

Wer waren die Deuteronomisten?

Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese* Rainer Albertz

Seit Martin Noth 1943 erkannte, daß die Bücher Dtn-2 Kön einem einzigen umfangreichen Geschichtswerk zuzurechnen seien, das er das „Deuteronomistische“ nannte, hat die Deuteronomismus-Forschung in der alttestamentlichen Wissenschaft einen großen Aufschwung genommen. In weiteren Büchern der hebräischen Bibel, etwa in den Prophetenbüchern Jeremia, Amos, Micha, Sacharja oder Tritojesaja wurden breitere oder schmalere dtr. Redaktionen entdeckt. Es wurde immer deutlicher, daß „die Deuteronomisten“, die ihre Sprache und Theologie am 5. Buch Mose, dem Deuteronomium, schulten, ab der exilischen, vielleicht auch

* Antrittsvorlesung an der Universität Münster am 10. Juni 1996. – Die wichtigsten Abkürzungen: dtr. = deuteronomistisch; DtrG = das deuteronomistische Geschichtswerk; JerD = das deuteronomistische Jeremiabuch.

schon der spätvorexilischen Zeit große Teile der hebräischen Bibel produziert, formiert und redigiert haben. L. Perlitt hat jüngst „Deuteronomismus“ „als das Schlagwort der gegenwärtigen Forschung“ bezeichnet.¹ Inzwischen wurde die literarische Hypothese bis in filigrane Verästelungen hinein verfeinert. Durch literarkritische Beobachtungen meint man, immer neue dtr. Schichten oder Redaktionsstufen differenzieren zu können (Dtr₁, Dtr₂ in der Cross-Schule; DtrH, DtrP, DtrN in der Smend-Schule; DtrL Lohfink), ohne daß es bisher zu einer breiteren Konsensbildung gekommen ist. Ja, angesichts der Versuche, auch Textbereiche, denen eindeutige dtr. Sprachmerkmale fehlen, über die Vorstellungswelt der dtr. Literatur einzuverleiben (z.B. Jes 7 durch O. Kaiser), muß man heute von der Gefahr eines „Pandeuteronomismus“ sprechen, in der sich die literarische Hypothese in der Uferlosigkeit verliert. Im Blick auf den fröhlichen Wildwuchs dtr. Hypothesenbildung möchte ich hier die schlichte historische Frage stellen, wer denn diese literarisch so einflußreichen Deuteronomisten gewesen sind. Diese Frage ist heute ganz unmodern, herrscht doch zur Zeit in der alttestamentlichen Wissenschaft zwar einerseits ein großes Vertrauen, durch diffizilste Textbeobachtungen zu sicheren literaturgeschichtlichen Ergebnissen zu kommen, andererseits aber eine übergroße Skepsis, auf historischem Gebiet überhaupt noch einigermaßen gesicherte Aussagen machen zu können. Doch bin ich gegenüber diesem modernen „wissenschaftlichen Doketismus“ der altmodischen Meinung, daß eine literaturgeschichtliche Hypothese nur dann als voll bewiesen gelten kann, wenn es gelingt, ihr eine plausible realgeschichtliche Basis zu geben. Es könnte ja auch sein, daß erst ein Insistieren auf eine historische und sozialgeschichtliche Verortung die Vorstellungen, die über die dtr. Literaturbildung häufig unreflektiert grassieren, wieder überprüfbar macht und allzu großen Wildwuchs zu beschneiden hilft.

I. *Das Rätsel der Deuteronomisten*

Auf die Frage, wer denn die Personen gewesen sein sollen, welche die umfangreichen dtr. Literaturwerke schufen und vielen Schriften ihren unverwechselbaren Stempel aufdrückten, erhält man aus der alttestamentlichen Forschung – angesichts der Bedeutung des literarischen Phänomens – merkwürdig diffuse und widersprüchliche Antworten. Die historische Nachfrage scheint wenig zu interessieren.

M. Noth sah bekanntlich im Verfasser des DtrG einen einzelnen Mann, der in Distanz zu allen bekannten israelitischen Gruppen und Institutionen lebte.² Er gehörte nicht der „geistigen Sphäre des Priestertums“ an, wurzelte nicht „im Gedankenbereich des offiziellen Staatslebens“, stand aber auch sowohl in gewisser Distanz zum „Geist der ‚Schrift‘-Prophe-

¹ L. Perlitt, Hebraismus – Deuteronomismus – Judentum, in: G. Braulik (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS N. Lohfink, Freiburg/Basel/Wien 1993, 279-295, 279.

² M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967³, 109f.

ten“ als auch zur „Ideologie der sogenannten nationalen Propheten“. Er habe auch nicht „sein Werk im Auftrage eines einzelnen oder einer bestimmten Gruppe verfaßt“, darum trage auch sein Werk „keinerlei offiziellen Charakter“. Gewirkt habe er nach 560 in Palästina, näherhin in der Region Mizpa-Bethel.

So positiv zu würdigen ist, wie Noth aus seiner – durchaus fragwürdigen – Sicht der Tendenzen des DtrG eine möglichst detailgenaue historische Verortung von dessen Verfasser vornimmt, so kann sein Bild eines gesellschaftlich isolierten, niemandem verpflichteten Historikers nicht klären, warum er solche Breitenwirkung in der Exilszeit erlangen konnte. Das heißt: Das fast vollständige Desinteresse Noths an einer sozialgeschichtlichen Vernetzung seines Autors führte dazu, daß das Phänomen des Deuteronomismus ein Rätsel blieb.

Hier setzte schon bald nach Noth eine Gegenbewegung ein, die den Autor des DtrG aus seiner „splendid isolation“ befreite und ihn zum Repräsentanten einer räumlich und zeitlich mehr oder weniger ausgedehnten Gruppe machte: Aus dem Deuteronomisten wurde eine Schule oder Bewegung.

Beliebt wurde die Vorstellung von predigenden und lehrenden Leviten als Träger der dtr. Literatur,³ die schon G. von Rad für das Deuteronomium aus dessen predigthafem Stil in Analogie zu nachexilischen Verhältnissen entwickelt hatte.⁴ H. W. Wolff nahm ein „levitisch-prophetische(s) Oppositionsbündnis“ an,⁵ das seit den Tagen Hoseas die Ausbildung der dtn. und dtr. Literatur vorangetrieben habe; für ihn stammen die Autoren des DtrG aus dem Schülerkreis Jeremias.⁶ Nach O. H. Steck existierte die von jüdischen Landleviten getragene dtr. Bewegung sogar bis in die hellenistische Zeit hinein, d. h. über einen Zeitraum von mehr als einem halben Jahrtausend. Der Deuteronomismus ist für ihn eine der großen theologischen „Strömungen“ Israels, die seine Literatur- und Geistesgeschichte der exilisch-nachexilischen Zeit nachhaltig bestimmte.⁷ Ande-

³ Vgl. etwa O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 196–199. – W. Roth, Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk – Deuteronomistische Schule, TRE VIII (1981), 543–552, 547.

⁴ G. von Rad, Deuteronomium-Studien (1947), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament II (TB 48), München 1973, 109–153, 143–150. – Ders., Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1968², 16ff; vgl. Neh 8,1ff. Zur Forschungsdiskussion vgl. H.-D. Preuß, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982, 30f.

⁵ H. W. Wolff, Hoseas geistige Heimat (1956), in: ders., Gesammelte Studien (TB 22), München 1964, 232–250, 150.

⁶ H. W. Wolff, Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerkes (1956), in: a. a. O. 308–324, 323.

⁷ O. H. Steck, Strömungen theologischer Tradition (1978), in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament (TB 70), München 1982, 291–317, 302–315; und noch einmal ders., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 145 Anm. 313; immerhin gesteht er zumindest für die Spätzeit (Wende vom

re, wie etwa E. Janssen⁸ und E. W. Nicholson⁹ brachten den Deuteronomismus – zeitlich konkreter, aber weniger gruppenspezifisch – mit der exilischen Predigtpraxis in den entstehenden Synagogen in Verbindung, sei es nun in Palästina oder in Babylon. Die Annahme einer „dtr. Schule“ erlaubt R. Smend und seinen Schülern, verschiedenen redaktionellen Schichten, die sie gegenüber Noth im DtrG meinten differenzieren zu können, zeitlich Raum zu geben, doch verzichteten sie weitgehend auf deren sozialgeschichtliche Verortung. Erhellend ist ein Zitat von R. Smend: „Die dtr. Schule – was immer man sich genauer unter ihr vorstellen mag – hat gewiß über Generationen hin bestanden.“¹⁰

Ja, was soll man sich denn nun genauer unter dtr. Schule oder Bewegung vorstellen? Leviten, Prophetenschüler oder Synagogenprediger? Und was bedeutet die Auskunft, sie habe „gewiß über Generationen hin bestanden“? War sie eine Erscheinung der Exilszeit, oder ragt sie in die persische oder gar hellenistische Zeit hinab? So sehr der Versuch zu würdigen ist, der Breite der dtr. Literatur eine breitere gesellschaftliche Basis zu verschaffen; durch die Annahme einer dtr. Schule oder Bewegung wurde die historische Konkretion, um die es noch M. Noth ging, weitgehend aufgegeben.¹¹ Das historische Rätsel des Deuteronomismus wurde nur scheinbar gelöst.

Alle bisher genannten Konkretionsversuche hinsichtlich der Trägerkreise der dtr. Schule oder Bewegung sind historisch zutiefst fragwürdig: Die Levitentese G. von Rads und seiner Nachfolger krankt daran, daß sie nachexilische Verhältnisse, wo die Leviten eine niedere Priesterklasse bildeten, auf die frühere Zeit zurückprojiziert. Doch das Deuteronomium kennt noch gar keine Gruppe von Leviten neben den Priestern; vielmehr vertritt es die archaisierende Vorstellung, daß alle Priester Leviten seien. Und auch im DtrG spielen die Leviten – abgesehen von einigen chronistischen Retuschen¹² – noch keine Rolle,¹³ in der Frühzeit be-

3. zum 2. Jh. vChr.) ein: „mit der Identifizierung dieser Träger als ‚Leviten‘ wäre ich heute vorsichtiger, ohne eine bessere Lösung zu wissen“.

⁸ E. Janssen, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69), Göttingen 1956, 123.

⁹ E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford 1970, 134.

¹⁰ R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (ThW 1), Stuttgart 1984², 124.

¹¹ Vgl. die berechtigte Kritik von N. Lohfink, *Gab es eine deuteronomistische Bewegung?*, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98), Weinheim 1995, 313–382, 315f; vgl. schon meine Kritik in: R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8/1–2), Göttingen 1992, 463. 502f.

¹² So sicher Dtn 27,9f; Jos 3,3; 2 Sam 15,24; 1 Kön 8,4; wahrscheinlich auch 1 Sam 6,15; es bleiben dann nur noch die Leviten als Verkünder der Fluchreihe Dtn 27,14 und die Reminiszenzen der „historischen“ Leviten in Ri 17f; 20,4; Jos 14,3; 18,7; 21.

¹³ Vgl. R. Albertz, *Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks*, in: ders./F. W. Golka/J. Kegler (Hg.), *Schöpfung und Befreiung*. FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 37–53.

gegen nur levitische Priester,¹⁴ in der Königszeit überhaupt nur noch Priester. Das macht es aber – gerade im Vergleich zur prominenten Rolle der Leviten im Chronikwerk – ganz unwahrscheinlich, daß Leviten Verfasser der dtr. Literatur gewesen sein können.

Die These von den Prophetenschülern ist insofern begründeter, als man natürlich die dtr. Redaktoren von Prophetenbüchern in weiterem Sinn als späte Schüler der Propheten bezeichnen kann. Allerdings bleibt es fraglich, ob die These für die gesamte dtr. Literatur Gültigkeit beanspruchen kann, da bekanntlich im DtrG – außer dem 2 Kön 18–20 heilsprophetisch umgedeuteten Jesaja – kein einziger der klassischen Gerichtspropheten erwähnt wird. Das von K. Koch notierte „Profetenschweigen des Deuteronomistischen Geschichtswerks“ harrt weiter einer plausiblen Erklärung.¹⁵

Die Herleitung der Reden im DtrG und im dtr. Jeremiabuch aus der Predigtpraxis der Synagoge ist mit der Schwierigkeit belastet, daß Synagogen historisch erst aus sehr viel späterer Zeit bezeugt sind.¹⁶ Zwar ist nicht auszuschließen, daß die Anfänge des Wortgottesdienstes in die Exilszeit zurückgehen, doch ist völlig unsicher, ob dazu „Predigten“ gehört haben. Zwar werden im DtrG (1 Kön 8) und JerD (7; 26) dtr. Mahnreden zuweilen am Tempel lokalisiert, aber sie gehören hier nicht zur gottesdienstlichen Handlung. Im Gegenteil, die meisten Reden finden in der Sicht dieser Bücher in profanem Rahmen statt¹⁷ und weisen darum, wenn überhaupt, eher auf eine außerkultische Predigtstätigkeit.¹⁸

¹⁴ Dtn 27,9f; 31,9; Jos 3,3; 8,33; generell sind im DtrG die Priester Träger der Lade (Jos 3,6.8.13f.17; 4,3.9–11.16.18; 6,4.6.8f.12; 1 Kön 8,3). In 1 Sam 2,35 wird klar, daß für das DtrG die Zadokiden Jahwes erwählte Priesterschaft sind. Auch der Vorwurf gegen Jerobeam, er habe keine Priester von den Söhnen Levis in Bethel und Dan eingestellt, obwohl in Dan nachweislich Leviten amtierten, wird nur verständlich, wenn für die Verfasser des DtrG mit levitischen Priestern letztlich die Zadokiden gemeint sind.

¹⁵ In: J. Jeremias/L. Peritt (Hg.), *Die Botschaft und die Boten*. FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 115–128. Wenn W. Dietrich, *Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History*, in: S. L. McKenzie/M. P. Graham (Hg.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth (JSOTS 182)*, Sheffield 1994, 153–175, 170 Anm. 4, das Problem mit den Worten leugnet: „extensive deuteronomistically redacted books were at the disposal of the deuteronomistic school. Why should they combine everything?“, dann muß er sich die Gegenfrage gefallen lassen, warum denn die Chronisten ohne großen Aufwand Jeremia in ihr Geschichtswerk einbinden konnten (2 Chr 35,25; 36,12), obgleich ihnen natürlich auch die Prophetenbücher zur Verfügung standen. Warum hätte der Autor des DtrG nicht ähnlich verfahren können, wenn er gewollt hätte?

¹⁶ Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 11), 390.

¹⁷ So im Stadttor Jer 17,19ff; im Palasttor Jer 22,1ff; auch das Tempeltor (Jer 7; 26) kann ja kaum Platz für die gottesdienstlichen Predigten gewesen sein; statt dessen soll sich Jeremias „Predigt“ explizit an die Besucher richten, die aus dem Umland erst zum Gottesdienst kommen.

¹⁸ Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 11), 390ff. Dies muß auch gegen T. Veijola, *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (AASF B 220)*, Helsinki 1982, 190ff. 205ff, festgehalten werden, der viel zu pauschal exilische Klagegottesdienste in Mizpa und Bethel zum Hintergrund der gesamten „dtr. Bewegung“ machen möchte. Übrigens ist

Lohfink hat darum jüngst zu Recht auf die Fragwürdigkeit der meist unreflektiert verwendeten Vorstellung einer dtr. Schule oder Bewegung hingewiesen.¹⁹ Der direkte Schluß von dtr. Formulierungen oder Theologumena, die auf der Textebene beobachtet werden, auf die gesellschaftliche Ebene führe nicht selten zu „pandeteronomistischen Kettenreaktionen“,²⁰ indem aus der Verbreitung und zeitlichen Verteilung dtr. Texte eine ebenso breite und langanhaltende Bewegung postuliert werde, wobei deren Etikett „deuteronomistisch“ noch deren Einheitlichkeit suggeriere. Er plädiert deswegen dafür, das „Wort ‚deuteronomistisch‘ zunächst einmal auf der Textbeschreibungsebene zu lassen“, und fordert für die historische Rekonstruktion eine gesonderte Nachfrage unter Bemühung zusätzlicher Argumente über die sprachlichen und inhaltlichen hinaus.²¹

Lohfink stützt seine methodische Forderung, indem er den häufig unkritisch verwendeten Begriff der „Bewegung“ überdenkt: Nach dem Duden-Wörterbuch sei eine Bewegung „eine größere Anzahl von Menschen, die sich zur Durchsetzung eines gemeinsamen [politischen] Zieles zusammengeschlossen haben.“²² Er hält diesen Begriff mit einigen Einschränkungen durchaus für auf die Beschreibung israelitischer Phänomene anwendbar. Allerdings sei schon von dieser Definition her die Annahme einer Jahrhunderte überdauernden Bewegung von Landleviten, wie sie Steck vorschwebt, historisch ganz unwahrscheinlich: Eine Bewegung, die auf ein Ziel ausgerichtet ist, sei immer zeitlich begrenzt, egal ob sie Erfolg habe und neue Verhältnisse schaffe oder ob sie keinen Erfolg habe und sich erschöpfe.²³ Wichtiger aber ist Lohfinks Feststellung: „Bewegungen definieren sich eher von Zielvorstellungen als von literarischen Stilen her.“²⁴ Das bedeutet aber, daß sich die Identifizierung von Bewegungen der spätvorexilischen oder exilischen Zeit nicht – wie methodisch üblich – allein über einen bestimmten dtn. oder dtr. Sprachstil vornehmen läßt. Zwar kann eine Bewegung eine gewisse Rhetorik ausbilden, das Entscheidende aber, was sie definiert, ist nicht jene, sondern ihr Ziel.

Diese klärende methodische Einsicht hat zwei Folgen: Zu Recht folgert Lohfink, daß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß Gruppierungen, die aus einem anderen Traditionshintergrund kommen, zur gleichen Bewegung gehören. Lohfink denkt z. B. an die Verfasser der Assuredaktion des Jesajabuches, die zur „Restaurationsbewegung der Josiazeit gehören“, obgleich sie keine deuteronomistische Sprache spre-

auch seine Behauptung, Jer 41,5 belege einen Tempel in Mizpa, mehr als fraglich, da die Bezeichnung *בית יהודה* nicht nur in der Leidensgeschichte (Jer 38,14), sondern auch im ganzen Jeremiabuch immer den Jerusalemer Tempel meint.

¹⁹ Bewegung (s. Anm. 11), 313ff.

²⁰ A.a.O. 320.

²¹ A.a.O. 321.

²² A.a.O. 333, vgl. G. Drosdowski (Hg.), Duden. Das große Wörterbuch deutscher Sprache in sechs Bänden, Bd. I, 380.

²³ Lohfink, Bewegung, 333.

²⁴ A.a.O. 334.

chen.²⁵ Aber über Lohfink hinaus und kritisch gegen ihn muß auch die umgekehrte Folgerung gezogen werden: Auch nicht alle Gruppen, die eine dtr. Sprache sprechen, müssen deswegen derselben Bewegung angehören; sie können, obgleich sie von einem gemeinsamen Traditionshintergrund herkommen und neben der Sprache ähnliche theologische Vorstellungen hegen, sehr wohl differente, ja vielleicht sogar gegensätzliche Ziele verfolgen. Das heißt aber, es ist kurzschlüssig, von der gemeinsamen dtr. Rhetorik auf eine einheitliche dtr. Bewegung oder Schule schließen zu wollen. Vielmehr müssen alle dtr. Schriften der Tendenzkritik unterzogen werden, um ihre religiösen, kultischen, politischen und sozialen Interessen genau herauszuarbeiten und gegeneinander abzugrenzen. Erst dann wird eine genauere historische Verortung der Trägergruppen dtr. Literaturwerke möglich sein.

II. *Müssen wir mit unterschiedlichen deuteronomistischen Gruppen rechnen?*

Macht man sich einmal von dem Zwang frei, die Deuteronomisten müßten eine Gruppe bilden, dann fallen sofort gravierende Differenzen in der Tendenz ihrer Werke ins Auge. Ich möchte dies hier ansatzweise anhand der beiden wichtigsten dtr. Textkomplexe, des Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG) und des deuteronomistischen Jeremia-buchs (JerD) deutlich machen. Dabei gehe ich von der jeweiligen Endgestalt aus.

1. Jojachin und die Zukunft des Königtums

Bekanntlich endet das DtrG mit der Begnadigung Jojachins durch den babylonischen König Awil-Marduk in dessen Akzessionsjahr 562 (2 Kön 25,27–30). Über den Sinn dieses merkwürdigen Schlusses ist viel gestritten worden. Berücksichtigt man, welche hohe Bedeutung das Geschichtswerk David einräumt und wie es aus dem Geschichtsverlauf der Königszeit aufzuweisen sucht, daß die dem davidischen Königshaus gegebene Verheißung mehrfach sein Gericht über Juda abgemildert und herausgeschoben hat,²⁶ dann läßt sich dieser abschließende Hinweis auf die Begnadigung Jojachins nur als vorsichtiger, aber doch unübersehbarer Hinweis darauf verstehen, daß die Davidverheißung ihre das Gericht begrenzende und vielleicht überwindende Kraft erneut zu entfalten begann. Wenn die Autorengruppe des DtrG es für so wichtig hielt, dies am Schluß ihres Werkes mitzuteilen, dann wird sichtbar, welche Option sie für die sich abzeichnende Zukunft Israels ergriff: Der entscheidende Zukunftsträger blieb für sie die Daviddynastie und aus dieser wiederum der nach Babylon deportierte König Jojachin.

²⁵ A.a.O. 335. 356f.

²⁶ Vgl. 2 Sam 7,14–16; 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5; 11,12f; 15,4; 2 Kön 8,19; 19,34; zu dieser Sicht Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 11), 404f.

Auch die Autoren des dtr. Jeremiabuches haben sich ausführlich mit Jojachin beschäftigt (Jer 22,24–30). Dabei kommentieren sie einzelne oder auch schon kompositorisch zusammengestellte Gerichtsworte Jeremias über Jojachin, die dieser wahrscheinlich während der Belagerung Jerusalems 598 und während der antibabylonischen Aufstandspläne 594 gesprochen hat.²⁷ Sie lauteten in etwa:

24 Selbst wenn Konjahu ein Siegelring an meiner rechten Hand wäre,

26 dann würde ich dich von dort abreißen und auf den Boden schleudern.

28 „Ist Konjahu ein gering geachtetes Gefäß oder ein Topf, den keiner haben will? Warum wurde er auf den Boden geschleudert?“

30 Schreibt diesen Mann als kinderlos auf,

als einen Mann, der kein Glück haben wird zu seinen Lebzeiten.

Jojachin, der durch Übergabe der Stadt der Strafe für die riskante Aufstandspolitik seines Vaters meinte entgehen zu können, so hatte Jeremia in unerbittlicher Härte verkündet, wird von Jahwe verworfen; Jojachin, auf den die antibabylonischen Nationalisten sowohl in Juda als auch unter den Deportierten ihre Hoffnung setzten und dessen baldige Heimkehr sie erwarteten (Jer 28,3f), so hatte Jeremia seine Verkündigung erneuert, blieb verworfen, auch in Zukunft ohne Thronerben, eine total gescheiterte Existenz.

Die Redaktoren des dtr. Jeremiabuches erwiesen sich nun als treue Schüler Jeremias, indem sie dies harte Wort nicht nur historisch kommentierten und auf Jojachins Deportation bezogen (22,24f), sondern bis in ihre Gegenwart auszogen und dabei erheblich verschärfen: Nie würden Jojachin und seine Mutter wieder nach Juda zurückkehren (26f), auch die Nachkommenschaft Jojachins würde unter das Verwerfungsverdikt Jeremias gestellt (28ba₂, 30ba), und keiner von ihr würde jemals wieder auf dem Thron Davids sitzen und in Juda herrschen (30b). Wenn die gängige These richtig ist, daß die dtr. Jeremiaredaktion etwas später als der Abschluß des DtrG stattfand,²⁸ dann läßt sich diese dtr. Fassung des Jojachinwortes nur als schroffe Antithese gegen die Hoffnungen, die die Verfasser des DtrG mit der Schlußnotiz ihres Werkes nährten, verstehen: Begnadigung hin oder her, Jojachin blieb von Gott verworfen, niemals sollte jemand mehr von seinen vielen Kindern, die er entgegen der Ankündigung Jeremias in Babylonien gezeugt hatte (1 Chr 3,17–19), die Königsherrschaft in Juda ausüben. Auf Jojachin lagen keine göttlichen

²⁷ Vgl. dazu *H.-J. Hermisson*, Jeremias Wort über Jojachin, in: R. Albertz/H.-P. Müller/H. W. Wolff/W. Zimmerli (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*. FS C. Westermann, Göttingen/Neukirchen 1980, 252–270. Ich folge weitgehend seiner Rekonstruktion, lasse es aber offen, ob der dtr. Redaktion schon eine von Jeremia selber geschaffene Wortkomposition zugrundeliegt. Anders als Hermisson halte ich V. 30b ganz für eine dtr. Bildung, da das Stichwort *צֶלַח* aus V. 30a wieder aufgenommen wird, *זָרַעוּ* auch in V. 28 deutlich ergänzt ist und die Wendung *כִּסֵּא דָוִד - יֹשֵׁב עָלָיו* in JerD gut bezeugt ist (Jer 17,25; 22,2; 29,16), vgl. *W. Thiel*, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41), Neukirchen 1973, 242–246.

²⁸ Um 550 gegenüber um 560 des DtrG, vgl. *W. Thiel*, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 (WMANT 52), Neukirchen 1981, 114.

Verheißungen mehr, die Israels Zukunft eröffnen könnten. Das heißt aber: Zwischen den beiden dtr. Verfassergruppen bestand in einer wichtigen politischen Zukunftsfrage des spätexilischen Israel ein offener Dissens.

Daß wir es hier mit einer hochbrisanten Auseinandersetzung in der späten Exilszeit zu tun haben, beweist der emphatische Höraufruf, mit dem die Jeremia-Deuteronomisten ihr abschließendes Verdikt über Jojachin und seine ganze Sippe einleiteten:

22, 29 „Land, Land, Land, höre das Wort Jahwes!“²⁹

Es ging ihnen ganz offensichtlich um eine entscheidende Botschaft für ihre Heimat! Welche Wichtigkeit ihr zukam, erhellt sich schlaglichtartig aus der frühnachexilischen Zeit: Nachdem die Perser – aus welchen Gründen auch immer – den Jojachin-Enkel Serubbabel zum Verantwortlichen für die erste große Rückwanderung der Exilierten und den Wiederaufbau des Tempels eingesetzt hatten, fand der Heilsprophet Haggai es nötig, das Verwerfungsurteil Jeremias und seiner dtr. Tradenten über die Jojachin-Familie im Namen Jahwes ausdrücklich aufzuheben (Hag 2,20–23), um den heißen Hoffnungen auf eine Restitution der davidischen Monarchie, die ein Teil der Bevölkerung mit der Person Serubbabels verband, Raum und Legitimation zu verschaffen. Zwischen den beiden dtr. Gruppierungen stand also nicht weniger als die politische Gestalt des zukünftigen Israel zur Debatte. Es ging um die Frage: Restitution der vorexilischen Verhältnisse mit davidischer Monarchie oder radikaler Neubeginn mit gewandelten politischen Strukturen, wie er dann später geschah. Und dabei ist es ganz offensichtlich, daß die Verfasser des DtrG der nationalen Option, die Haggai in frühnachexilischer Zeit vertreten sollte,³⁰ erheblich näherstanden als die Verfasser des dtr. Jeremiabuches.³¹

²⁹ Thiel, Redaktion I, 245, kann mit diesem Vers offensichtlich gar nichts anfangen: „Äußerst fragwürdig ist Herkunft und Sinn von V. 29.“ Dabei sieht er durchaus, daß der Vers den Höraufrufen in anderen dtr. Predigten (Jer 7,2; 17,20; 19,3; 22,2) entspricht. So ist gegen eine Zuweisung zu JerD nichts einzuwenden.

³⁰ Das Urteil von Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien (s. Anm. 2), 110, das DtrG habe gar nichts mit der „Ideologie der sogenannten nationalen Propheten“ zu tun, ist schon von den Bezügen zwischen 2 Kön 25,27–30 und Hag 2,20–23 her zu überprüfen.

³¹ Daß die Einwände der Jeremia-Deuteronomisten gegen die davidische Monarchie grundsätzlicherer Natur waren, wird daran erkennbar, daß sie nirgends auf die Davidsverheißungen Bezug nehmen, sondern die Könige unter die bedingte Verheißung stellen, die allen gilt: Nur wenn die Könige für Recht und Gerechtigkeit sorgen und schützend für die Schwachen der Gesellschaft eintreten, hat die davidische Monarchie noch eine Zukunftschance (Jer 22,1–5). Wohl rechnen sie verhalten mit einem neuen Königtum in der Zukunft (17,25; 23,1–4), aber sie sprechen nur ganz andeutend im Plural von „Königen“ (22,4) und „Hirten“ (23,4) und lassen es im Gegensatz zur ähnlichen Verheißung in Ez 34,23f (dort steht ein betonter Singular! Vgl. Ez 37,24f) offenbar bewußt offen, wer einmal „auf dem Thron Davids sitzen wird“, d. h. auch zur exilischen Ezechielschule standen die Jeremia-Deuteronomisten hinsichtlich der Zukunftserwartungen trotz vieler politischer Gemeinsamkeiten ihrer Protagonisten in Distanz. Wenn sie Jer 17,25 ne-

2. Die Rolle des Jerusalemer Tempelkults

Es darf heute als erwiesen gelten, daß Noths Diktum, der Verfasser des DtrG zeichne sich durch „Interesselosigkeit am eigentlich kultischen Wesen“ aus,³² insofern irreführend ist, wollte man daraus ein Desinteresse am Jerusalemer Tempelkult folgern.³³ Das genaue Gegenteil ist der Fall: Bau und Zerstörung des Salomonischen Tempels werden im DtrG in allen Einzelheiten verfolgt,³⁴ die Regierungszeit Salomos wird künstlich in eine frühe positive und eine späte negative Periode zerlegt, um den Tempelbau von jedem Schatten des Abfalls freizuhalten. Neben der Davidverheißung ist es nachweislich die göttliche Erwählung Jerusalems, die Jahwes Gericht über Juda abmildert und aufschiebt.³⁵ Und wie H.-D. Hoffmann zeigen konnte, ist der eigentliche Höhe- und Abschlußpunkt des DtrG der ausführliche Bericht von der Kultreform Josias (2 Kön 22–23), durch die alle kultischen und religiösen Verirrungen, die in der Geschichte Judas die alleinige Verehrung Jahwes im Jerusalemer Tempel in Frage gestellt hatten, endgültig beseitigt wurden.³⁶ Auch wenn durch die abscheulichen Sünden Manasses Jahwes Gericht über Juda unwiderrufbar provoziert wurde, der staatlich reformierte und kontrollierte Jerusalemer Kult, den Josia geschaffen hatte, bildet für die Verfasser des DtrG die kultpolitische Option für die Zukunft.

Auch hier vertraten die Jeremia-Deuteronomisten eine deutlich abweichende Position: Auch sie rückten ein Wort Jeremias zum Jerusalemer Tempel an wichtige Nahtstellen ihres Buches (Jer 7; 26).³⁷ Aber sie geißelten im Anschluß an Jeremia das Vertrauen auf den Tempel als falsch (7, 4). Es hatte den Tempel Jahwes angesichts der sozialen und religiösen Mißstände zur Räuberhöhle verkommen lassen und so Jahwe zur Zerstörung seines Heiligtums veranlaßt. Einen Neuanfang für Israel konnte es nur dann geben, so führten sie in ihrer predigtartigen Bearbeitung des Jeremiawortes aus (7,3.5–7), wenn alle „ihre Wege und ihren Wandel bessern“, und das hieß umfassend, nicht nur im religiös-kultischen, son-

ben den Königen auch Beamte auf diesen Thron plazieren, könnte dies im Sinne eines zur „konstitutionellen Monarchie“ reformierten Königtums verstanden werden. Wie anstößig diese politischen Ansichten der Jeremia-Deuteronomisten gewesen sein müssen, ist darin zu erkennen, daß sie nachdeuteronomistisch wieder auf die Davididen uminterpretiert worden sind (Jer 23,5f; 33,15f), vgl. dazu *Y. Goldman*, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre Jérémie* (OBO 118), Fribourg/Göttingen 1992.

³² Überlieferungsgeschichtliche Studien (s. Anm. 2), 109.

³³ Die Hervorhebung des Klagegebets bei der Einweihung des Tempels (1 Kön 8,22–53), auf die sich Noth vor allem beruft (a.a.O. 105), entspricht nur der erzwungenen exilischen Reduktion der Kulturpraxis.

³⁴ Vgl. 1 Kön 6–8; 2 Kön 24,13f; 25,13–17.

³⁵ Vgl. 1 Kön 8,16; 11,13.32.36; 14,21; 15,4; vgl. 2 Kön 18,34.

³⁶ *H.-D. Hoffmann*, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATHANT 66), Zürich 1980, 223ff.

³⁷ An die Spitze seiner Verkündigung nach dem Tode Josias (609) und an die Spitze der Erzählsammlung.

dern auch im sozialen Bereich. Anstatt auf eine königliche Kultreform von oben setzten die Jeremia-Deuteronomisten auf eine breite gesellschaftliche Erneuerung von unten. Der gereinigte Jerusalemer Tempel konnte für sie höchstens Begleiterscheinung (17,26), nicht Ermöglichungsgrund eines Neuanfangs sein.³⁸

Wieder wird die Bedeutung dieses Dissenses zwischen den beiden dtr. Gruppen erkennbar, wenn man sich die frühnachexilischen Optionen vor Augen stellt: Hier wurde gegen erhebliche Widerstände als erster Schritt des Neuanfangs der Wiederaufbau des Tempels durchgesetzt, und zwar – hauptverantwortlich durch den Davididen Serubbabel³⁹ – in durchaus traditioneller staatskultischer Konzeption. Es war wieder der Prophet Haggai, der von der Wiederherstellung des Tempels den entscheidenden Durchbruch zu einer neuen Heilszeit erwartete (Hag 1,3–11; 2,15–19). Dies stand in genauem Gegensatz zur Option, für die die Jeremia-Deuteronomisten gekämpft hatten, lag aber durchaus auf der theologischen Linie des Deuteronomistischen Geschichtswerks.⁴⁰

3. Die Bedeutung der sozialen Frage

Es ist ein auffälliger Tatbestand, daß das DtrG das Verhalten Israels und seiner Könige fast ausschließlich nach religiös-kultischen Geboten und Gesetzen des Dtn beurteilt. Das wichtigste Kriterium bildet das Fremdgötter- und Bilderverbot (Dtn 5,6–10), mit dem die Verfasser des DtrG den Abfall von Jahwe in Israels Geschichte immer und immer wieder in schonungsloser Schärfe aufdecken.⁴¹ Dagegen spielt keines der vielen dtn. Sozialgesetze bei der Beurteilung der Geschichte Israels eine Rolle. Auch an dieser Stelle ist der Befund in JerD deutlich von DtrG unterschieden. Wohl unterstreichen die dtr. Bearbeiter der Jeremia-Prophetie stark die religiöse Anklage des Propheten. Aber auch seine soziale Anklage wird von ihnen voll aufgenommen. Die Verhaltensänderung, die sie fordern, umfaßt, wie schon aus ihrer Bearbeitung der Tempelrede ersichtlich, sowohl den religiös-kultischen als auch den sozialen Bereich (Jer 7,1–15). Wichtigste Aufgabe der Könige ist nach ihrer Ansicht nicht die Kultreform, sondern das Schaffen von Recht und Gerechtigkeit

³⁸ Dem entspricht es, daß in der Schilderung der Eroberung Jerusalems Jer 39,4–10 die Zerstörung des Tempels gar nicht erwähnt wird, während diese im parallelen Bericht des DtrG (2 Kön 25,1–21) im Mittelpunkt steht (V. 9.13–17).

³⁹ Vgl. Hag 2,4; die parallele Nennung des Priesters Josua ist, wie schon die Überlänge des Versteils zeigt, wahrscheinlich sekundär. Immerhin wird das Volk beim Tempelbau mitbeteiligt.

⁴⁰ Es ist kein Zufall, daß nach dem Scheitern der nationalen Prophetie offenbar schon während des Tempelbaus das Haggai- und Sacharjbuch deuteronomistisch überarbeitet und damit theologisch korrigiert wurde (Hag 2,5a; Sach 1,1–6; 6,15b; 7,4–14; 8,14–17.19b). Die Bearbeitung erinnert in ihrer Intention stark an JerD; vgl. Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 11), 484f. Dies belegt indirekt, daß die Jeremia-Deuteronomisten bzw. deren Nachfahren in frühnachexilischer Zeit weiter in Opposition zu denen standen, die alles Heil vom Wiederaufbau des Tempels erwarteten.

⁴¹ Jos 23,7f; Ri 2,11ff passim; 1 Kön 9,6.9; 11,7f; 14,8f; 16,30f; 2 Kön 21,3–7 u.ö.

(22,1–6). So ist es auch kein Zufall, daß die Jeremia-Deuteronomisten anders als das DtrG auf die Sozialgesetzgebung des Dtn Bezug nehmen: Sie brandmarken zum Beispiel die zurückgenommene Sklavenfreilassung unter Zedekia als ausdrücklichen Verstoß gegen das dtn. Schemitta- und Sklavengesetz (Jer 34,14; Dtn 15,1ff.12ff).

So wird man wohl sagen müssen, daß sich das Gottesverhältnis Israels in der Sicht der Jeremia-Deuteronomisten auch an der Frage der sozialen Gerechtigkeit entschied.

III. *Die historische Einordnung der Deuteronomisten des Jeremiabuches und des Geschichtswerkes*

Wenn aber die Autoren bzw. Redaktoren zweier als „deuteronomistisch“ qualifizierter literarischer Werke bei drei so zentralen Punkten, die sich noch vermehren ließen,⁴² derart unterschiedliche Ziele verfolgen, dann ist es ganz offensichtlich falsch, sich unter den Deuteronomisten eine einheitliche Bewegung vorzustellen. Der „Deuteronomismus“ ist nicht als Bewegung oder Schule, sondern als eine „theologische Zeitströmung“⁴³ des 6. Jahrhunderts zu bestimmen, hinter der sich – ungeachtet eines gemeinsamen sprachlichen und ideellen Rückbezugs auf die dtn. Theologie – recht unterschiedliche Gruppen verbergen.

1. Die Identifikation der Jeremia-Deuteronomisten

Unterwirft man sich der methodischen Forderung Lohfinks, daß die Trägerkreise dtr. Literatur nicht einfach aus sprachlichen Beobachtungen postuliert werden können, sondern durch gesonderte historische Nachfrage rekonstruiert werden müssen, so sind wir auf die historisch verwertbaren Nachrichten aus dem Jeremiabuch verwiesen. Hier sind wir in der glücklichen Lage, daß uns die Jeremia-Erzählungen (26; 27–29; 36; 37,3–43,7) einen detaillierten Einblick in die innerjudäischen Auseinandersetzungen der nachjosianischen Zeit gestatten.

Auch bei vorsichtiger Auswertung wird unter Jojakim und Zedekia eine zunehmende politische Polarisierung der jüdischen Führungselite erkennbar: Die breite Reformkoalition der Josiazeit ist zerfallen. Wir sehen prominente Mitglieder der Schafan-Familie, die führend an der jo-

⁴² Ich verweise nur auf die völlig unterschiedliche Sicht der Bewohner des ehemaligen Nordreichs, die nach 2 Kön 17,7–23 wegen ihrer vielen Sünden verworfen und deportiert und nach 17,24–34a durch eine fremdländische und synkretistische Bevölkerung ersetzt wurden. Nach dieser Generalabrechnung des DtrG ist damit vom Nordreich her keine Erneuerung mehr zu erwarten. Erst der wohl frühnachexilische Zusatz 17,34b–41 rechnet überhaupt wieder mit – synkretistisch verführten – Israeliten in diesem Gebiet. Dagegen halten die Jeremia-Deuteronomisten an der werbenden Offenheit gegenüber den Nordreichsbewohnern fest (Jer 3,6ff; 30,1ff) und beziehen es auch in den neuen Bund mit ein (31,31–34).

⁴³ So Albertz, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 11), 391. – C. *Hardmeier*, *Prophezie im Streit vor dem Untergang Judas* (BZAW 187), Berlin/New York 1990, 467, spricht von einem „Epochenphänomen“.

sianischen Reform beteiligt gewesen war (2 Kön 22,3.12), in Opposition gegen Jojakim stehen (Jer 36,10.12.25), während andere Beamte seine riskante antibabylonische Außenpolitik stützen und Jeremias Kritik dagegen bekämpfen (36,26). Daß die Reformfraktion um die Schafaniden bei diesen Auseinandersetzungen Jeremia unterstützt, ist historisch nicht zu bestreiten (Jer 26,24; 29,3; 36,9ff.19.25).⁴⁴

Unter Zedekia formierten sich die Gegner Jeremias zu einer einflußreichen national-religiösen Koalition. Sie bestand aus der Spitze der Jerusalemer Priesterschaft wie dem Oberpriester Seraja,⁴⁵ dessen Großvater Hilkia noch auf seiten der josianischen Reform gestanden hatte, aus führenden Tempelpropheten wie Hananja (Jer 28) und aus einem Teil der Beamtenschaft (21,1; 37,3.13; 38,1.6). Sie entfachte in Juda unter den Deportierten von 597 glühende Heilshoffnungen auf eine baldige Rückkehr Jojachins (Jer 28,2–4) und gewann einen so großen innenpolitischen Einfluß, daß sie den schwankenden Zedekia auf antibabylonischen Kurs drängte, ihn zum Abfall bewog und so den Untergang Judas heraufbeschwor. Ihre Anführer wurden darum auch von den Babyloniern besonders hart gestraft (2 Kön 25,18f). Erst durch die Einsetzung des Schafan-Enkels Gedalja zum babylonischen Statthalter erhielt die Reformfraktion erneuten politischen Einfluß (Jer 40,7ff). Sein politisches und soziales Experiment wurde wiederum von Jeremia gestützt (40,6). Doch scheiterte es durch die Mordtat eines unbelehrbaren Nationalisten aus einer königlichen Nebenlinie, der sich eine Gesellschaft ohne davidisches Königtum nicht vorstellen konnte.

Auf dem Hintergrund dieses spätvorexilischen und frühexilischen Parteienstreits muß nun auch die Frage nach den Tradenten des Jeremiabuches gestellt und beantwortet werden. Da in den Jeremia-Erzählungen die Reformfraktion um die Schafaniden gerechtfertigt und der nationalistischen Fraktion klar die Schuld für das Desaster zugewiesen wird, ist es sehr wahrscheinlich, daß sie aus dem Umkreis der Schafan-Familie stammen. Dies gilt besonders für Jer 36*, wo die führenden Angehörigen und Gegner der Beamtengruppe namentlich aufgelistet werden (V. 12.25f). Die Leidensgeschichte Jeremias (Jer 37,3–43,7) stammt wahrscheinlich von Baruch,⁴⁶ der, wie der Siegelbund beweist,⁴⁷ selber eine

⁴⁴ Selbst *H.-J. Stipp*, *Jeremia im Parteienstreit* (BBB 82), Frankfurt a. M. 1992, der einen Teil dieser Belege einer nachdtr. „Schafanidischen Redaktion“ zuweisen will, sieht sich genötigt, in Jer 29,3 und 36,25 eine Kooperation zwischen Jeremia und den Schafaniden anzuerkennen (287f).

⁴⁵ 2Kön 25,18; zur Filiation Hilkia, Asarja, Seraja vgl. 1Chr 5,39f; Esr 7,1. In Jer 36,26 wird ein Seraja ben Asriel erwähnt; sollte er mit dem späteren Oberpriester identisch sein, hätte er schon vor seiner Amtszeit in Gegnerschaft zu den Schafaniden und Jeremia gestanden.

⁴⁶ So mit Recht wieder *Hardmeier*, *Prophetie* (s. Anm. 43), 224. Die Erzählung kann nur von einem Vertrauten Jeremias stammen, der ihn während dieser Zeit begleitet hat. Genau diese Rolle weist die Erzählung selber in 43,3 Baruch zu. Die Vorwürfe, die hier gegen ihn erhoben werden, entsprechen genau der probabylonischen Tendenz der ganzen Erzählung.

⁴⁷ „Berachja ben Nerijahu“, vgl. *N. Avigad*, *Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son*, in: *IEJ* 28, 1978, 52–56.

höher gestellte Persönlichkeit gewesen sein muß und als Vertrauter Jeremias nach Ausweis von Jer 36,10ff über gute Beziehungen zu den Schafaniden verfügte. In Jer 43,3 wird er genauso wie Gedalja der Kollaboration mit den Babyloniern verdächtigt, so gehörte er politisch in die Nähe der Reformfraktion. Da nun Baruch von Jer 36 ausdrücklich auch als Schreiber einer Sammlung von Jeremiaworten benannt wird (V. 17f), haben wir guten Grund anzunehmen, daß in der frühexilischen Zeit ein erheblicher Teil der Jeremiaüberlieferung im Umkreis der verbliebenen Reformbeamten um die Schafaniden gepflegt wurde.

Von diesen relativ sicheren Erkenntnissen ist für die Einordnung der ein bis zwei Generationen später lebenden Jeremia-Deuteronomisten auszugehen. Wichtig dabei ist nun die Tatsache, daß sie nicht nur die pro-schafanidischen und antinationalistischen Jeremiaerzählungen in aller Breite in ihr Jeremiabuch aufnahmen, sondern deren Tendenzen – auch wenn in einer generalisierenden und theologisierenden Weise – in ihrer Redaktionsarbeit fortschrieben.

Wenn die Jeremia-Deuteronomisten etwa Jer 36 gegen die Chronologie direkt vor die Geschichte vom Leiden Jeremias und dem Untergang Judas (37,3–43,7) anordneten (37,1f), dann wollten sie damit unterstreichen, daß es schon der frivole Angriff auf das Gotteswort Jeremias durch Jojakim war, der die Katastrophe von 587 heraufbeschwor; und indem sie das Kapitel zu einer Lehrerzählung über das falsche und richtige Verhalten gegenüber dem prophetischen Gotteswort ausgestalteten (vgl. den Rahmen 36,1–8.27–32),⁴⁸ gaben sie dem Einsatz der Beamtengruppe um die Schafaniden eine paradigmatische Bedeutung. Und wenn sie als Rahmen zu Jer 36 an das Ende der ganzen Unheilsgeschichte in Kapitel 45 ein Heilswort für Baruch stellten, daß er, der treue Begleiter des Propheten und Tradent der Jeremiaüberlieferung, die Katastrophe überleben werde, dann machten sie unmißverständlich klar, welche bleibende Bedeutung sie der Solidarität eines Teils der jüdischen Beamtenschaft zu Jeremia für alle Zukunft beimaßen. Man kann diesen eigenartigen Abschluß des dtr. Jeremiabuches doch wohl nur so verstehen, daß sich dessen Verfasser selber als Erben Baruchs betrachteten.

⁴⁸ Die Zuweisung der gesamten Verse an die dtr. Redaktion beruht auf der Einsicht, daß die Verse 3.7.31, die Thiel, Redaktion II (s. Anm. 28), 49–51, ihr aufgrund von stilistischem Vergleich zuordnete, sich bruchlos in den Kontext einfügen, ja im Fall von V. 3.7 eigentlich als Motivation für Jeremias aufwendige Herstellung der Rolle notwendig sind. Es ist nicht auszuschließen, daß der theologische Rahmen von Jer 36, abgesehen von V. 3.7.31, schon auf Vorläufer von JerD zurückgeht, doch standen diese den Jeremia-Deuteronomisten theologisch und sprachlich so nahe, daß deren Akzentuierungen „weich“, d. h. ohne deutliche Brüche erfolgen konnte. Dies würde für eine kontinuierliche Überlieferung der Jeremia-Erzählungen in einem konstanten Milieu sprechen. Bekanntlich hat Nicholson, *Preaching* (s. Anm. 9), 10ff, aus diesen Gründen das gesamte „prose material“ nicht verschiedenen individuellen Autoren bzw. Editoren, sondern einem lebendigen Traditionszirkel zuweisen wollen. Das Verhältnis von JerD zu den voraufliegenden Überlieferungsstufen der Erzählungen bedürfte weiterer Untersuchungen und könnte das Verhältnis der Jeremia-Deuteronomisten zu den ihnen vorangehenden Jeremia-Tradenten noch genauer klären.

Damit bestätigt sich die von N. Lohfink schon vor einiger Zeit geäußerte Vermutung, daß bei den „Deuteronomisten“ „noch einmal die Schafanfamilie ihre Hände im Spiel hatte“.⁴⁹ Allerdings muß die These gegenüber Lohfink insofern korrigiert werden, daß sie nicht für „die Deuteronomisten“ allgemein, sondern nur für die dtr. Bearbeiter des Jeremiabuches Gültigkeit hat.

Als Ort, an dem die Jeremia-Deuteronomisten um 550 vChr. wirkten, kommt – wie meiner Meinung nach W. Thiel überzeugend nachgewiesen hat – wahrscheinlich Palästina in Betracht. Dabei wird man am ehesten an die Region um Mizpa und Bethel denken, die nach dem Zeugnis der Archäologie von Zerstörungen weitgehend verschont geblieben war.⁵⁰

2. Die Identifikation der Deuteronomisten des Geschichtswerkes

Zum DtrG sind anders als zu JerD kaum externe geschichtliche Daten vorhanden, die sich für eine Rekonstruktion seiner Entstehung und der Bestimmung seines Trägerkreises auswerten lassen. So bleiben nur Rückschlüsse aus der Art und Tendenz der Geschichtsdarstellung, die aber – soweit wie möglich – in das historische Szenario eingefügt werden müssen, das wir aus anderen Texten für die spätvorexilische und früh-nachexilische Zeit rekonstruieren können.

Das Interesse, das seine Verfasser an der Begnadigung Jojachins haben, verbunden mit der hohen Bedeutung, die sie der Davidverheißung beimaßen, die Aufmerksamkeit, die sie dem Jerusalemer Heiligtum und seiner Erwählung zuwandten, und das Desinteresse gegenüber der sozialen Frage, d. h. alle die Punkte, in denen sie sich von den Jeremia-Deuteronomisten unterschieden, weisen auf eine eher nationale und staatskulturelle Position.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man meine Beobachtung berücksichtigt, daß das DtrG neben der heilvollen Gründungsperiode unter Mose und Josua, in der Israel die Heilsgaben des Gesetzes und des Landes erhielt, noch eine zweite Heilszeit in der Geschichte Israels kennt, in der Israel das davidische Königtum und der Jerusalemer Tempel geschenkt wurden.⁵¹ Diese Periode wird eingeleitet mit einer entschlossenen Hinkehr Israels zu Jahwe in 1 Sam 7,3f; und während der

⁴⁹ N. Lohfink, Die Gattung der „Historischen Kurzgeschichte“ in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, in: ZAW 90, 1978, 342; vgl. ders., Bewegung (s. Anm. 11), 359ff.

⁵⁰ Vgl. E. Stern, The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, 4 Vol., Jerusalem 1993, Vol. I, 194; Vol. III, 1101–1103. Diese Region war bekanntlich schon von Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien (s. Anm. 2), 97.110, für den Entstehungsort des DtrG ins Auge gefaßt worden (s. o. 320), doch ist seine Begründung nicht überzeugend. Wenn Dietrich, Future (s. Anm. 15), 169f, dies mit den Informationen aus dem Jeremiabuch weiter abstützen will, dann setzt er unkritisch die Zusammengehörigkeit einer einzigen dtr. Schule voraus.

⁵¹ Vgl. Albertz, Intentionen (s. Anm.13), 40ff; ders., Religionsgeschichte (s. Anm.11), 404ff.

ganzen Periode ist danach von einem Abfall von Jahwe nicht mehr die Rede. Diese Periode wird ausgeleitet durch das Tempelweihgebet Salomos, das abschließend konstatiert, daß die Ruhe (מנוחה), die Jahwe Israel durch Josuas Eroberungen geschenkt hatte (Jos 21,44f), endgültig durch die Staatenbildung und die Eroberungen Davids verwirklicht wurde (1 Kön 8,56). Erst nach dem Tempelbau hebt die Geschichte des Abfalls von Jahwe erneut an (1 Kön 11). Diese doppelte heilvolle Gründungsperiode in der Struktur der dtr. Geschichtsdarstellung läßt sich nun doch wohl nur als Versuch verstehen, neben den vorstaatlichen Heilsgaben (Gesetz und Land), von denen das Deuteronomium sprach, auch die staatlichen Heilsgaben von Königtum und Tempel als konstitutiv für die Existenz Israels festzuhalten.

Mit einer solchen Umwertung der dtn. Theologie nähert sich die Tendenz des DtrG der Theologie der national-religiösen Partei an, die bis in die Zeit der Belagerung Jerusalems hinein ihre Hoffnung auf eine Befreiung vom babylonischen Joch auf die auf dem Zion und dem davidischen König ruhenden Verheißungen Jahwes gestützt hatte (Jer 7,4; 28,3f).

Die Vermutung, daß es einen überlieferungsgeschichtlichen und möglicherweise auch personellen Zusammenhang zwischen der national-religiösen Partei und den Verfassern des DtrG gegeben hat, wird durch die These von C. Hardmeier erhärtet, daß es sich bei der Hiskia-Jesaja-Erzählung 2 Kön 18,9ff* ursprünglich um eine Propaganda-Erzählung der national-religiösen Partei handelt,⁵² mit der sie in der Zeit der Belagerung Jerusalems 588, als die Babylonier überraschend abzogen, um einen ägyptischen Entlastungsangriff abzuwehren (Jer 37,5), Jeremias und Ezechiels Gerichtsprophetie von der baldigen Eroberung der Stadt bekämpft hatte. Wie schon 701, so hatte diese argumentiert, würde Jahwe auch diesmal Jerusalem retten und die Angreifer würden endgültig abziehen (2 Kön 19,32aß-34); dagegen hatte sie Jeremias Aufforderung, zu den Feinden überzulaufen (Jer 38,2.17f), dem assyrischen Heerführer Rabschake in den Mund gelegt (2 Kön 18,31f) und damit als Feindpropaganda denunziert. Und nicht zufällig hatte sie in Eljakim einen Beamten aus dem Geschlecht Hilkias erkoren, der Familie, die in spätvorexilischer Zeit die national-religiöse Partei anführte, um an ihm zu demonstrieren, wie man solche defaitistische Propaganda mit Nichtachtung strafen müsse (2 Kön 18,18.26.36). Wenn aber die Verfasser des DtrG es für notwendig erachtet haben, diese ehemalige Propaganda-Erzählung gegen Jeremia in aller Breite in ihr Werk aufzunehmen, wird es relativ wahrscheinlich, daß sie unter den Nachfahren der national-religiösen Partei zu suchen sind.

Bei einer solchen Einordnung wird nicht nur mit einem Schlage das alte Problem lösbar, warum sie Jeremia und die übrigen radikalen Gerichtspropheten in ihrem Werk notorisch übergingen: Es handelte sich um ihre Gegner, gegen die sie in den letzten Jahren Judas mit aller Schärfe gekämpft hatten. Bei einer solchen Einordnung läßt sich auch der Streit,

⁵² Vgl. Hardmeier, Prophetie (s. Anm. 43), 287ff.

der zwischen den beiden dtr. Gruppierungen in der späten Exilszeit erkennbar wird, aus dem Dunkel der Geschichte herausheben und historisch an die heftigen theologischen und politischen Auseinandersetzungen anschließen, die in spätvorexilischer Zeit real gelaufen sind.

Aber natürlich war die Position der Verfasser des DtrG nicht mehr mit der ihrer national-religiösen Vorfahren einfach identisch. Die national-religiöse Partei hatte mit dem staatlichen Untergang Judas ein großes Fiasko erlitten. Ihre Anhänger mußten einen langen Lernprozeß durchlaufen und ihre frühere Position korrigieren. So hatten die Verfasser des DtrG aus der dtn. Theologie gelernt, die unbedingten Heilszusagen der älteren Königs- und Tempeltheologie zu konditionieren, sie hatten von den Gerichtspropheten gelernt, die nationale Katastrophe als Gericht Jahwes über den Abfall Israels zu verstehen, aber sie wehrten sich dagegen, die theologische Basis der Tempel- und Königstheologie, auf die schon ihre Väter ihr Vertrauen gesetzt hatten, deswegen aufzugeben. Vielmehr waren sie fest entschlossen, diese gegen die radikale Kritik der totalen Gerichtsprophetie, die auch die Jeremia-Deuteronomisten teilten, als notwendiges Hoffnungspotential für die Zukunft ins Spiel zu bringen.

Auch hinter dem DtrG stehen somit Angehörige der ehemaligen jüdischen Führungsschicht. Aber es handelt sich um die Nachfahren der ehemaligen national-religiösen Partei, d. h. der Priester, Beamten und Tempelpropheten um die Familie der Hilkiaden, die in scharfer Opposition zu den Reformbeamten um die Familie der Schafaniden gestanden hatten.

Die politische Differenzierung zwischen den beiden dtr. Trägergruppen macht nun auch eine Entscheidung der leidigen Streitfrage möglich, wo die Verfasser des DtrG zu lokalisieren sind. Bekanntlich hatte M. Noth seinen Deuteronomisten in Palästina, und zwar genau in dem Raum von Mizpa und Bethel angesiedelt, in dem wir die Jeremia-Deuteronomisten verortet hatten,⁵³ doch waren seine Kriterien dafür, wie besonders E. W. Nicholson gezeigt hat,⁵⁴ keineswegs zwingend.

Statt dessen gibt es gleich mehrere Hinweise, daß das DtrG in der babylonischen Gola verfaßt sein könnte: das Gebet in Richtung Jerusalem (1 Kön 8,48),⁵⁵ die Vorstellung, daß Israel und Juda vollständig von ih-

⁵³ Vgl. 333 und ebd. Anm. 50.

⁵⁴ Nicholson, *Preaching* (s. Anm. 9), 116ff; vgl. schon *P. Ackroyd, Exile und Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, London 1968, 65–68, ohne aber eine Entscheidung treffen zu wollen. Die Kritik beider wird aufgenommen von *K.-F. Pohlmann, Erwägungen zum Schlußkapitel des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Oder: Warum wird der Prophet Jeremia in 2 Kön 22–25 nicht erwähnt?*, in: A. H. J. Gunneweg/O. Kaiser (Hg.), *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. FS E. Würthwein*, Göttingen 1979, 94–109, 102–105.

⁵⁵ Die Gebetsrichtung nach Juda wird hier mit der Präposition לְיִשְׂרָאֵל ausgedrückt, ähnlich bei den Gebeten bei Kriegszügen aus örtlicher Distanz zu Jerusalem (1 Kön 8,44). Dagegen läßt sich die Formulierung $\text{הַתְּפִלָּה/הַתְּחִנָּה}$ „beten/flehen zu diesem Ort bzw. zu diesem Haus“ (V.

rem Land exiliert worden wären (2 Kön 17,6.23; 25,21),⁵⁶ und vor allem die Abschlußnotiz von der Begnadigung Jojachins in Babylonien (2 Kön 25,27–30), die Kenntnisse des babylonischen Milieus und sprachliche Anklänge an das Neubabylonische durchschimmern läßt.⁵⁷

Hat man sich erst einmal von dem Gedanken gelöst, daß „die Deuteronomisten“ eine Gruppe gewesen sein müssen, dann wird es denkbar, daß zwar die Jeremia-Deuteronomisten in Palästina, aber die Deuteronomisten des Geschichtswerks in Babylonien gewirkt haben.⁵⁸

Die These, daß die Verfasser des DtrG Nachfahren der national-religiösen Partei um die Hilkiaden gewesen sind, bietet nun zusätzliche Argumente für die Annahme einer Entstehung des DtrG in der babylonischen Gola.

Wir wissen, daß schon 594 die National-Religiösen unter den Exulanten in Babylonien eine starke Basis gehabt hatten (Jer 29; Ez 17). Nach der Eroberung Jerusalems 587 haben die Babylonier die Spitzen der national-religiösen Partei hart bestraft. Der Oberpriester Seraja wurde mit weiteren Verantwortlichen hingerichtet (2 Kön 25,18–21), und wir müssen davon ausgehen, daß es schon aus Gründen der inneren Sicherheit vor allem die Mitglieder und Mitläufer dieser antibabylonischen Partei waren, die von den Babyloniern deportiert wurden. Für die führende Familie der Hilkiaden ist dies ausdrücklich belegt: Der Sohn des Oberpriesters Seraja, Jozadak, wurde nachweislich nach Babylonien verschleppt

29f.35.38.42) nicht auf eine örtliche Distanz der Betenden zum Tempel hin auswerten, sei es nun aus Richtung Babylonien, wie Nicholson, *Preaching* (s. Anm. 9), 121, oder sei es aus Richtung Mizpa, wie Veijola, *Verheissung* (s. Anm. 18), 182, es will. Dagegen spricht erstens, daß in V. 33 bedeutungsgleich von einem Beten „zu Jahwe in diesem Hause“ (אל יהודה בבית הוה) die Rede ist, und zweitens, die Präposition אל „zu“ bei יהוה/התחנן/אל sonst ohne Ausnahme immer den göttlichen Adressaten angibt. Das Beten „zum“ Tempel bezeichnet hier darum ein über den Tempel vermitteltes Gebet zum himmlischen Gott (V. 27), wie es in V. 29 explizit ausgeführt wird: „daß deine Augen geöffnet seien zu (אל) diesem Haus Tag und Nacht, zu (אל) diesem Ort, von dem du gesagt hast: ‚Mein Name soll dort sein!‘ und auf das Gebet hörst, das dein Knecht zu (אל) diesem Ort betet“.

⁵⁶ Dies ist vor allem für Pohlmann, *Erwägungen* (s. Anm. 54), der Grund, eine Entstehung des DtrG in Babylonien anzunehmen; vgl. *J. A. Soggin*, *Der Entstehungsort des Deuteronomistischen Geschichtswerkes. Ein Beitrag zur Geschichte desselben*, in: *ThLZ* 100, 1975, 3–8, 6.

⁵⁷ Vgl. *E. Zenger*, *Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins*, in: *BZ* 12, 1968, 16–30, 18f.

⁵⁸ Pohlmann, *Erwägungen* (s. Anm. 54), 107f, ist schon auf der hier beschrifteten Fährte, wenn er auf die Differenz zwischen Gola-orientiertem DtrG und der – ursprünglich – Juda-orientierten Jeremia-Überlieferung verweist. Doch beschränkt er letztere auf das Frühstadium, da er für die späteren Stadien meint, eine umfangreiche Gola-orientierte Redaktion des Jeremiabuches annehmen zu müssen, vgl. *K. F. Pohlmann*, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches (FRLANT 118)*, Göttingen 1978. So kommt JerD nicht in den Blick. Ich kann seinen weitreichenden literarkritischen Operationen nicht folgen, höchstens für den Schluß der „Leidensgeschichte“ Jer 43,5f könnte man erwägen, ob mit der auffällig langen Aufzählung all derer, die Jochanan nach Ägypten mitnahm, nicht das spätere Bild vom im Exil entvölkerten Juda in die Jeremiaüberlieferung hineinretuschiert werden soll.

(1 Chr 5,41). Über das weitere Schicksal der National-Religiösen in Babylonien haben wir keine direkten Nachrichten. Wir wissen aber, daß es ausgerechnet der Jojachin-Enkel Serubbabel und der Seraja-Enkel Josua waren, d.h. ein Davidide und ein Hilkiade, die die Rückwanderergruppe von 520 anführten. Schon daraus kann man schließen, daß die Nachfahren der Hilkiade-Familie, die über Jozadak nach Babylon gekommen waren, zusammen mit den Nachfahren Jojachins während der Exilszeit in Babylonien eine konstant prominente Rolle gespielt haben müssen. Wenn wir nun auch noch aus Sach 6,9–15 hören, daß die babylonische Gola eine Gold- und Silberspende aufbrachte, um die Krönung Serubbabels und Josuas in Jerusalem zu ermöglichen, so wird erkennbar, daß es auch in frühnachexilischer Zeit unter den Exilierten immer noch ein breites national-religiöses Lager gab, das die beiden stützte und sich von ihnen eine Wiedererrichtung der davidischen Monarchie und eines ihr zugeordneten Staatskultes unter persischer Oberhoheit erhoffte.

Für das DtrG mit seiner gemäßigt national-religiösen Position ließe sich somit in der babylonischen Gola ein klarer gesellschaftlicher Background benennen. Wenn meine Kombinationen richtig sind, dann war es nicht das Werk einer exilischen Außenseitergruppe, sondern das Werk einer einflußreichen Gruppe um die führenden Familien der Hilkiaden und Davididen, die mit dem Ende des Exils sogar anfänglich ihren Führungsanspruch beim Wiederaufbau durchsetzen konnte.

Stammt aber das DtrG aus dem Umkreis der beiden führenden exilischen Familien, dann wird der Streit, der zwischen ihr und der einflußreichen Gruppe um die Schafaniden in Juda ausgefochten wurde und von dem oben die Rede war, voll verständlich. Es ging in ihm nicht nur um den Führungsanspruch zwischen einflußreichen Familien, es ging auch um den Führungsanspruch zwischen Exilierten und Daheimgebliebenen. Es ging nicht nur um den Streit über das wahre Erbe der josianischen Reform, der sich beide über ihre Ahnherren verpflichtet wußten, es ging auch um die theologischen, politischen und sozialen Konsequenzen, die aus der Katastrophe gezogen werden mußten. Kurzum: Es ging zentral um die Optionen für Israels Zukunft.

Wenn die Restitution vorexilischer Verhältnisse schließlich doch scheiterte und statt dessen unter dem Dach der persischen Oberhoheit eine nicht-monarchische Regierungsform aus Ältestenrat, Priesterkollegium und Volksversammlung etabliert wurde, die mehr den Optionen des schafanidischen Reformflügels entsprach, dann hat dies nicht zuletzt mit dem theologischen Streit zu tun, der zwischen den beiden beschriebenen deuteronomistischen Gruppierungen in der exilischen und frühnachexilischen Zeit ausgefochten wurde.

IV. *Schlußbemerkung*

Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß eine historisch-sozialgeschichtlich orientierte Bibelforschung, die sich nicht damit begnügt, von der li-

terarischen Ebene eine dtr. Bewegung oder Schule mehr oder minder blind in einen dunklen geschichtlichen Raum zu projizieren, sondern die Verfasser der dtr. Literatur differenzierend in die historisch rekonstruierbaren Auseinandersetzungen der spätvorexilischen bis fröhnachexilischen Zeit einzuzeichnen sucht, trotz spärlicher Quellenlage zu durchaus plausiblen Rekonstruktionen führen kann, die dem Verständnis der Bibeltexte dienen. Und dieses Ziel sollte, so meine ich, bei aller Freude an historischer Dekonstruktion, die sich heute großer Beliebtheit erfreut, nicht aus dem Auge verloren werden.