, da seine Väter aus Ägypten zogen, bis zum heutigen Tag.“ (2 Kön 21,11–15)

Das ist eindeutig im Rückblick auf die Niederlage von 587 geschrieben. Wegen der Sünden Manasses wollte JHWH an Jerusalem „die Messschnur Samarias und die Waage des Hauses Ahab anlegen“, also: dem Südstaat Juda ebenso ein absolutes Ende setzen wie zuvor dem Nordstaat Israel. Noch zweimal hat der exilische Ergnzer diese seine Sicht der Katastrophe bekräftigt. Sogleich an den hochgestimmten Bericht von Joschijas Reform schloss er folgende kalte Dusche an:

„Doch JHWH ließ von der gewaltigen Glut seines Zornes nicht ab. Sein Zorn war über Juda entbrannt wegen all der Kränkungen, die Manasse ihm zugefügt hatte. Darum sprach JHWH: Auch Juda will ich von meinem Angesicht entfernen, wie ich Israel entfernt habe. Ich verwerfe diese Stadt Jerusalem, die ich erwählt habe, und das Haus, von dem ich gesagt habe: Hier wird mein Name sein.“ (2 Kn 23,26–27)

Aus und vorbei: Juda sollte es wie Israel ergehen. Für jene, die die Botschaft immer noch nicht begriffen hatten, sattelte der exilische Ergnzer noch einmal drauf. In seinem Abschnitt über König Jojakim hielt er fest, wie babylonische Truppen und ihre Bundesgenossen den Judäern einen Vorgeschmack auf die spätere Verwüstung gaben. Die Invasion deutete er theologisch wie folgt:

„Nur weil JHWH zrnte, kam dieses Unglück über Juda, sodass er es von seinem Angesicht verstieß. Es geschah wegen der Sünde Manasses, für alles, was dieser getan hatte, auch wegen des unschuldigen Blutes, das Manasse vergossen und mit dem er Jerusalem angefüllt hatte. Das wollte JHWH nicht mehr verzeihen.“ (2 Kn 24,3–4)

Abermals: Aus und vorbei. JHWHs Bereitschaft zur Vergebung war schon mit Manasse aufgebraucht. Den Bericht von der babylonischen Eroberung Jerusalems und den anschließenden Deportationen beschloss der Ergnzer dann mit den Worten: „So wanderte Juda aus seinem Land weg in die Verbannung“ (2 Kn 25,21) – eine wörtliche Wiederholung des Satzes, mit dem Schafan zuvor den endgültigen Landverlust der Nordstämme konstatiert hatte (2 Kn 17,23); bloß der Name „Israel“ ist gegen „Juda“ ausgetauscht.

Unter dem frischen Eindruck der Katastrophe akzeptierten die Deuteronomisten also dem Wortsinn nach tatsächlich jene Interpretation des Exils, die ihnen ihre eigene theologische Systematik aufzwang: Der Marsch der Judäer in die Verbannung vollstreckte das definitive Ende Israels. Hatte JHWH 722/20 den Schlusstrich unter sein Sonderverhltnis mit den Nordstmmen gezogen, war nun mit Juda auch der Rest des Volkes an der Reihe. Deshalb klingt die exilische Ausgabe des Deuteronomistischen Geschichtswerks so erschreckend desperat, wie ein Nachruf, eine Grabrede auf Israel. Offenbar wollten die Deuteronomisten um den exilischen Ergnzer des Werkes vor allem eines theologisch retten: die Gerechtigkeit JHWHs und damit seine Aktionsfähigkeit. Es war um jeden Preis

daran festzuhalten, dass die Katastrophe die ureigene gerechte Tat JHWHs gewesen war. Der Untergang Israels war nicht die Niederlage des Gottes Israels, der vielmehr lediglich die Sünden seines Volkes angemessen vergolten hatte.

Es ging also um Theodizee. Man muss schon eine gute Portion theologischer Gymnastik aufbieten, um aus dieser Logik einen Hoffnungsfunken herauszuschlagen: Wenn JHWH es war, der in all dem Verderben souverän gehandelt hatte, dann würde er auch in Zukunft souverän handeln können – womöglich sogar zugunsten Israels. Das aber wagte damals anscheinend noch kein Deuteronomist offen auszusprechen. Doch immerhin machte sich ein Deuteronomist an die Arbeit, um seinen Zeitgenossen zu erklären, dass JHWH gerecht gehandelt hatte und deshalb alles aus und vorbei war – eine Mühe, die er sich hätte sparen können, hätte er wirklich geglaubt, dass alles aus und vorbei war.

Der Preis jedoch, den die Deuteronomisten für ihre theologische Verzweiflungstat entrichteten, war ungeheuerlich: Sie gaben sich zumindest rhetorisch selber auf. Israel war an sein unwiderrufliches Ende gelangt. Die Deuteronomisten waren sogar bereit, ihr Lieblingsprojekt, die joschijanische Reform, eigenhändig zu demontieren. Weil sie keine bessere Alternative fanden, lokalisierten sie den Schritt über die rote Linie, der das Schicksal Israels endgültig besiegelte, noch unter Manasse, mit der fatalen Konsequenz: Nun stand schon vorweg fest, dass Joschijas heroische Kehrtwende das Volk nicht mehr retten konnte. Die Reform war institutionell ein glänzender Erfolg, aber soteriologisch ein Schlag ins Wasser. Exegeten erklären gern, die exilische Ausgabe des Deuteronomistischen Geschichtswerks sei ein flammender Appell zur Umkehr gewesen. Man musste das Werk freilich durch eine sehr optimistische Brille lesen, um ihm diese Botschaft zu entnehmen. Wie es dastand, dokumentierte es vielmehr, wie sogar die denkbar radikalste Umkehr vergeblich geblieben war.

Das 2. Königsbuch endet heute mit der Nachricht von der Rehabilitation des exilierten Königs Jojachin durch den babylonischen König Ewil-Merodach:

„Im siebenunddreißigsten Jahr nach der Wegführung Jojachins, des Königs von Juda, am siebenundzwanzigsten Tag des zwölften Monats, begnadigte Ewil-Merodach, der König von Babel, im Jahr seines Regierungsantritts Jojachin, den König von Juda, und entließ ihn aus dem Kerker. Er söhnte sich mit ihm aus und wies ihm seinen Sitz oberhalb des Sitzes der anderen Könige an, die bei ihm in Babel waren. Er durfte seine Gefängniskleidung ablegen und ständig bei ihm speisen, solange er lebte. Sein Unterhalt – ein dauernder Unterhalt – wurde ihm vom König von Babel in der bestimmten Menge täglich geliefert, solange er lebte.“
(2 Kön 25,27–30).

Viele Exegeten entdecken darin das Licht am Ende des Tunnels: Hier deutet der Verfasser an, dass JHWH die Natansverheißung, die Zusage der ewigen Herrschaft an die Davidsdynastie, wie festgehalten in 2 Sam 7, keineswegs widerrufen habe und einen Neuanfang mit seinem Volk vorbereite. Auch hier bedarf es einer rosaroten Brille, um die Interpretation nachzuvollziehen. Zuvor hatte der exilische Ergänzter in Gottesworten die endgültige Verwerfung Judas verkündet; die Notiz von der Rehabilitation Jojachins hingegen ist Erzählerrede, die JHWH nicht einmal erwähnt und alle Initiative dem König von Babylon überlässt. Ferner hat bislang noch niemand in dem knappen Bericht eine Anspielung auf die Natansverheißung ausfindig zu machen vermocht, und von Söhnen Jojachins, von de-

nen wir aus anderen Quellen wissen¹⁷ und die die dynastische Kontinuität hätten sichern können, ist ebenfalls keine Rede. So führt nichts an dem Fazit vorbei: Die Exilskatastrophe stürzte die Deuteronomisten in tiefe Ratlosigkeit, woran auch der Stolz auf die unverhoffte Wende im Leben Jojachins noch nichts erkennbar zu ändern vermochte.

Doch gottlob war das nicht das Ende. Wollen wir wissen, wie es mit den Deuteronomisten weiterging, werden wir ins Jeremiabuch geführt, das anerkanntermaßen ausgiebig von Deuteronomisten redigiert worden ist. Und wie im Deuteronomistischen Geschichtswerk lassen sich auch dort verschiedene Stimmen unterscheiden, die mit fortschreitender Zeit und gewandelten Erfahrungen zu sehr verschiedenen theologischen Schlüssen gelangten.

3. Das jüdische Jeremiabuch Jer *1–25

Das Jeremiabuch hat 52 Kapitel und ist berüchtigt für seine schwer durchschaubare Gliederung im Detail. Aber wenigstens über die Makrostruktur können sich die Exegeten leicht einigen: Die Kap. 1–25 bilden den ersten Buchteil mit überwiegend poetischen Unheilsansagen über Juda und Jerusalem. Teil 2 mit den Kap. 26–45 besteht hauptsächlich aus Prosaerzählungen, und als dritter Teil übermitteln die Kap. 46–51 eine Sammlung poetischer Unheilsorakel über Fremdvölker. Den Schlussstein setzt Kap. 52, ein historischer Epilog, der vom Ende des 2. Buchs der Könige hierher kopiert wurde. Die Teile 2 und 3 stehen in der LXX in umgekehrter Reihenfolge; diese und viele andere Abweichungen haben mich zwar während meiner Jahre an dieser Fakultät ausgiebig beschäftigt, sind aber für unser vorliegendes Thema ausnahmsweise ohne Belang.

Nur die Teile 1 und 2 des Buches sind von deuteronomistischen Redaktoren ediert worden. Wie ich meine, gehen die deuteronomistischen Passagen in diesen Buchteilen auf sukzessive Redaktionsschübe zurück, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten entstanden sind, was unter anderem aus den gegensätzlichen Haltungen zum Exil hervorgeht, die dort zutage treten.¹⁸ Zunächst ist von Teil 1 zu reden. Die Kap. *1–25 enthalten zwar diverse ältere Sammlungen von Jeremia-Worten, aber es ist wohl erst der deuteronomistische Redaktor gewesen, der diese Bausteine zu einem Buch vereint hat, das dem heutigen Buchteil ähnlichsah. Dieser Mann hat in frühexilischer Zeit gearbeitet, und zwar eindeutig in Juda, weswegen ich sein Werk das „jüdische Jeremiabuch“ nenne.

¹⁷ Vgl. 1 Chr 3,17–24; weiterhin die sog. Weidner-Tafeln, in Babylon aufgefundene Rationenzuteilungslisten, denen zufolge Jojachin im Jahr 592 mit fünf Söhnen am Hof Nebukadnezars lebte. Edition: *Ernst F. Weidner*, Jojachin. König von Juda. In babylonischen Keilschrifttexten, in: Anonym (Hg.), *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Bd. 2 (Bibliothèque archéologique et historique 30.2), Paris 1939, 923–935. Übersetzung: *Manfred Weippert*, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010, 426–430, (Nr. 265–267).

¹⁸ Vgl. *Hermann-Josef Stipp*, Das jüdische und das babylonische Jeremiabuch. Zur Frage der Heimat der deuteronomistischen Redaktionen des Jeremiabuchs, in: ders., *Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion* (FAT 96), Tübingen 2015, 325–347.

Den Standort des Redaktors verraten seine Äußerungen zum Exil. Über die Zukunft der verbannten Judäer hatte er wenig Gutes zu sagen. So ließ er ein Gerichtswort, von einer fiktiven vorexilischen Warte aus formuliert, in die göttliche Strafansage münden: „Darum schleudere ich euch aus diesem Land hinaus in das Land, das euch und euren Vätern unbekannt war. Dort werdet ihr Tag und Nacht anderen Göttern dienen, ‚die‘ euch keine Gnade ‚schenken werden‘“ (Jer 16,13) Diese Sätze prophezeiten, was sich in den Augen des Redaktors schon bewahrheitet hatte. Die Drohung ist bemerkenswert, denn hier schrieb ein Deuteronomist, der nichts mehr verabscheute als Verstöße gegen das Erste Gebot. Trotzdem habe JHWH durch Jeremia angekündigt, er werde die Deportierten zum Fremdgötterkult verurteilen. Ein Autor, der im Exil lebte, hätte jedoch unmöglich dem Götzendienst verfallene Leidensgenossen in ihren Missbräuchen bestärkt mit dem Argument, dass sie damit JHWHs Strafwillen erfüllten. Folglich kann dieser Redaktor nur in Juda gearbeitet haben. Sein pseudepigraphisches Gerichtswort zeigt, wie er sich das Leben im Exil ausmalte: Von JHWH zu einem elenden Dasein verdammt, ächzten die Verschleppten unter dem Zwang zur Götzendienerei.

Noch deutlicher wurde der Redaktor in dem Bericht von Jeremias prophetischer Zeichenhandlung²⁰ mit dem leinenen Schurz in Jer 13,1–11.²¹ Danach habe JHWH dem Propheten befohlen, sich einen neuen Lendenschurz aus Leinen anzulegen. Nachdem Jeremia das Kleidungsstück eine Weile getragen hatte, sollte er zum Euftrat wandern und den Schurz in einer Felsspalte verbergen. Nochmals nach einer gewissen Zeit erging der Auftrag, erneut die Reise an den fernen Strom anzutreten und den Schurz wieder auszugraben. Jeremia kommt auch diesem Befehl nach, nur um festzustellen: „Und siehe: Der Schurz war verdorben, zu nichts mehr zu gebrauchen.“ (V. 7) Daraufhin ergeht ein Gotteswort an Jeremia, das den eigenartigen Anweisungen einen symbolischen Sinn beilegt: „Ebenso verderbe ich den Hochmut Judas und den großen Hochmut Jerusalems.“ (V. 9) Abschließend begründet JHWH sein Vorhaben mit dem typisch deuteronomistischen Vorwurf des Götzendienstes und knüpft daran die Strafansage: „Dieses böse Volk [...] soll wie dieser Schurz werden, der zu nichts mehr zu gebrauchen ist.“ (Vv. 10–11)

Der Bericht ist natürlich legendarisch, denn Jeremia hätte niemals für eine Zeichenhandlung insgesamt anderthalb bis zweitausend Kilometer marschieren können. Aber das Szenario ist mit Bedacht gewählt: Das Kleidungsstück, das die Judäer symbolisiert, soll am – oder eher im – Euftrat bis zur Unbrauchbarkeit verrotten, sprich: Das Volk soll im Exil zugrunde gehen. Wie schon Schafan gemeint hatte, ist die Deportation ein Weg ohne Wiederkehr. Welche Absichten JHWH nach Meinung des Redaktors mit dem Exil verfolgte, hat er dem Gott Israels nochmals in Jer 9,15 in aller Deutlichkeit in den Mund gelegt:

¹⁹ So mit LXX und Vulgata (BHS); *MT*: „weil ich euch keine Gnade schenken werde“. Dies ist eine dogmatische Retusche, die dem Eindruck entgegenzutreten sollte, dass es außer JHWH handlungsfähige Götter gebe. Vgl. z. B. *William L. Holladay*, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1–25* (Hermeneia), Philadelphia 1986, 474.

²⁰ Zum Begriff vgl. *Jutta Krispenz*, Art. Zeichenhandlung (erstellt: März 2014), in: WiBiLex: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35274/ (abgerufen am 6.3.2018).

²¹ Näheres hierzu bei *Hermann-Josef Stipp*, *Jeremias Zeichenhandlung mit dem leinenen Schurz* (Jer 13,1–11). Zum Verfahren der Identifikation der deuteronomistischen Redaktion im Jeremiabuch, in: ders., *Studien zum Jeremiabuch* (wie Anm. 18), 299–323.

„Ich zerstreue sie unter die Völker, von denen weder sie noch ihre Väter wussten, und schicke das Schwert hinter ihnen her, bis ich sie vernichtet habe.“ In Jer 8,3 wird JHWH wie folgt zitiert: „Besser als das Leben wäre der Tod auch für den Rest, für alle, die übrig bleiben von diesem Geschlecht an allen Orten, überall, wohin immer ich sie verstoße – Spruch JHWHs der Heerscharen.“

Der deuteronomistische Redaktor des jüdischen Jeremiabuchs hat den Zweck des Exils von JHWH her noch viel radikaler formuliert als sein Kollege, der grob zur selben Zeit das Deuteronomistische Geschichtswerk aktualisierte. Für die Judäer, die wie er der Deportation entgangen waren, sahen die Aussichten nicht besser aus, wenn er die Zerstörung des Jerusalemer Tempels mit dem Schicksal des Heiligtums in Schilo im Nordstaat parallelisierte. Den Untergang des Gotteshauses in Schilo wertete er ebenso als Ausweis der endgültigen Verwerfung der Nordstämme, wie es Schafan mit deren Deportation getan hatte. Dann musste die Vernichtung des Jerusalemer Tempels für Juda dasselbe bedeuten:

„Ja, geht doch zu meiner Stätte in Schilo, wo ich früher meinen Namen wohnen ließ, und seht, was ich ihr angetan habe wegen des Bösen, das mein Volk Israel verübt hat! Nun denn, weil ihr alle diese Taten getan habt [...] und ich zu euch redete, [...] ihr aber nicht hörtet, und ich euch rief, ihr aber nicht antwortetet –, so werde ich mit dem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist und auf das ihr euch verlasst, und mit der Stätte, die ich euch und euren Vätern gegeben habe, so verfahren, wie ich mit Schilo verfuhr. Und ich werde euch verstoßen von meinem Angesicht, wie ich [...] eure Brüder, alle Nachkommen Efraims, verstoßen habe.“ (Jer 7,12–15)²²

Wenn die verbreitete Annahme zutrifft, dass die Heilsausblicke in Jer 1–25 normalerweise jüngeren Datums sind oder allenfalls als vertane Chancen zur Sprache kommen,²³ war das jüdische Jeremiabuch noch rein unheilstheologisch orientiert: Es begründete die Katastrophe mit heftigen Anklagen des Götzendienstes,²⁴ jetzt auch um Vorwürfe sozialer Ausbeutung vermehrt,²⁵ und betrieb so wie sein Gegenstück im Deuteronomistischen Geschichtswerk Theodizee, eröffnete aber noch keine klare Perspektive, wie es weitergehen sollte. Es ist ein weiteres Zeugnis für die Ratlosigkeit, die die deuteronomistischen Theologen damals befallen hatte.

Weil der Redaktor des jüdischen Jeremiabuchs ein neues Werk schuf, besaß er größere Freiheiten bei der Gestaltung seines Geschichtsbilds als der exilische Ergänzter des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Diesen Spielraum nutzte er bei seinem Umgang

²² Die Auslassungen in eckigen Klammern markieren spätere Zusätze, die noch nicht in die Vorlage der Jer-Septuaginta eingegangen waren. Zum textgeschichtlichen Hintergrund vgl. *Hermann-Josef Stipp*, Das masoretische und das alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte (OBO 136), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1994; *Richard D. Weis*, Jeremiah. 7.1 Textual History of Jeremiah, in: Armin Lange; Emanuel Tov (Hg.), Textual History of the Bible. Vol. 1: The Hebrew Bible. B: Pentateuch. Former and Latter Prophets, Leiden – Boston 2017, 495–513.

²³ Vgl. v. a. Jer 3,14–18,22; 4,1–2,27c; 5,10c.18; 12,15–16; 16,14–15; 21,9b–d; 23,3–8; 24,5–7; vgl. Jer 18,8–9. Als positive Seite von Alternativen: Jer 17,24–26; 22,4.

²⁴ Vgl. Jer 1,16; 2,28; 5,19; 7,6.9.17–19; 11,12–13; 13,10; 16,12–13; 19,4–5.13; 22,9; 25,6–7; 44,2–6.20–23.

²⁵ Vgl. Jer 7,5–6.9; 22,3; 34,8–16.

mit der joschijanischen Reform: Er tat sie als irrelevant ab.²⁶ Seine hämmernde Kritik an der Sündhaftigkeit der Judäer weiß bloß von einem bruchlosen Schuldkontinuum seit dem Exodus bis in die Tage Jeremias,²⁷ während von einem Kurswechsel unter Joschija kein Wort mehr fällt. Auf die Reform spielte der Redaktor lediglich an, indem er JHWH mit den Worten zitierte: „Ich habe euren Vätern am Tag, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte, nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer betrifft.“ (Jer 7,22) Wenn dem so war, konnte sich keine Reform des Opferwesens in Israel auf die geoffenbarte Tora berufen, und Joschijas Opferzentralisation musste als seine private Marotte erscheinen.²⁸

Folgerichtig beklagt das Jeremiabuch im Gegensatz zum Deuteronomistischen Geschichtswerk auch keine Verstöße gegen die Kulteinheit. Das Thema war einstweilen aus dem deuteronomistischen Forderungskatalog gestrichen. So wich man der Frage aus, wie die Opferzentralisation im Lichte der Zerstörung des Tempels zu bewerten war, und obendrein wollten damals möglicherweise nicht einmal mehr die Deuteronomisten den Opfergottesdienst auf das Terrain der Tempelruine beschränken. Müßig zu betonen, dass in diesem Konzept auch kein Bedarf mehr an einem Erzschorer wie Manasse bestand (abgesehen von der kryptischen Bemerkung Jer 15,4, die aber eher eine jüngere Adaption an das DtrG bildet), denn alle israelitischen Generationen hatten sich ohne Ausnahme schuldig gemacht, seitdem JHWH ihnen erstmals seinen Willen kundgetan hatte.²⁹

Keine Perspektive für die Zukunft der Judäer in der Heimat, und die Verbannten vollends abgeschrieben: So sah es im judäischen Jeremiabuch aus. Wie wir aus dem Buch Ezechiel wissen, nahmen die Exilanten durchaus voller Schrecken wahr, was man zu Hause von ihnen dachte (Ez 11,14–16; 33,23–29), ein Aspekt, den ich hier beiseitelassen muss. Wie ging es weiter mit den Deuteronomisten und dem Jeremiabuch?

4. Die babylonische Fortschreibung des Jeremiabuchs Jer *26–44

Der zweite Buchteil wurde ebenfalls von einem deuteronomistischen Redaktor komponiert, dessen Beiträge ganz ähnlich klingen wie im ersten Teil.³⁰ Trotzdem belegen einige signifikante Unterschiede, dass wir es mit einem separaten Redaktionsschub zu tun haben. Aus diesen Differenzen hebe ich hier nur eine hervor: Die Deportation des Volkes ist kein Thema mehr. Der Redaktor legt JHWH zwar auch weiterhin scharfe Strafansagen in den Mund, aber das Exil ist nicht mehr darunter. Warum? Der Titel dieses Abschnitts hat es bereits verraten: Dieser Mann hat selbst in Babylonien gearbeitet.

²⁶ Näherers bei *Hermann-Josef Stipp*, Die joschijanische Reform im Jeremiabuch, in: ders., *Alttestamentliche Studien* (wie Anm. 18), 487–517.

²⁷ Vgl. Jer 7,13.25–26; 25,3–7; sowie in jüngeren deuteronomistischen Schichten Jer 32,23.30–35; 44,4–5.

²⁸ Die Einheit Jer 3,6–12c verwirft die joschijanische Reform sogar offen als Heuchelei (V. 10), doch ist nicht gesichert, ob sie bereits im judäischen Jeremiabuch stand.

²⁹ S. o. Anm. 27.

³⁰ Jer 45 kam erst später dazu; vgl. *Hermann-Josef Stipp*, Die individuellen Prosaorakel des Jeremiabuches, in: Carmen Diller; Martin Mulzer; Kristinn Ólason; Ralf Rothenbusch (Hg.), *Studien zu Psalmen und Propheten*. Festschrift für Hubert Irsigler (HBS 64), Freiburg 2010, 309–345.

Um kurz die wichtigsten Gründe dafür zu nennen: Der Redaktor des zweiten Buchteils hat seinem Werk eine Quelle einverleibt, die unter den babylonischen Exilanten entstanden ist: die große Jeremia-Erzählung in Jer *37–43,7. Sie gipfelt in der erstaunlichen Nachricht, dass nach dem Mord an Gedalja, dem höchsten einheimischen Amtsträger unter babylonischer Herrschaft, sämtliche nichtexilierten Judäer aus Furcht vor babylonischen Racheakten nach Ägypten geflohen seien. Buchstäblich alle, ohne jede Ausnahme, seien ausgewandert und hätten das Land völlig leer zurückgelassen. Das ist natürlich eine extreme Übertreibung, die nur außerhalb Judas aufgekommen sein kann – eben unter den Exilanten in Babylonien.³¹ Der deuteronomistische Redaktor des zweiten Buchteils hat diese Rhetorik der Totalemigration in seine eigene Schöpfung Kap. 44 übernommen,³² was zeigt, dass er ebenfalls in Mesopotamien lebte. Außerdem hat er in 34,1–6 ein Heilswort Jeremias für den König Zidkija in einer Weise überliefert, die nur verständlich ist, wenn der Redaktor damit auf den Tod Zidkijas im Exil reagierte.³³

Die deuteronomistischen Passagen in den Buchteilen 1 und 2 sind trotz der unverkennbaren Unterschiede einander so ähnlich, dass sie zu der Spekulation verführen, ob die betreffenden Stücke in Wahrheit von demselben Autor stammen, der zwischenzeitlich verschleppt worden war. Das lässt sich leider nicht entscheiden, doch wie dem auch sei: Der Redaktor des zweiten Buchteils verzichtete darauf, JHWH die Deportation androhen zu lassen. Weil er das Exil aus eigenem Augenschein kannte, hatte es seinen Schrecken verloren. Gewiss hat er das Leben in der Fremde auch nicht gepriesen; von ihm ist überhaupt keine Äußerung zu diesem Thema erhalten geblieben, sofern man sein Zitat der Verheißung eines friedlichen Todes für Zidkija in 34,5 nicht als solche wertet. Aber bemerkenswert ist doch, welche Quellen er in sein Werk übernahm. So gab sich etwa die eben erwähnte Jeremia-Großerzählung *37–43,7 zuversichtlich, dass der König von Babylon den Exilanten die Heimkehr ermöglichen werde. Dafür legte sie dem Propheten die Worte in den Mund: „Er“ – gemeint ist der König von Babel – „wird sich euer erbarmen, und er wird euch auf euren Ackerboden zurückkehren lassen.“ (Jer 42,12bc). Das hielt der deuteronomistische Redaktor des zweiten Buchteils für bewahrenswert. Offenbar war er derselben Meinung, und von den Umständen, die den Verschleppten und ihren Nachkommen tatsächlich die Möglichkeit zur Umsiedlung nach Juda eröffneten, wusste er noch nichts.

Eine andere Quelle sagt noch mehr darüber aus, in welchem Licht der Redaktor das Leben im Exil betrachtete. In den Kap. 27–29 fügte er seinem Werk eine Kampfschrift gegen Falschpropheten ein, die aus einem Brief Jeremias an die Verbannten zitierte, die schon 597 mit König Jojachin deportiert worden waren. Darin rief er die Exilanten auf, sich auf eine Verweildauer in der Fremde einzurichten, die nach Generationen zählen würde. Als Gotteswort präsentiert, heißt es da:

³¹ Vgl. *Hermann-Josef Stipp*, The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–43, in: Ben Zvi; Levin (Hg.), *Concept of Exile* (wie Anm. 5), 103–154.

³² Greifbar vor allem in der Übernahme der Bezeichnung der Ägyptenauswanderer als „Rest“ Judas aus Jer 40,11.15; 41,16; 42,2.19; 43,5 in Jer 44,7.12.14.28.

³³ Vgl. *Hermann-Josef Stipp*, „In Frieden wirst du sterben“. Jeremias Heilswort für Zidkija in Jer 34,5, in: Stefan Jakob Wimmer; Georg Gafus (Hg.), „Vom Leben umfassen“ – Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (AOAT 80), Münster 2014, 171–183.

„Baut Häuser und wohnt darin; pflanzt Gärten und esst ihre Früchte! Nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter; nehmt für eure Söhne Frauen, und eure Töchter gebt Männern, [...]! Vermehrt euch [...] und werdet nicht weniger! Bemüht euch um das Wohl der Stadt, wohin ich euch verbannt habe, und betet für sie zu JHWH, denn in ihrem Heil wird für euch Heil liegen!“ (Jer 29,5–7)³⁴

Sprachliche und konzeptionelle Gründe belegen, dass dieser Briefauszug tatsächlich von Jeremia stammt. Zudem behandelt er ein Problem – die erwartbare Dauer des Exils –, das schon 539 mit der Heimkehrmöglichkeit seine Brisanz verlor. Die Botschaft Jeremias war grausam und tröstlich zugleich: Das Exil würde sehr lange dauern; die Adressaten selbst würden ihre Heimat nie mehr wiedersehen. Trotzdem sollten sie alles tun, um in Babylonien zu überleben und sich fortzupflanzen. Den Sinn der Appelle spricht der Briefauszug nicht aus, aber er liegt auf der Hand: Die Nachfahren der Adressaten würden sehr wohl nach Juda zurückkehren können; die Verbannung würde ein Ende haben. Das Exil war kein Ort des Untergangs; es war im Gegenteil schon jetzt ein Ort, wo es nichts weniger als Heil – *שְׁלוֹם* – zu gewinnen gab.

Man versteht gut, warum der deuteronomistische Redaktor des jüdischen Jeremia-buchs das Briefzitat – sollte es ihm vorgelegen haben – nicht in sein Werk aufgenommen hat, denn es zeichnet ein total anderes Bild von der Verschleppung als er. Er konnte sich einfach nicht vorstellen, dass sein Gott mit der Deportation irgendwelche Heilsabsichten hegen konnte, schon gar nicht nach dem Zusammenbruch von 587 – was veranschaulicht, wie schwer es Jeremia mit seiner visionären Theologie selbst bei seiner eigenen Gefolgschaft hatte. Erst der Deuteronomist, der die babylonische Fortschreibung des Jeremia-buchs komponierte und das Exil am eigenen Leibe erfuhr, deutete vorsichtig an, dass er gewillt war, auch in dieser Hinsicht in die Fußstapfen seines theologischen Meisters zu treten.

Dass das Leben der Verschleppten nicht allzu elend gewesen sein kann, geht schon aus dem Alten Testament hervor. Wie die Bücher Ez, Esr und Neh durchblicken lassen, wohnten die Verbannten zumeist in wenigen ländlichen Siedlungen beisammen,³⁵ wo sie offenbar agrarischen Tätigkeiten nachgingen und aus der Heimat überkommene Sozialstrukturen weiterpflegen konnten.³⁶ Dieses Bild bestätigt neuerdings ein Korpus von rund 200 Tontafeln, die um die Jahrtausendwende im Irak aufgetaucht sind (leider aus Raubgrabungen, sodass die Fundorte einstweilen unbekannt bleiben). Die Texte spiegeln den dörflichen Alltag jüdischer Exilanten wider.³⁷ Danach waren sie Halbfreie, die zwar

³⁴ S. o. Anm. 22.

³⁵ Vgl. Ez 3,15; Esr 2,59 (|| Neh 7,61); 8,17.

³⁶ Vgl. Jer 29,1; Ez 8,1.11.12; 14,1; 20,1.3; 33,31.

³⁷ Die umfangreichste Edition wurde vorgelegt von *Laurie E. Pearce; Cornelia Wunsch*, Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 28), Bethesda 2014. Einzelne (Gruppen von) Tontafeln wurden ediert von *Kathleen Abraham*, West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE. New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu, in: AfO 51 (2005/6) 198–219; *dies.*, An Inheritance Division among Judeans in Babylonia from the Early Period (from the Moussaieff Tablet Collection), in: Meir Lubetski (Hg.), New Seals and Inscriptions: Hebrew, Idumean, and Cuneiform (Hebrew Bible Monographs 8), Sheffield 2007, 148–182; *Francis Joannès; André Lemaire*, Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaieff) (Pls. I–II), in: Transeuphratène 17 (1999) 17–34; *Wilfred G. Lambert*, A

nicht heimkehren durften, aber ein beachtliches Maß an Rechtsfähigkeit besaßen: Sie schlossen Ehen und zahlten Steuern; sie reisten, trieben Handel und nahmen Kredite auf. Sie erwarben, pachteten und verpachteten Eigentum an Immobilien und beweglicher Habe; sie verkauften und vermachten ihren Besitz. Lediglich ihr als Lehen überlassenes Agrarland konnten sie nicht veräußern, wohl aber vererben. Wie die Exiljudäer ihr Dasein empfanden, beleuchtet nicht zuletzt ihre Reaktion auf das Kyrus-Edikt: Gewiss machten sich einige gen Jerusalem auf den Weg, aber von einem mächtigen Rückkehrerstrom, wie das Buch Esra es darstellt, vermögen die Archäologen keine Spur zu entdecken.³⁸ Die meisten blieben in ihrer neuen Heimat und wurden zur Wurzel der größten jüdischen Diaspora der Antike. Um das für möglich zu halten, musste der Redaktor des babylonischen Jeremiabuchs aber das Exil erst mit eigenen Augen sehen.

Freilich hatte er eine andere Lektion noch immer nicht gelernt. Sein deuteronomistischer Vorgänger vom jüdischen Jeremiabuch – d. h. vielleicht sogar er selber – hatte ja den Exilanten den Untergang in der Fremde angekündigt. Genau dasselbe tat der Redaktor der babylonischen Fortschreibung nun mit der jüdischen Diaspora in Ägypten. Er beschloss sein Werk mit dem schon erwähnten Kap. 44, in dem er den Disput Jeremias mit den Ägypten-Emigranten schilderte. Jetzt waren es die Auswanderer an den Nil, denen JHWH durch seinen Propheten den Tod ansagte:

„Siehe, ich richte mein Angesicht [...] darauf, ganz Juda auszurotten. Ich werde den Rest Judas hinwegraffen, der sich in den Sinn gesetzt hat, ins Land Ägypten zu ziehen, um sich dort anzusiedeln. [...] In [...] Ägypten werden sie fallen; durch Schwert <und> Hunger werden sie von klein bis groß zugrunde gehen. [...] Es wird keinen Überlebenden und keinen Entronnenen geben für den Rest Judas, der fortgezogen ist, um sich dort anzusiedeln im Land Ägypten, ‚indem‘ sie ins Land Juda zurückkehren, wohin sie sich zurückzukehren sehnen [...] Sie werden nicht zurückkehren!“ (Jer 44,11b–14c)³⁹

Was der jüdische Redaktor den babylonischen Exilanten angetan hatte, das fügte der babylonische Redaktor nun den Ägypten-Flüchtlingen zu. Und seine Drohung ist ebenso wenig eingetroffen – gottlob, denn die Emigranten stärkten die Keimzelle der ägyptischen Diaspora, die später das Judentum in die griechische Welt hinein vermittelte. Es waren ägyptische Juden, die ihre Bibel – das Alte Testament – ins Griechische übersetzten und so der kulturellen Ökumene um das Mittelmeer und in Mesopotamien zugänglich machten. Obendrein haben sie damit meiner Forschung Material in Hülle und Fülle beschert, wofür ich mich hiermit herzlich bei ihnen bedanke!

Document from a Community of Exiles in Babylonia, in: Lubetski (Hg.), *New Seals* (wie oben), 201–205. Angekündigt ist ferner *Cornelia Wunsch*, *Judeans by the Waters of Babylon. New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia. Manuscripts in the Schøyen Collection* (Babylonische Archive 6), Dresden. Eine deutsche Übersetzung ausgewählter Beispiele bietet *Weippert*, *Textbuch* (wie Anm. 17), 457–470 (Nr. 274–281). Monographische Bearbeitung: *Tero Alstola*, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Diss., Helsinki 2017.

³⁸ Vgl. *Lester L. Grabbe*, *The Reality of the Return. The Biblical Picture Versus Historical Reconstruction*, in: Jonathan Stökl; Caroline Waerzeggers (Hg.), *Exile and Return. The Babylonian Context* (BZAW 478), Berlin 2015, 292–307.

³⁹ S. o. Anm. 22.

Die Exilskatastrophe führte keineswegs das definitive Ende Israels herbei, wie die Deuteronomisten zeitweilig meinten, sondern sie legte den Grundstein, um das Judentum in eine Weltreligion zu verwandeln. Und es war das Diasporajudentum, das Jahrhunderte später die christlichen Missionare in seinen Synagogen die Botschaft von der neuen Heilstat des Gottes Israels verkünden ließ. Ohne das Exil, das schreckliche, läsen Sie das hier jetzt nicht! Eine kesse These spekuliert sogar, der Entschluss Zidkijas, sich vom babylonischen Joch loszusagen und den Aufstand zu proben, dürfte die folgenreichste Entscheidung gewesen, die jemals ein Mensch im westlichen Kulturkreis getroffen hat.⁴⁰ Das muss man sich einmal auf der Zunge zergehen lassen.

5. Ein post-deuteronomistisches Nachspiel: Jer 24

Zum Schluss lohnt es sich, über die Grenzen der deuteronomistischen Schule hinauszublicken. Denn die innerdeuteronomistische Debatte um die theologische Wertung des Exils erlebte im Jeremiabuch noch ein aufschlussreiches Nachspiel durch einen späteren Redaktor, der uns in Jer 24 den folgenden Visionsbericht hinterlassen hat:

„¹JHWH ließ mich schauen [und siehe]: Zwei Körbe mit Feigen standen vor dem Tempel JHWHs. Dies geschah, nachdem Nebukadnezar, der König von Babel, Jojachin, den Sohn Jojakims, den König von Juda, sowie die Großen [von Juda] samt den Schmieden und Schlossern aus Jerusalem weggeführt und sie nach Babel gebracht hatte. ²In dem einen Korb waren sehr gute Feigen, wie Frühfeigen, im andern Korb sehr schlechte Feigen, so schlecht, dass sie ungenießbar waren. ³JHWH fragte mich: Was siehst du, Jeremia? Feigen, antwortete ich. Die guten [Feigen] sind sehr gut, die schlechten aber sehr schlecht, so schlecht, dass sie ungenießbar sind. ⁴Nun erging an mich das Wort JHWHs: ⁵So spricht JHWH, der Gott Israels: Wie auf diese guten Feigen, so schaue ich auf die Verschleppten aus Juda, die ich zum Guten von diesem Ort weggeschickt habe ins Land der Chaldäer. ⁶Ich richte meine Augen auf sie zum Guten und lasse sie in dieses Land heimkehren. Ich will sie aufbauen, nicht niederreißen, einpflanzen, nicht ausreißen. ⁷Ich gebe ihnen ein Herz, damit sie erkennen, dass ich JHWH bin. Sie werden mein Volk sein und ich werde ihr Gott sein; denn sie werden mit ganzem Herzen zu mir umkehren. ⁸Aber wie mit den schlechten Feigen, die so schlecht sind, dass sie ungenießbar sind, [ja,] so spricht JHWH, so verfare ich mit Zidkija, dem König von Juda, mit seinen Großen und dem Rest Jerusalems, mit denen, die in diesem Land übrig geblieben sind, und denen, die sich in [dem Land] Ägypten niedergelassen haben. ⁹Ich mache sie zu einem Bild des Schreckens, [des Unheils,] für alle Reiche der Erde, zum Schimpf und Gespött, zum Hohn und zum Fluch an allen Orten, an die ich sie verstoße. ¹⁰Ich sende unter sie Schwert, Hunger und Seuche, bis sie ganz ausgerottet sind vom Ackerboden, den ich ihnen [und ihren Vätern] gegeben habe.“ (Jer 24,1–10)⁴¹

⁴⁰ Vgl. *Niels Peter Lemche*, What if Zedekiah Had Remained Loyal to His Master?, in: BI 8 (2000) 115–128, hier 122.

⁴¹ S. o. Anm. 22.

Das Kapitel benutzt wie die deuteronomistischen Redaktoren die formelhafte „deuterojeremianische“ Sprache, wie sie für sekundäre Passagen im Jeremiabuch typisch ist.⁴² Wie daran abzulesen ist, hält der Bericht, obwohl als Ich-Rede des Propheten stilisiert, keine authentische Erinnerung Jeremias fest, sondern stellt eine weitaus jüngere Zutat dar.⁴³ Trotz der terminologischen Nähe zur deuteronomistischen Literatur schrieb hier auch kein Redaktor aus demselben Kreis, sondern ein nochmals späterer Autor, der ganz andere theologische Konzepte verfocht. Die geschilderte Vision soll sich nach der ersten Deportation von 597 zugetragen haben, im Zuge derer König Jojachin sowie Teile der jüdischen Oberschicht und der Facharbeiterschaft nach Mesopotamien ziehen mussten (2 Kön 24,10–16). In seiner Deuterode zur Vision erklärt JHWH, er betrachte diese sog. Jojachin-Gola wie die guten Feigen, weswegen er sie „zum Guten von diesem Ort ins Land der Chaldäer weggeschickt“ habe (V. 5). Dazu verheißt er ihnen die Heimkehr nach Juda (V. 6) und die Gabe eines Herzens, das sie zur JHWH-Erkennntnis befähigen werde mit der Folge, dass „sie mit ganzem Herzen zu mir umkehren werden“ (V. 7). Dies im Kontrast zu jenen Judäern, die einstweilen unter König Zidkija in der Heimat verblieben oder bereits nach Ägypten ausgewandert waren: „Ich mache sie zu einem Bild des Schreckens [...] für alle Reiche der Erde, zum Schimpf und Gespött, zum Hohn und zum Fluch an allen Orten, an die ich sie verstoße. Ich sende unter sie Schwert, Hunger und Seuche, bis sie ganz ausgerottet sind vom Ackerboden, den ich ihnen [...] gegeben habe.“ (Vv. 9–10)

Hier haben sich die Vorstellungen vom Exil gegenüber den bisher betrachteten Zeugnissen radikal gewandelt. So hat etwa die zweite Deportation von 587 nach den Geschichtsbildern, die die exilische Fortschreibung des Deuteronomistischen Geschichtswerks und die Chronik vertreten, erheblich mehr Judäer in die Fremde getrieben als die erste.⁴⁴ Hatten sich jedoch die in Jer 24 übermittelten Gottesworte bewahrt, konnten nach 597 gar keine weiteren Deportationen nach Babylonien mehr stattgefunden haben, denn JHWH hatte ja sämtliche Judäer, die nicht mit Jojachin nach Mesopotamien gewandert waren, verstoßen und in alle Winde zerstreut, wo sie der Untergang erwartete. Ebenso sollte es der als schon bestehend vorgestellten Ägypten-Diaspora ergehen. Ganz anders die Angehörigen der Jojachin-Gola: Erstens waren sie keine Opfer eines von JHWH verhängten Unheils, denn ihre Wegführung nach Babylonien war überhaupt kein Unheil, sondern im Gegenteil die Verschonung vor dem Unheil, das allein ihre unter Zidkija zurückgebliebenen Landsleute traf. Weil ferner nur die eine Deportation von 597 stattgefunden hatte, mussten zweitens alle in Mesopotamien ansässigen Juden notwendig auf jene Jojachin-Gola zurückgehen. Weiterhin mussten dann drittens sämtliche nach 539 in Palästina wohnenden Juden Exilsheimkehrer sein bzw. von solchen Vorfahren abstammen. In diesem Konzept manifestiert sich das Selbstbild der spätnachexilischen Juden auf

⁴² Vgl. *Hermann-Josef Stipp*, Deuterojeremianische Konkordanz (ATSAT 63), St. Ottilien 1998.

⁴³ Vgl. *Hermann-Josef Stipp*, Jeremia 24: Geschichtsbild und historischer Ort, in: ders., Studien zum Jeremiabuch (wie Anm. 18), 349–378. Ebd. 357–363 wird auch die von der Einheitsübersetzung abweichende syntaktische Einordnung von „zum Guten“ (V. 5) begründet.

⁴⁴ Vgl. 2 Kön 24,10–16 mit 25,11–12.21; 2 Chr 36,10 mit V. 17–21.

heimatlichem Boden, ausnahmslos von Übersiedlern aus Babylonien abzustammen, wie es die Bücher Esra und Nehemia voraussetzen,⁴⁵ zusammengefasst in den Bezeichnungen „Söhne der Gola“ (בְּנֵי הַגּוֹלָה)⁴⁶ und „Versammlung der Gola“ (קְהַל הַגּוֹלָה)⁴⁷.

Hiermit stellt Jer 24 die herkömmliche Deutung des Exils rundheraus auf den Kopf: Das Exil war kein göttliches Gericht, sondern im Gegenteil die Rettung vor diesem Gericht per rechtzeitiger Evakuierung nach Mesopotamien. Empfänger der ungeheuren Gnadengabe war die Jojachin-Gola einfach deswegen, weil JHWH seine „Augen auf sie zum Guten richtete“ (V. 6). Jenseits dieser Auskunft erkannte der Autor keinen Bedarf zu erklären, was – wenn überhaupt – die Jojachin-Gola für ihre Privilegien prädestinierte. V. 7 verheißt zwar die künftige Umkehr des Kreises um Jojachin, die aber zuverlässig als Konsequenz der von JHWH fest zugesagten Herzensgabe eintreten sollte. Die Umkehr würde also keine menschliche Vorleistung für von JHWH angebotene Heilsgaben darstellen und schon gar keine Kondition typisch deuteronomistischer Art wie die Treue zum Ersten Gebot, sondern die Umkehr selbst war nichts anderes als ein frei geschenkter göttlicher Huldereis. Infolgedessen konnten sich alle zu Zeiten des Autors und später in Palästina oder Mesopotamien heimischen Juden sagen, dass sie über ihre Vorfahren in den Genuss ihrer heilvollen Existenz gekommen waren. Allerdings ging es auch für diesen Autor nicht ohne eine aller Heilchancen beraubten Kontrastgruppe ab. Wenn die Vv. 8–10 der Zidkija-Gruppe die Zerstreung androhen, führen sie indirekt die jüdische Diaspora – von jener in Mesopotamien abgesehen – auf die nichtexilierten Judäer unter Zidkija zurück. Damit schloss die judäische Heilslinie über Kap. 44 hinaus zwar neben der mesopotamischen Diaspora auch die heimische Judenheit ein, die zur Gänze als von den Exilanten abkünftig gedacht wurde. Doch die komplette übrige Diaspora sollte, warum auch immer, draußen bleiben.

6. Fazit

Die Bibel zu studieren, ist ein Lernprozess, der, wenn man ihn wissenschaftlich betreibt, in hohem Maße darin besteht, einem Lernprozess zuzuschauen. Denn die Sammler und Redaktoren der Bibel haben auch theologische Holzwege und Sackgassen dokumentiert. Sie haben keineswegs all das ausgeschieden, sondern viel davon als bewahrenswert weitertradiert. So sprachen sie diesen Lernprozessen ihre eigene Würde und Wahrheit zu.

Als Schafan im späten 7. Jahrhundert als Wortführer seiner deuteronomistischen Mitstreiter sein Geschichtswerk verfasste, sonnte er sich in der Zuversicht, dass Juda eine glänzende Zukunft bevorstünde, weil es seine kultischen Belange endlich wieder nach den Wünschen JHWHs geordnet hatte. Dabei glaubte er selbstgewiss am Exempel der Nordstämme vorführen zu können, was Juda gedroht hätte, hätte Joschija nicht rechtzeitig das Steuer herumgerissen. Jetzt war Juda gegen alle ernste Unbill gefeit, und die alte Glorie Salomos würde wiedererstehen. Wie uns auch andere Quellen verraten, war es ei-

⁴⁵ Vgl. v. a. Esr 4,1–12; 6,19–22; 8,35; 9,1–4; 10,1–16; Neh 8,17.

⁴⁶ Esr 4,1; 6,19.20; 8,35; 10,7.16.

⁴⁷ Esr 10,8.

ne überaus triumphalistisch gestimmte Spielart der Zionstheologie, die seinerzeit in Juda den Ton angab.⁴⁸ Der alte Querkopf Jeremia wusste es schon damals besser: Nein, der Tempel war keine billige Lebensversicherung,⁴⁹ und nein, JHWH hatte den Babyloniern die Herrschaft zugesprochen; da halfen keine politischen Winkelzüge.⁵⁰ Und das Exil? Würde gewiss zu Ende gehen, aber bis dahin galt es, sich mit Geduld zu wappnen.⁵¹

Als dann das Desaster hereingebrochen war, fanden die Deuteronomisten zunächst kein Schlupfloch aus ihrer selbstgebauten theologischen Falle. Wollten sie ihren theologischen Prämissen die Treue wahren, musste nun auch für Juda alles aus und vorbei sein, wie es vorher schon den Nordstämmen passiert war. Erst recht die Exilanten – denen rief man das Gotteswort nach: „Ich schicke das Schwert hinter ihnen her, bis ich sie vernichtet habe.“ (Jer 9,15) Es bedurfte erst neuer historischer Erfahrungen, nämlich des Blicks auf das Exil von innen, um die Starre zu lockern. Dafür sollten laut Jer 44 jetzt die Judäer in Ägypten dem Tod geweiht sein. Der Autor von Kap. 24 ging noch weiter: Zwar zählte er die heimischen Judäer wieder zur Heilsgruppe, wies aber dafür der kompletten Diaspora mit Ausnahme der mesopotamischen die Tür. Wie schwer fiel es doch, sich mit Jeremia vorzustellen, dass Gott mit all den Katastrophen heilvolle Pläne verfolgen könnte.

Richtet man den Blick weiter voraus, erstaunt doch, wie die Tragödien Judas im 6. Jahrhundert der christlichen Mission mehr als ein halbes Jahrtausend später die Wege geebnet haben. Dafür musste aber erst unter unsäglichen Schmerzen die Lektion erlernt werden, dass Gott seine Kraft so gern in der scheinbaren Schwäche erweist – jene Lektion, ohne die der Kreuzestod Jesu noch weniger zu begreifen gewesen wäre als ohnehin schon. Aber wenn es diese Theologen mit ihren Suchbewegungen – ja, um nicht zu sagen: mit ihren Irrungen und Wirrungen – in die Heilige Schrift geschafft haben, hat Gott vielleicht sogar mit uns einmal ein Einsehen.

Among the most influential theological schools of ancient Israel counted the Deuteronomists, who flourished in the decades before and after the onset of the so-called Babylonian exile, commonly dated to the years 587–539 BCE. In their writings, the Deuteronomists commented extensively on the exile. These testimonies offer stimulating insights into the way the Deuteronomists' take on the deportations substantially changed over time, depending on the preoccupations of the authors involved, and above all, on the lived experiences of the exile.

⁴⁸ Vgl. vor allem die sog. Assur-Redaktion des Jesajabuchs und dazu *Hermann Barth*, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977; weiterhin *Jörg Barthel*, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31 (FAT 19), Tübingen 1997.

⁴⁹ Vgl. Jer 7,1–15. Für den vorliegenden Zusammenhang ist von nachrangiger Bedeutung, ob es sich um authentische Worte Jeremias oder – wie in diesem Falle – um spätere Anverwandlungen handelt.

⁵⁰ Vgl. z. B. Jer 1,13–16; 4,5–7,15–17; 5,15–17; 6,1–8,22–26; 8,10.16; 10,22; 13,17–20; 15,7–9,13–14; 17,3–4; 21,3–10; 22,6–7,24–28; 27; 28,13–14; 29,21–23; 36,29; 37,7–10.17; 38,2–3,17–18,21–23. Hierher gehören auch die Fremdvölkersprüche in Jer *46–49,33, die den Nachbarn Israels die Vernichtung durch die Babylonier ankündigen.

⁵¹ Vgl. Jer 29,5–7.28.