

# „Poenitentiam agite!“

## Prophetische Bußpredigt im Alten Testament

### 1 Der Umkehrprediger – das dominierende Prophetenbild

„Als unser Herr und Meister Jesus Christus sprach: ‚Tut Buße etc.‘, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden eine Buße sei.“<sup>1</sup> Als Martin Luther 1517 seine *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* mit dieser ersten These eröffnete, griff er mit dem Ruf „poenitentiam agite“ nicht nur eine Parole auf, die, wie jeder, der Ecos „Name der Rose“ gelesen hat, weiß,<sup>2</sup> spätestens seit der Bewegung der Apostoliker im 13. und 14. Jahrhundert eine gewisse innerkirchliche Sprengkraft barg. Er schloss sich damit auch zielsicher einem Aufruf an, der noch von der modernen Forschung recht übereinstimmend als Kern der Verkündigung des „Historischen Jesus“ begriffen wird – zumindest, was das „etc.“ anbelangt, die Nähe der Gottes-herrschaft. Sie freilich kann in der Überlieferung der Evangelien nicht vom Ruf zur Umkehr getrennt werden.<sup>3</sup> Mit beiden Teilen dieser Botschaft machte sich aber auch „unser Herr und Meister“ nach der Darstellung des Matthäus bereits einen Ruf seines „Lehrers und Meisters“ zu eigen, des Täufers (Mt 3,2).<sup>4</sup> Gerade diese Verkündigung, die mit Blick auf den drohenden Zorn Gottes zur Buße ruft, ist es schließlich, wodurch sich Johannes in der Darstellung der Evangelien als einer aus der Reihe der Propheten Israels erweist. Entsprechend gestaltet das Lukasevan-

- 
- 1 „Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‚Poenitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit“ (WA 1, 233,10f.). In der Übersetzung von Justus Jonas wird aus „poenitentiam“ dann „ein stete oder vnauffhörliche Busse“ (Der erste Teil aller Bücher vnd Schrifften des thewren, seligen Mans Doct Mart: Lutheri, vom XVII. jar an, bis auff das XXII, Jena: Rödinger 1555 [VD 16 L 3323], 2 v.-6 v.: 2 v.).
  - 2 „Penitenziagitel Vide quando draco venturus est a rodegarla l’anima tual La mortz est super nos!“, ruft dort der nicht ganz zurechnungsfähige Klosterknecht Salvatore und gibt sich dadurch William von Baskerville als ehemaliger Anhänger Fra Dolcinos zu erkennen. (U. Eco, *Il Nome Della Rosa*, Mailand 2016, 61; zu Fra Dolcino und den Apostolikern vgl. R. Orioli, *Art. Dolcino, Fra, v. Novara*, in: *LMA* 3 [1986], 1171f.).
  - 3 Vgl. Mk 1,14f.; Mt 4,17, dazu: J. Becker, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996, 122; G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 232–236.
  - 4 Vgl. Theißen/Merz, *Jesus* (s. Anm. 3), 192.

gelium die Perikope vom Auftreten des Täufers in Lk 3,1–2 analog zum Anfang eines Prophetenbuches, genauer: in Anlehnung an Jer 1,2f.<sup>5</sup> Die Evangelisten beschreiten dabei, mit Philo, Josephus und dann Aquila und Symmachus,<sup>6</sup> terminologisch – und somit auch theologisch – neue Wege. Statt die in der Septuaginta üblichen Übersetzungen des hebräischen שׁוּב, „umkehren“, wie ἐπιστρέφω oder ἀποστρέφω, zu verwenden,<sup>7</sup> rekurrieren sie auf μετανοέω, „umdenken“. Damit gebrauchen sie ein Verb, das im hellenistischen Kontext sonst auch zur Beschreibung von Konversionsvorgängen herangezogen wird.<sup>8</sup>

Buße zu predigen, das ist demnach offenbar das, was eines Propheten Amt zuallererst ausmacht. Dieses Bild von Prophetie ist freilich keine Erfindung der Evangelisten. Es begegnet in den Rollen von Qumran – und es prägt die Endgestalt der überlieferten prophetischen Literatur des Alten Testaments. Die Richtung des Umdenkens wie des Umwendens ist dabei, sicher unterschiedlich akzentuiert, grundsätzlich die gleiche.

4Q375,1,I etwa spricht in Bearbeitung von Dtn 13<sup>9</sup> davon, dass Gott durch den Mund des Propheten Satzungen ergehen lässt, auf deren Grundlage das angesprochene „du“ zu JHWH umkehren solle, gefasst in die aus Dtn 6 vertraute Formel „mit deinem ganzem Herzen und deiner ganzen Seele“, um seinerseits Gott zur Abkehr (ebenfalls שׁוּב) von seinem Zorn zu bewegen.<sup>10</sup> Ein Prophet ist also jemand, der zur Hinwendung, Umkehr, zu Gott aufruft, in Gestalt des durch ihn promulgierten Gotteswillens, der gleichbedeutend mit der Tora ist.

Diese Auffassung wiederum ist nicht weit entfernt von dem Prophetenbild, das die alttestamentlichen Schriften in ihrer Endgestalt selbst prägt. Zwei Varianten können dabei unterschieden werden. Einmal richtet sich, wie in 4Q375 und Mt 3,2, der Blick im Modus der Erwartung in die Zukunft. So erwartet Mal 3,23f. die noch ausstehende Wiederkehr des Propheten Elia, dessen Aufgabe es sein wird, die

5 Vgl. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Lk 1,1–9,50 (EKK 3/1), Neukirchen-Vluyn 1989, 167–169.

6 Vgl. J. Behm/E. Würthwein, Art. μετανοέω, μετάνοια, in: ThWNT 4 (1942), 972–1004: 988–991.

7 Vgl. Behm/Würthwein, μετανοέω (s. Anm. 6), 985f.

8 Vgl. J.G. Crossley, *The Semitic Background to Repentance in the Teaching of John the Baptist and Jesus*, JSHJ 2 (2004), 138–157: 153.

9 Vgl. G.G. Xeravits/P. Porzig, *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer*, Berlin 2015, 72.

10 „[alles, was] dein Gott dir befiehlt aus dem Mund des Propheten, und du sollst diese [alle Satzungen] bewahren und umkehren zu JHWH, deinem Gott, mit deinem [ganzem Herzen und mit deiner ganze]n Seele. Und dein Gott wird umkehren von seinem großen Zorn“ (אח כל אשר [יצוה]) [את כל רצו]ן קים האלה ושבתה עד ירהו אלוהיכה בכול [לכבה ובכל] נפשכה אלוהיכה אליכה מפי הגבוי ושמתה [את כל רצו]ן קים האלה ושבתה עד ירהו אלוהיכה בכול [לכבה ובכל] נפשכה ושב אלוהיכה מחרוץ אפו הגדול 4Q375,1,I, DJD 19, 113).

Herzen der Väter zu den Söhnen und umgekehrt zu kehren (השיב), also zur Buße zu bewegen. Mit dem vorangehenden Vers 22 wird diese Umwendung inhaltlich näher bestimmt: Aufgabe des Propheten ist nichts anderes, als eine Rückkehr zur Tora Moses und ihren Satzungen und Rechtssätzen (חקים ומשפטים) zu bewirken.<sup>11</sup> Die Stelle bildet einen wichtigen Referenzrahmen für das Verständnis des Täufers in den Evangelien.

2 Kön 17,13 dagegen blickt zurück. In einem längeren Abschnitt, der die Gründe für den Untergang des sogenannten Nordreichs Israel reflektiert, wird auch Propheten eine Rolle zugeschrieben. Sie seien immer wieder aufgetreten, um Israel und Juda warnend zuzurufen: „Kehrt um (שובו) von euren bösen Wegen und bewahrt meine Gesetze und Satzungen gemäß der ganzen Tora, die ich euren Vätern befohlen habe“, doch seien sie damit erfolglos geblieben – die Folgen lägen auf der Hand.

Das Bild des göttlich beauftragten Rufers zur Umkehr im Angesicht des drohenden Gerichts hat also zwei Seiten: Einmal, in der Geschichtsdeutung, vermag es, retrospektiv die eingetretene Katastrophe theologisch zu rechtfertigen und Gott zu entlasten: Nicht seine Schuld war es, dass es so gekommen ist, wie es gekommen ist – lange Zeit hätte es die durch die Propheten allgemein proklamierte Möglichkeit gegeben, das Unheil noch abzuwenden. Modus der Bußpredigt ist der Irrealis der Vergangenheit. Vor diesem Hintergrund erhält zugleich der nach vorne blickende, prospektive, Umkehraufruf seine Kontur: Angesichts des immer noch oder erneut drohenden Gerichts ist eine Verhaltensänderung nötig – und möglich. Modus der Bußpredigt ist der Potentialis.

In diesen beiden Ausprägungen dominiert das Bild der Propheten als Bußprediger die biblische Überlieferung, und es prägt auch das Verständnis dieser Überlieferung durch Luther. So konstatiert der Reformator in der Vorrede zur Bibelausgabe von 1545, „das die Propheten nichts anders sind, denn handhaber und zeugen Mose und seines Ampts, das sie durchs Gesetze jederman zu Christo bringen“.<sup>12</sup> Das Ziel der von den Propheten gepredigten Buße und die Funktion des „Gesetzes“ dabei sind allerdings andere geworden: Sie dienen dazu, den Angesprochenen ihre Sündhaftigkeit zu verdeutlichen; im Vordergrund steht – retrospektiv – der lutherische *usus elencticus*,<sup>13</sup> zugleich aber ist – prospektiv – das Evangelium im Blick.

11 Vgl. zum Epilog in Mal 3,22–24 jetzt J. Noetzel, *Maleachi*, ein Hermeneut (BZAW 467), Berlin 2015, 240–253.

12 Luthers Vorrede zur Bibel 1545, WA.DB 8, 29,21–23.

13 R.G. Kratz, *Die Propheten Israels*, München 2003, 14 sieht bei besagter Lutherstelle die prophetische Christusverheißung im Vordergrund. Mir scheint – an dieser Stelle – mehr der *usus secundus*

Die Prophetenüberlieferungen der biblischen Bücher insgesamt bieten freilich ein differenzierteres Gesamtbild. Neben Aufrufen zur Verhaltensänderung einzelner oder aller stehen Ansagen des unabwendbaren Untergangs. Verheißungen von Zerstörung wie Bekehrung der feindlichen Fremdvölker begegnen ebenso wie Ausblicke auf eine nähere oder fernere Heilszeit, in der, zumindest nach der Vision von Jer 31,33f., Buße und eine entsprechende Predigt ebenso unmöglich wie unnötig sein werden.

Wie passen diese doch recht unterschiedlichen Aspekte schriftprophetischen Kerygmas zueinander? Wie verhält sich der Ruf „*poenitentiam agite*“ zu „*venit finis super populum meum Israel!*“ (Am 8,2), wie schließlich im deuterijosajanischen Bereich das „kehre dich zu mir“ von Jes 44,22ba zu dem „denn ich habe dich erlöst“ des folgenden Viertelverses 44,22bβ, beide stehend im Kontext der zugesagten bedingungslosen und umfassenden Sündenvergebung „wie eine Wolke“ von 44,22a?

Diesen Fragen nach dem Verhältnis von Gerichts- wie Heilsprophetie zur prophetischen Umkehrpredigt sowie nach deren retrospektiver oder prospektiver theologischer Perspektive soll in der Folge nachgegangen werden.

## 2 Das prophetisch-biographische Erklärungsmodell

Im Bereich des sogenannten Protojesajabuches Jes 1–39\* schien lange Zeit die Biographie des historischen Propheten den Hintergrund dafür bieten zu können, vor dem das Nebeneinander von Aufrufen zur Umkehr und Ankündigungen des Gerichts zu erklären sei. Jesaja selbst habe in seiner langen aktiven Zeit mehrere Wandlungen vollzogen. Habe er anfangs seine Sozialkritik mit dem Ziel einer Veränderung der Verhältnisse vorgebracht, so sei er schließlich, am Ende seines Wirkens, zur Überzeugung gekommen, dass das göttliche Strafgericht umfassend und unabwendbar sein werde.<sup>14</sup> Der – prophetisch-biographische – Weg geht bei dieser Deutung also von der – prospektiven – „Bußpredigt“ zur Gerichtsverkündigung.

Mit einem Überblick über die gesamte prophetische Verkündigung, wie sie sich in den entsprechenden Büchern darstellt, konnte man allerdings auch zu

---

im Blick zu sein: „das sie [sc. die Propheten] durch des Gesetzes rechten verstand, die Leute in jrer eigen untuechtigkeit behalten vnd auff Christum treiben, wie Mose thut“ (WA.DB 8, 29,17–20).

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Sichtweise und ihren Aporien M. Köckert/U. Becker/J. Barthel, Das Problem des historischen Jesaja, in: I. Fischer/K. Schmid/H.G.M. Williamson (Hg.), Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (Altes Testament und Moderne 11), Münster 2003, 105–135: 107f.

einem anderen Ergebnis kommen. So fand Hans Walter Wolff Umkehr bei den Propheten des achten Jahrhunderts, nicht zuletzt bei Jesaja, ausschließlich in Gestalt ihrer Negation. Eine Rückkehr zu JHWH stelle keine Option mehr für die Gegenwart dar, sondern stehe für die in der Vergangenheit nicht genutzte Möglichkeit, die verpasste Chance, deren Erwähnung in der prophetischen Rede nun dem Zweck diene, retrospektiv die Größe der Schuld im Angesicht des – prospektiv – kommenden Strafgerichts vor Augen zu führen: „Darum erscheint das Thema wohl im Schelt- und Drohwort, aber nirgends in einer ermahnenenden Bußansprache!“<sup>15</sup> Der eigentliche, gleichsam ernstgemeinte, Umkehrruf ergehe erst ab Jeremia und dann bei Deuterocesaja – und hier abgeleitet nicht aus der Gerichts-, sondern aus der Heilsprophetie. Der oben erwähnte Vers Jes 44,22 in seiner Gänze könne, so Wolff, hierfür exemplarische Geltung beanspruchen: Die Proklamation der Sündenvergebung „wie eine Wolke“ ist ihm die Bedingung der Möglichkeit für den Bußruf. Hier zeige sich, „daß der Ruf zur Umkehr ganz von der Verheißung umhüllt und so Lockruf der Liebe, werbende Einladung ist“.<sup>16</sup> Der – prophetisch-theologische – Weg geht bei dieser Deutung also – umgekehrt – von der Gerichtsverkündigung zur Bußpredigt. Wolffs Amos, Hosea und Jesaja erscheinen so in ihrer Predigt des „Gesetzes“ recht lutherisch, während dieses bei Jeremia und vollends bei Deuterocesaja eher barthianisch als die berühmte „notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist“,<sup>17</sup> erscheint.

### 3 Das außerbiblische altorientalische Zeugnis

Die Frage, was die Propheten mit ihrer Bußpredigt zu erreichen gedachten, ob sie ihre Hörer zu einer wirklichen Verhaltensänderung bewegen oder ihnen lediglich eine vertane Möglichkeit vor Augen halten wollten, veränderte sich in der Exegese dann, als man verstärkt begann, die vereinzelt Zeugnisse außerisraelitischer altorientalischer Prophetie zur Erklärung des biblischen Phänomens heranzuziehen. Hier zeigte sich schnell: Die Ankündigung unabwendbar eintretenden Unheils als göttliche Strafe für Verfehlungen von König oder Volk, wie sie aus der alttestamentlichen Gerichtsprophetie vertraut ist, sucht man in den Archiven von

15 H.W. Wolff, Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie (1951), in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München 1973, 130–150: 140.

16 Wolff, *Umkehr* (s. Anm. 15), 145.

17 K. Barth, *Evangelium und Gesetz* (1935), in: E. Kinder/K. Haendler (Hg.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion* (WdF 142), Darmstadt 1968, 1–29: 9 (Hervorhebung Barth).

Mari und Ninive vergebens.<sup>18</sup> Auch die in der Diskussion der letzten Jahre<sup>19</sup> verstärkt ins Zentrum gerückte faszinierende Bileaminschrift von Deir 'Alla, deren Lesbarkeit und korrekte Übersetzung kein kleines Problem aufwerfen, ist von einer Theologie, wie sie im „Nein des Amos“ von Am 8,2 verdichtet auf den Punkt gebracht wird, deutlich unterschieden.<sup>20</sup> Kritiklos sind die für Divination zuständigen Kultangestellten, die, herkommend von der Lektüre und Begrifflichkeit der Bibel, gerne „Propheten“ genannt werden, auch im Mari des 18. und im Ninive des 7. vorchristlichen Jahrhundert freilich nicht. Martti Nissinen hat die zentralen Beispiele für das „kritische Potential in der altorientalischen Prophetie“ gesammelt und geordnet. Die Göttin Ištar etwa lässt Asarhaddon auffordern, sie in Zukunft besser zu versorgen, als dies in der Gegenwart der Fall zu sein scheint: „Wahrlich stelle Brot auf in einer Schüssel von einem Seah, ein Trinkgefäß von einem Seah voll guten Bieres!“<sup>21</sup> Das mag man in gewissem Sinne eine Bußpredigt an den König nennen – auf jeden Fall ergeht an ihn ein Imperativ zur Änderung seines bisherigen Verhaltens. „Biblischer“ klingt freilich die Ermahnung an den König Zimri-Lim von Mari im Namen des Gottes Adad von Aleppo: „Wenn aber ein Unterdrückter oder eine Unterdrückte an dich appelliert, stehe (ihnen zur Seite) und verschaffe ihnen Recht!“<sup>22</sup> Man fühlt sich auf den ersten Blick an die prophetische Sozialkritik erinnert – und entsprechend verweist Karl Arvid Tångberg in seiner Studie von 1987 auch auf Jes 1,19f.<sup>23</sup> als direkte Vergleichsstelle. Gleichmaßen könnte man an Teile der Königsspruchsammlung aus dem Jeremiabuch erin-

18 Nissinen verweist auf das instruktive Beispiel ABL 1217 – SAA 16 59, das von einer Anzeige gegen eine Prophetin berichtet, die den Untergang der Dynastie Sanheribs gewissagt habe (vgl. M. Nissinen, *Das kritische Potential in der altorientalischen Prophetie*, in: M. Köckert/M. Nissinen (Hg.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* [FRLANT 201], Göttingen 2003, 1–32: 24f.). Vorausgesetzt wird aber eben gerade nicht der Untergang von Staat und Volk, sondern vielmehr ein göttlich gewollter Putsch (vgl. R. G. Kratz, „Der Zorn Kamoschs und das Nein Jhwhs. Vorstellungen vom Zorn Gottes in Moab und Israel“, in: ders., *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* [FAT 74], Tübingen 2011, 71–98: 87, n. 50, der auf die Jehurevolution nach 2 Kön 9 und die Rolle des Propheten Elisa als in der Sache vergleichbar hinweist).

19 Vgl. J. Jeremias, *Das Rätsel der Schriftprophetie*, ZAW 125 (2013), 93–117; R. G. Kratz, *Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik*, ZAW 125 (2013), 635–639.

20 Vgl. Kratz, *Zorn Kamoschs* (s. Anm. 18), 93–96, dort auch mit Verweisen zur Problematik der Textrekonstruktion und -interpretation, sowie zu Am 8: U. Becker, *Der Prophet als Fürbitter. Zum literarhistorischen Ort der Amosvisionen*, VT 51/2 (2001), 141–165; H. Bezzel, *Der Prophet als Blei- lot. Exegese und Theologie in Amos 7*, Bib. 95/4 (2014), 524–545: 530f.

21 SAA 9, 3,5 iii, 16–37, zit. nach Nissinen, *Potential* (s. Anm. 18), 11.

22 A. 1121+, zit. nach Nissinen, *Potential* (s. Anm. 18), 17.

23 Vgl. K. A. Tångberg, *Die prophetische Mahnrede. Form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf* (FRLANT 143), Göttingen 1987, 34f.

nernt werden, näherhin an den Abschnitt Jer 22,1-9 mit der vertrauten Ermahnung in 22,3: „So spricht JHWH: Tut Recht und Gerechtigkeit und rettet den Beraubten aus der Hand des Bedrückers und Fremden, Waise und Witwe bedrückt nicht, übt nicht Gewalttat und unschuldiges Blut vergießt nicht an diesem Ort“, die im Folgevers mit einer Zusage für den Bestand der davidischen Dynastie verbunden wird. Bei näherem Besehen allerdings stechen die Unterschiede in beiden Fällen stark heraus. Adads Botschaft an Zimri-Lim ist eine Ermahnung an den König, wie sie aus weisheitlicher und rechtstheologischer Paränese vertraut ist. Ihr fehlt die negative Alternative, wie sie in Jer 22,3-5 *nota bene* einer Pluralgruppe<sup>24</sup> und auch in Jes 1 dem ganzen Volk (1,10) vor Augen gestellt wird.

Der Monarch Zimri-Lim dagegen wird ganz klassisch an seine rechtliche Verpflichtung erinnert, die ihm zusammen mit seinem Rang als Statthalter der Gottheit durch die Inthronisation auferlegt worden ist: „Die Sorge für das Wohl der Armen und Unterdrückten gehört bekanntlich als fester Bestandteil zum Idealbild des Königs als *šar kitti u mišari* ‚König von Recht und Gerechtigkeit‘ überall in Mesopotamien zu allen Zeiten.“<sup>25</sup>

Diese beiden Beispiele aus Ninive und Mari, man mag ihr „kritisches Potential“ hoch oder doch eher bescheiden einschätzen, sind auf jeden Fall keine *ex eventu*-Aussagen, um eingetretenes Unheil zu erklären. Sie dienen nicht dem Ziel einer Theodizee, sondern sind „echte“ Aufforderungen zu einer Verhaltensmodifikation des Adressaten. Angesprochen ist in allen Fällen, und allein darin liegt ein doch eminenterer Unterschied zum Gros der biblischen Belege, nicht das Volk als Gesamtheit, auch nicht der Einzelne als Individuum, sondern kein anderer als der jeweilige Monarch. Der Umkehrschluss, wonach diejenigen biblischen schriftprophetischen Überlieferungen, die das Verhalten des Volks ansprechen, *per se* die Abwesenheit eines regierenden Königs, sprich: das Ende der Monarchie in Juda, implizieren, wäre naheliegend. Er kann aber natürlich auf der Grundlage des überlieferten Materials in Mari und Ninive und seiner Überlieferungsumstände nicht mehr als eine Vermutung bleiben: In Archiven des Königshofs sind keine Aufzeichnungen zu erwarten, die an die Allgemeinheit adressiert worden wären. Gleichwohl hat die Vermutung einer postmonarchischen Datierung der an das Volk gerichteten biblisch-prophetischen Worte und Reden einiges für sich. Zum einen lässt sich annehmen, dass die Gattung des Orakelspruchs in dieser Form, als gleichsam paränetisches Orakel, insgesamt ihren Sitz im Leben nicht in der

<sup>24</sup> Der davidische König im Singular kommt nach 22,2 erst wieder in V. 6f. in den Blick – im Kontext einer unbedingten Gerichtsankündigung.

<sup>25</sup> Nissinen, *Potential* (s. Anm. 18), 23.

Alltagswelt des „Volks“, sondern bei Hofe hat. Zum anderen kann umgekehrt beobachtet werden, wie in der biblisch-prophetischen Rede die tief in der Königs-ideologie verankerte Verantwortung für „Recht und Gerechtigkeit“ auf das Volk übertragen wird. Man könnte das eine Demokratisierung der hergebrachten Vorstellung nennen – eher angemessen wäre vielleicht umgekehrt die Rede von einer Royalisierung des Volks als Gegenüber Gottes. So oder so – unter den Bedingungen einer real existierenden Monarchie erscheint mir eine derartige Konzeption schwer denkbar.

#### 4 Umkehrpredigt und Gerichtsverkündigung im Jeremiabuch: Jer 7,1–15

Sind also sowohl die Gerichtsprophetie des Alten Testaments als auch seine prophetische Bußpredigt im engeren Sinne analogielos im Kontext der bisher bekannten außerbiblischen altorientalischen Überlieferung, so liegt es nahe, für ihre Deutung weniger eine bestimmte Verkündigungssituation im Leben eines historischen Propheten heranzuziehen, sondern sie zuallererst als schriftliche Dokumente prophetentheologischer Reflexion zu betrachten.<sup>26</sup> Die zum Teil enge Verbindung von absoluter Gerichtstheologie und Aufrufen zur Umkehr wirft dann erneut die Frage nach der Pragmatik der letztgenannten auf. Was ist ihre Absicht – mit Blick auf die Leserin oder den Leser?

Ein Beispieltexat mag diese Problematik zu erhellen helfen: die sogenannte „Tempelrede“ Jeremias in Jer 7,1–15. In diesem Abschnitt hebt der Prophet an zu predigen, nach dem masoretischen Text, nicht aber nach der an dieser Stelle wahrscheinlich älteren Überlieferung der Septuaginta,<sup>27</sup> am Eingang des Tempels, und eröffnet in V. 3 mit einem geradezu klassisch anmutenden Bußruf: „Bessert eure Wege und eure Taten.“ Diese Aufforderung wird sogleich untermauert, indem eine positive Konsequenz für den Fall ihrer Befolgung verheißen wird: „so werde ich euch wohnen lassen an diesem Ort“ (MT und LXX) – bzw., so die Vulgata, „so werde ich bei euch wohnen an diesem Ort“.<sup>28</sup> Es ist offensichtlich, dass beide Les-

<sup>26</sup> Vgl. zu diesem Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung U. Becker, Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung, BThZ 21/1 (2004), 30–60.

<sup>27</sup> Vgl. W. McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. I. Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV (ICC), Edinburgh 1986, 158f.

<sup>28</sup> In der Regel wird die Lesart von MT und LXX als die ältere angesehen (anders freilich u.a. W.H. Schmidt, Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20 [ATD 20], Göttingen 2008, 174). Die Variante der Vulgata

arten, die auf je einer anderen Vokalisation des hebräischen Konsonantentextes beruhen, ein unterschiedliches Verständnis davon haben, was hier mit „Ort“ (מקום) gemeint sei – der Tempel, so die Vulgata, oder die Stadt Jerusalem, so MT und LXX.<sup>29</sup> Dieser Aufruf zur Besserung wird, nach einer Warnung vor falschem Vertrauen in die Tempeltheologie (V. 4), in V. 5–7 erneut aufgegriffen und in V. 6 an konkrete ethische Forderungen gekoppelt. Wie in der oben erwähnten Mari-Tafel A 1121+ fällt darunter auch die besondere Verantwortung gegenüber schutzbedürftigen *personae miserae* – als Aufgabe aller, nicht nur des Königs. V. 8 vollzieht nun eine plötzliche Wende. Während V. 4 davor warnte, „Lügenworten“ (דברי השקר) zu vertrauen, wird nun den Angesprochenen vorgeworfen, genau dies zu tun, woraufhin es in V. 9 konkrete Anklagen nur so hagelt. Diese freilich haben kein falsches Vertrauen, sondern verfehltes Verhalten im Blick: „Stehlen, morden, ehebrechen, lügnerisch schwören, dem Baal räuchern und anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt!“ Die Folge dieses Treibens kommt ab V. 13 zur Sprache. Rückblickend auf die vorgebrachten Anklagen – „jetzt aber, weil ihr alle diese Taten tut“ – wird eine zweifache Strafe angekündigt, die zusammengenommen beide Aspekte des in V. 3.7 angesprochenen Schlüsselwortes „Ort“ umfasst: zum einen die Zerstörung des Tempels (V. 14) und zum anderen die Verbannung in die Fremde (V. 15).

Welchen Sinn hat es, dass der literarische Prophet zunächst zur Umkehr aufruft, um im gleichen Atemzug die Vergleichenheit eines jeden derartigen Unterfangens herauszustreichen? Die gängige Erklärung geht dahin, die Bußpredigt der Verse 3–7 vorrangig im Lichte ihrer Verneinung in den Versen 8–12 zu verstehen. Der ganze Abschnitt erscheint so einmal mehr als eine Art Theodizee, als „ein exilisches Zeugnis, das einen ethischen und moralischen Beweis führt, warum Tempel und Stadt untergehen mußten“.<sup>30</sup> Zu diesem Zweck hätte es freilich auch genügt, auf die Redeeinleitung von 7,3a gleich Vers 9 mit seinen Vorwürfen folgen zu lassen. Einer vorgeschalteten (Schein)alternative bedürfte es zur theologischen Rettung Gottes durch die Katastrophe des Untergangs von Staat und Tempel not-

---

zielt, beeinflusst von V. 4, wie auch die sekundäre Situierung der Rede in 7,1f. MT, darauf ab, das Stück mehr und mehr eben zu einer „Tempelrede“ werden zu lassen – eine Entwicklung, die bereits durch die innerjeremianische Rezeption von Jer 7 in Jer 26 angestoßen wird.

29 Vers 6aßy führen mit einem Zitat aus Jer 22,3 noch eine weitere Bedeutung von „Ort“ ein: den königlichen Palast, der an der gebenden Stelle zumindest auch gemeint ist (vgl. C. Maier, *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches* [FRLANT 196], Göttingen 2002, 67).

30 T. Seidl, *Jeremias Tempelrede. Polemik gegen die joschijanische Reform? Die Paralleltraditionen Jer 7 und 26 auf ihre Effizienz für das Deuteronomismusproblem in Jeremia befragt*, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98), Weinheim 1995, 141–179: 158.

wendigerweise nicht. Gewiss, der Abschnitt als ganzer stützt diesen Gedanken durchaus – wie auch der oben erwähnte Reflexionstext in 2 Kön 17,13. Und doch blickt er – und auch dies gilt gleichermaßen für die entsprechenden Verse aus dem Königebuch – nicht bloß zurück. Er hat Leser späterer Zeit vor Augen, denen er am Beispiel der Geschichte rät, Fehler der Vorfahren zu vermeiden, „giving [...] the hope of a better future if they will hear the words of Yahweh, such as they seem to have been taught in earlier times by the prophet Jeremiah“.<sup>31</sup>

Beide Aspekte, retrospektiver Abbruch des Alten und prospektive Begründung des Neuen, sind der Tempelrede in ihrer Endgestalt also inhärent – und man kann fragen, ob dies schon immer so war oder ob nicht einer der beiden Akzente dem anderen im Laufe der Entstehungsgeschichte des Jeremiabuches hinzuwuchs. Auffällig ist jedenfalls, dass auch thematisch in dieser vermeintlichen oder tatsächlichen Bußpredigt zwei Bereiche angesprochen werden, die nicht zwingend zusammengehören müssen: Dies ist einmal das – offenbar falsche – Vertrauen in die Unverwundbarkeit des Jerusalemer Tempels (V. 4.8.10a.[11]); zum anderen ist es das Thema der Ethik (V. 3.5–7.9). Die Stellen, an denen beide zusammengeführt werden, zeigen, dass es legitim sein könnte, sie zunächst auseinanderzuhalten: V. 10b etwa, „um alle diese Gräuel zu tun“, versucht die Verbindung zwischen beiden Bereichen herzustellen, gibt sich aber durch eine deutliche Kohärenzstörung im Zusammenhang von V. 10a.11 als wahrscheinliche Glosse zu erkennen.<sup>32</sup>

Die ältere Forschung, auf der Suche nach „authentischen“ Jeremialogien, fand im tempelkritischen Teil den älteren, gerne jeremianischen, Kern, der sekundär von den Deuteronomisten auf eine Alternativpredigt hin überarbeitet worden sei, so etwa Winfried Thiel in Jer 7,4.9a.10a\*.11\*.12(?).14\*.<sup>33</sup> Neuere Arbeiten zum Thema sind skeptischer. Theodor Seidl unterzieht Thiels Tempelwort einer kritischen Prüfung und kommt zu dem Ergebnis: „Es geht nicht an, mit dem Subtraktionsverfahren ein authentisches Jeremia-Wort daraus zu filtern.“<sup>34</sup>

Entsprechend findet Christl Maier bei ihrer Analyse eine Grundschicht ohne direkten Bezug zum historischen Jeremia, die bereits Mahnung wie Gerichtsansage, Tempelvertrauen wie Moralkritik miteinander kombiniert.<sup>35</sup> Sowohl Thiel

31 E. K. Holt, *Jeremiah's Temple Sermon and the Deuteronomists. An Investigation of the Redactional Relationship between Jeremiah 7 and 26*, JSOT 36 (1986), 73–87: 79.

32 Vgl. Maier, *Jeremia* (s. Anm. 29), 67.

33 Vgl. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaction von Jer 1–25*, WMANT 41 (1973), 114.

34 Seidl, *Tempelrede* (s. Anm. 30), 157.

35 Vgl. Maier, *Jeremia* (s. Anm. 29), 63–89 mit dem Ergebnis „7,2 [שמעו דבריהם כליהוה וזאת] 3–4–9–10a.11.12 [אשר בשלל אלה]. 13 [השכם ודבר אלה]. 14a [עשיתי לבית אשר נקרא שמי עלי זנות] 14b.15“ (Maier, *Jeremia* [s. Anm. 29], 89).

als auch Maier – und naturgemäß Seidl, der für literarische Einheitlichkeit votiert – lassen dabei aber außer Acht, dass zwischen V. 11 und V. 12 eine wirkliche Zäsur erfolgt. Diese ist nicht nur dadurch gegeben, dass V. 11 mit einer JHWH-Spruch-Formel das Ende einer Redeeinheit anzeigt, sondern auch durch die unterschiedliche Terminologie in beiden Fällen: V. 11 spricht vom Tempel als „Haus“ (בַּיִת), über dem JHWHs Name ausgerufen wird<sup>36</sup> – V. 12 aber vom „Ort“ (מָקוֹם) in Schilo – die einzige Stelle, an der im Abschnitt das Wort „Ort“ zweifelsfrei ein Heiligtum bezeichnet – und formuliert die Namenstheologie mit der – in der Tat deuteronomistisch beeinflussten – Metapher des Wohnens.

Die literarischen Verhältnisse von Jer 7,1–15 sind also kompliziert. Im Wesentlichen gibt es zwei Möglichkeiten, mit ihnen umzugehen: Entweder, in Modifikation der These Thiels, wurde ein Gerichtswort über den Tempel, etwa in 7,2<sup>LXX</sup>.4.8.10a.11 sekundär zu einer ethischen Alternativpredigt umgestaltet und um das geschichtstheologische Argument der Verse 12.14 ergänzt – oder aber andersherum. Dann wäre der Kern bereits in der – vergblichen – Bußpredigt zu suchen, etwa in 7,2<sup>LXX</sup>.3.(5–7)<sup>37</sup>.13.15, mit dem Inhalt: Der Aufruf zur Besserung der Taten ist ergangen, verbunden mit der Verheißung des Wohnens „an diesem Ort“. Die faktischen Taten entsprechen nicht dem wiederholten Aufruf zur Umkehr. Die Strafe ist daher mit V. 15 die Verbannung aus dem Land – analog zum Geschick des sogenannten Nordreichs (vgl. 2 Kön 17,13). Für diese zweite Möglichkeit spricht, dass das berühmte Wort von der „Räuberhöhle“ in 7,11 bereits eine Verbindung von verfehlttem Tempelvertrauen und verfehltm Handeln voraussetzen scheint. Der sekundäre Eintrag der Tempelkritik deutet dann den „Ort“ von V. 3.7 neu – und der geschichtstheologische Rekurs auf Schilo kombiniert beide Perspektiven: So spricht V. 14 vom „Haus“, also dem Tempel, und dem „Ort, den ich euch und euren Vätern gegeben habe“, also, in Aufnahme von V. 7, einer Größe, die zumindest auch Jerusalem meinen kann.

Ob nun so oder so – die Umwandlung des Abschnitts in eine Erzählung in Kapitel 26 kennt offensichtlich bereits beide Aspekte als miteinander verbunden, denjenigen, der, wenn man so will, Kultkritik übt, und denjenigen, der ethische Kritik vorbringt. Bemerkenswert ist hier, in Jer 26, nun, dass Jeremia keine absolute Gerichtsbotschaft verkündet, sondern in 26,1–6 von JHWH zu einer „echten“ Bußrede beauftragt wird – sie aber von seinen Hörern ausschließlich als Verkün-

36 Zu dieser Wendung vgl. H. Bezzel, Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie (BZAW 378), Berlin 2007, 122.

37 Die Verse 5–7 zeigen durch die erweiterte Wiederaufnahme von 3b in 7, dass sie eine – mutmaßlich sekundäre – Erklärung sein wollen, was die abstrakten „Wege und Taten“ von V. 3 konkret meinen (vgl. Maier, Jeremia [s. Anm. 29], 65f.).

digung des Untergangs wahrgenommen wird: „Warum weissagst du im Namen JHWHs: Wie Schilo wird dieses Haus werden und diese Stadt wird verwüstet werden, dass es keinen Bewohner mehr gibt?“ (Jer 26,9). Die Umkehrpredigt wird gehört, als handle es sich bei ihr um absolute Gerichtsverkündung, und bereits durch diese selektive Wahrnehmung gibt das Auditorium, „das ganze Volk“ (Jer 26,8.9), in dieser Geschichte seine grundsätzliche Unbußfertigkeit zu erkennen. In dieser Erzählung gilt: Die Umkehrpredigt wird verstanden als Gerichtsverkündung.

Welche literarkritische Lösung man für Jer 7,1–15 auch favorisieren mag – zum ältesten Kern der Jeremiaüberlieferung wird man in diesem Abschnitt so oder so eher nicht gelangen können. Ihren Ursprung nimmt die Genese des Jeremiabuches vermutlich mit Klagen über kommendes oder bereits eingetretenes Unheil. In einem zweiten Schritt wird dieses Unheil explizit auf JHWH als seinen Urheber zurückgeführt und die Klage schließlich in seinem Mund durch die Stimme des Propheten zur Anklage umformuliert.<sup>38</sup> Ein weiterer Schritt, deutlich etwa in der Vorschaltung von Jer 4,4 vor 4,5, lässt im Rückblick die Unheilsschilderung als Aufruf zur Lebensänderung erscheinen: „Aus dem Unheil ankündigenden Propheten ist schließlich der Buß- und Umkehrprediger geworden.“<sup>39</sup> Diachron betrachtet gilt im Jeremiabuch also: Die Gerichtsverkündung wird verstanden als Umkehrpredigt.

„Umkehrprediger“ ist Jeremia jedoch wohl bereits von den allerersten Anfängen der Überlieferung an – wenn auch in einem anderen als dem landläufigen Sinne. Sarah Köhler hat für die Deutung der mutmaßlich ältesten Klagen im Jeremiabuch jüngst außerbiblische altorientalische Vergleichstexte herangezogen. Sie erkennt die nächsten Vergleichsstücke nicht im Bereich der Prophetie, sondern in der Welt der kultischen Klagen über bereits eingetretenes Unheil: „Die Jeremia-Texte zeigen enge Parallelen zu den kultischen Emesalklagen des kalû [eines Klagepriesters, H. Bezzel].“<sup>40</sup> Deren Zweck aber ist es, die Gottheit zum Einschreiten zu bewegen, um einen als beklagenswert erfahrenen Zustand zu beenden. Der implizite Aufruf zur „Umkehr“ richtet sich daher in der Klage des kalû weder an den König noch an das Volk, sondern an die Gottheit. Sie soll „umkehren“ und

38 Vgl. K.-F. Pohlmann, *Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition* (BZAW 179), 1989, 129–142.

39 Pohlmann, *Ferne Gottes* (s. Anm. 38), 120.

40 S. Köhler, *Jeremia. Fürbitter oder Kläger? Eine religionsgeschichtliche Studie zur Fürbitte und Klage im Jeremiabuch*, Diss. masch. Jena 2015, 147.

ihre heilvolle Gegenwart erneut wirksam werden lassen.<sup>41</sup> In der Überlieferung des Jeremiabuches kehrt sich – über einige gedankliche Zwischenschritte – das Verhältnis schließlich um: Aus der impliziten Bitte durch den Mund des Klagepriesters an JHWH umzukehren, wird der Aufruf JHWHs durch den Mund des Propheten an sein Volk umzukehren – bzw. der Vorwurf, diese Umkehr unterlassen zu haben.

## 5 Heilsprophetie und Umkehrpredigt im Deuterocesajabuch

Eine scheinbar andere Geschichte hat der prophetische Ruf zur Buße im Deuterocesajabuch. Anders ist sie, weil, ganz wie Wolff das beschrieben hat,<sup>42</sup> die Aufforderung umzukehren hier nicht aus der Gerichtsverkündigung erwächst, sondern aus einem Kontext heraus entwickelt wird, der vom Ende des Elends und dem Beginn einer neuen, heilvollen Zeit kündigt.

Nur scheinbar anders ist sie aber, weil sich die diachrone Entwicklung des deuterocesajanischen Schrifttums durchaus als eine theologische Fortsetzung der Bewegungen von abwenden und zuwenden, von Abkehr und Umkehr lesen lässt, wie sie das Jeremiabuch von Beginn seiner Überlieferung an prägen. Das Thema der Umkehr, manifest in der Wurzel שׁוּב, wird in DtJes vielfältig variiert, und diese Varianten können als Hinweis auf die komplizierte Entstehungsgeschichte dieses Buches oder Buchteiles hin ausgelegt werden. So ist, nach einem weitreichenden Konsens neuerer Studien, das große Thema, das eine erste Buchgestalt des deuterocesajanischen Korpus umfasst, die Rückkehr (שׁוּב) JHWHs zum Zion<sup>43</sup> (Jes 52,8) – es ist, als wäre hier von der Erhöhung der älteren Klagen aus dem Jeremiabuch die Rede, die genau diese heilvolle Wendung, die Rückwendung Gottes als Helfer in der Not, im Sinn hatten. Auf einer späteren Ebene erst wird diese Heimkehr JHWHs dann mit der Rückkehr des verbannten Volkes aus dem Exil verbunden. Die angesprochene Frau Zion soll nun sehen: „Sie alle haben sich versammelt, sie kommen zu dir. Deine Söhne werden von ferne kommen und deine Töchter wer-

41 Vgl. S. Köhler, *Jeremia* (s. Anm. 40), 93–96.

42 Vgl. oben S. 11.

43 Vgl. R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen 1991, 148–152; J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 206), Berlin 1993, 123f.; sowie jetzt A. Weidner, *Das Ende Deuterocesajas*, Diss. masch. Jena 2016, 13f. 74–79.

den auf dem Arm herbeigetragen werden“ (Jes 60,4).<sup>44</sup> Dieser Gedanke ist nichts anderes als die Aufhebung des gerichtsprphetischen Urteilspruches, wie er in der Tempelrede in Jer 7,15 formuliert worden war: „ich werde euch wegschicken von meinem Angesicht“.

Von hier, von der Vision des Aufbruchs des Volks zum Zion, von der Rückkehr in das Land, ist es nur noch ein kleiner Schritt hin zu dem Gedanken, es sei nun auch die Umkehr des Volkes im Land nötig. Dem Aufruf „ihr sollt in Freuden ausziehen“ (Jes 55,12) wird eine kleine Bußpredigt vorgeschaltet: „Es verlasse ein Frevler seinen Weg und ein Mann von Unheil seine Pläne. Er kehre um (ישוב) zu JHWH, und der wird sich seiner erbarmen, und zu seinem Gott, denn er ist reich an Vergebung“ (Jes 55,7).<sup>45</sup>

Angesprochen ist nun nicht das Volk, wie in Jer 7, auch nicht Frau Zion, wie in Jes 60,4, und auch nicht die Kollektivperson Jakob/Israel, wie im oben erwähnten Vers Jes 44,22, sondern, wie auch in Ez 18,<sup>46</sup> der einzelne „Frevler“ als Individuum. Ausgehend von der Kommunikationssituation von Prophetie im Alten Orient, wie sie oben kurz angedeutet wurde, kann man sagen: Als direktes Gegenüber für die Ansprache Gottes im Ruf zur Umkehr rückt selbst der Frevler in eine quasikönigliche Position – freilich verbunden mit einer quasiköniglichen Verantwortung, nämlich das „kritische Potential“ der an ihn nun direkt gerichteten Forderung auch zu verstehen und in sein Handeln zu überführen.

Mit Blick auf das Deuterocesajabuch – in diachroner wie in synchroner Betrachtung – ist Wolff also rechtzugeben, wenn er den Ruf zur Buße aus der Heilsvorkündigung ableitet. Der Zusammenhang ist freilich ein dialektischer. Wie in der Rückkehr JHWHs zum Zion seine Abkehr aufgehoben wird und aufgehoben bleibt, so umfasst auch die „Bußpredigt“ von Jes 55,7 Heil wie Gericht in Beziehung auf- und zueinander.

44 Für die Einschätzung von Jes 60\* mit einer Grundschrift von 60,1f.3–60a.72.102.11.14\* (ohne כר מטרך) als das Ende eines fortgeschriebenen Deuterocesajabuches vgl. nun Weidner, Ende (s. Anm. 43), 189f.

45 Jes 55,7 ist spätestens seit Bernhard Duhm als gegenüber seinem Kontext sekundär erkannt, vgl. B. Duhm, Das Buch Jesaja, Göttingen 51968, 415f., mit explizitem Hinweis auf die Nähe zur neutestamentlichen Umkehrpredigt. Weidner differenziert noch zwischen Vers 7a und 7b (vgl. Weidner, Ende [s. Anm. 43], 41f.).

46 Zu Ez 18 vgl. K.-F. Pohlmann, Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19 (ATD 22/1), Göttingen 1996, 261; H. Bezzel, Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früherer Rezeption (FAT 97), Tübingen 2015, 94f.

## 6 Gerichtsverkündigung als Umkehrpredigt: Jona

An der Aufnahme von Jer 7 in der Erzählung von Jeremias Auftritt am Tempel in Jer 26 konnte oben gezeigt werden,<sup>47</sup> wie die prophetische Umkehrpredigt als Unheilsverkündigung verstanden wird und sich *de facto* dann auch als solche auswirkt: Aus dem „vielleicht werden sie hören und umkehren“ (אוּלַי יִשְׁמְעוּ וְיִשְׁבְּרוּ), Jer 26,3) im Auftrag Gottes an den Propheten wird in der Wahrnehmung der Hörer eine Weissagung von Untergang und Zerstörung (26,9). Das Volk macht auf diese Weise in dieser Geschichte aus dem Bußprediger Jeremia einen Untergangspropheten. Durch die selektive Wahrnehmung seiner Rede wird offensichtlich, dass sie eben nicht hören – und entsprechend auch nicht umkehren werden.

Der genau umgekehrte Fall wird in einer anderen Prophetenlegende erzählt, in der des Buches Jona. Jona erscheint als der erfolgreiche Bußprediger *par excellence* und wird in dieser Rolle auch in Lk 11,30–32 (anders als in Mt 12,40)<sup>48</sup> und der mutmaßlich im zweiten nachchristlichen Jahrhundert verfassten jüdischen Homilie „De Jona“ präsentiert.<sup>49</sup> Obwohl nur ein Drittel der Großstädter die Verkündigung des ausländischen Predigers überhaupt zur Kenntnis nehmen kann (Jona 3,3f.), bekehren sich auf seine Worte hin restlos alle, sowohl aus Eigeninitiative wie auf königlichen Befehl (Jona 3,5–9). Dem „vielleicht“ von Jer 26,3, der von Gott angesprochenen Möglichkeit zur Umkehr, korrespondiert hier, in Aufnahme von Joel 2,14, das „wer weiß“ (מִי יוֹדֵעַ) im Munde des Herrschers.<sup>50</sup> Fraglich ist nun, in Jona 3, aber nicht wie in Jer 26 die Umkehr des Volks – diese ist ja offensichtlich – sondern die Umkehrbereitschaft Gottes: „Wer weiß? Gott mag umkehren (יִשְׁבֹּר) und es sich gereuen lassen und umkehren von seinem Zorn, und wir werden nicht verderben“ (Jona 3,9). Diese Hoffnung wird bekanntlich nicht enttäuscht werden.

Enttäuscht ist im Jonabuch allerdings ein anderer: der Prophet (Jona 4,2). Er hat auch Grund dazu. Denn während Jeremias Bußrede in Jer 26 als die Ankündigung eben jenes Gerichts gehört wird, als das die Katastrophe von 587 verstanden wird und deren tatsächliches Kommen ihrem Ankündiger im Nachhinein somit

47 Vgl. oben S. 17f.

48 Vgl. hierzu H. Bezzel, Jona und sein Geschick, in: B. Kollmann (Hg.), Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken (BThS 35), Göttingen 2010, 246–258: 255f.

49 Vgl. De Jona 195f., bei F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps-Philon, „Über Jona“, „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohlthätig verzehrendes Feuer‘“. I. Übersetzung (WUNT 20), Tübingen 1980, 43f.

50 Zur Verbindung des Jona- mit dem Joelbuch an dieser Stelle vgl. J. Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24/3), Göttingen 2007, 107.

rechtgibt, ist es ausgerechnet JHWHs Umkehr, sein Erbarmen, das Jona als einen Falschpropheten dastehen lässt.<sup>51</sup> Die kurze, nicht mehr als fünf Wörter umfassende Predigt des Propheten hatte schließlich gerade nicht im Aufruf „*poenitentiam agite*“ gelegen, sondern im Gegenteil aus einer absoluten Gerichtsansage à la Am 8,2 bestanden: „Noch 40 Tage, und Ninive wird zerstört werden.“ Diese Voraussage erfüllt sich nicht – Jona muss aussehen wie ein Pseudoprophet (vgl. Dtn 18,22).

Die Homilie „De Jona“ zeigt, dass dieses Problem schon früh erkannt wurde. Die Schrift rettet Gottes Treue zu seinem Wort und Jonas Ehre durch Exegese: Des Propheten Verkündigung muss schlicht richtig verstanden werden – und der Schlüssel dazu ist die Bedeutungsvielfalt von „umkehren“, in der mutmaßlich auf Griechisch abgefassten Schrift<sup>52</sup> *καταστρέφειν*:<sup>53</sup> „Aber die Stadt wurde doch nicht zerstört“, sagst du, „weder die Häuser noch die Stadtmauer!“ – Das Herz aber und das Leben (wurden gewendet) [...] Das Umwerfen von Mauern wäre [...] eine verhältnismäßig leicht (herbeizuführende) Wandlung [...]. Boshafte Gesinnung hingegen zum Guten zu wenden – dieser Umschlag ist das Werk einer göttlichen Hand“.<sup>54</sup>

Mit dem Buch Jona kann in der Entwicklung der prophetischen Umkehrtheologie ergänzend zur Darstellung Wolffs<sup>55</sup> somit ein dritter Schritt gesehen werden, der das Bild vervollständigt und abrundet.

## 7 Fazit

Als Zusammenfassung lassen sich so – synchron wie diachron – drei Aspekte prophetischer Bußpredigt im Alten Testament voneinander unterscheiden:

(1) Entwickelt aus der prophetentheologischen Gerichtsverkündigung dient die Bußpredigt demnach zunächst im Rückblick der Rechtfertigung Gottes. Ihr Modus ist der Irrealis der Vergangenheit: Es hätte die Möglichkeit gegeben, das

51 Vgl. J.-D. Döhlting, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel* (HBS 61), Freiburg 2009, 451 f.

52 Vgl. F. Siegert, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin 2016, 326 f.

53 Vgl. F. Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona“, „Über Jona“ (Fragment) und „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung, wohlätig verzehrendes Feuer“*. II. Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik (WUNT 61), Tübingen 1992, 211.

54 *De Jona* 195 f., nach Siegert, *Predigten* (s. Anm. 29), 43 f.

55 Vgl. oben S. 11.

Unheil zu verhindern, und diese Möglichkeit hätte auch allgemein bekannt sein können (2 Kön 17,13f.). Ausgedrückt mit der Wurzel „umkehren“, *שוב*: Nach dieser Auffassung entsprach der fehlenden Hinwendung zu Gott seine Abwendung – oder umgekehrt unterlassene Abkehr von seinem Zorn (2 Kön 24,26). Die Predigt der Umkehr dient, so verstanden, zu allererst dem Aufweis der Schuld. Lutherisch gesprochen: Es dominiert der *usus elencticus legis*.

(2) Unter der Voraussetzung des Gedankens der Rückkehr Gottes zum Zion, wie er besonders im Deuterocesajabuch artikuliert wird, erfährt auch die Bußtheologie eine Wendung. Der Blick geht in die Zukunft: Der erneuten Zuwendung Gottes soll nun die Umkehr des Volks oder – Ez 18 – des einzelnen religiösen Subjekts entsprechen. Die Predigt dient der Mahnung der Erlösten – man könnte hier von einem *tertius usus legis* sprechen.

(3) Das Buch Jona führt nun beides zusammen. Nach seiner Sicht ist nicht die Umkehrpredigt implizite Gerichtsverkündung und auch nicht Folge und Konkretion einer erneuten heilvollen Zuwendung Gottes. Im Gegenteil: Selbst die absolute Unheilsansage des Propheten dient eigentlich dem Willen Gottes zur Rettung, ist implizit Aufruf zur Buße.

Ob also ein Prophet sagt „*venit finis*“, „das Ende ist gekommen“, wie Amos (Am 8,2) oder „*redemi te*“, „ich habe dich erlöst“, wie Deuterocesaja (Jes 44,22) – was Gott durch ihn damit eigentlich sagen möchte, ist nun, nach Jona, nichts anderes als die Botschaft des Täufers und „unseres Herrn und Meisters Jesus Christus“: „*Poenitentiam agite*“.

## Zusammenfassung

Das dominierende Prophetenbild um die Zeitenwende ist das des Bußpredigers. Dieses lässt sich kaum aus dem „kritischen Potential“ (Nissinen) altorientalischer Prophetie ableiten, sondern entstammt prophetentheologischer Reflexion innerhalb der alttestamentlichen Schriften. Aus gerichtsprophetischer Perspektive dient die Bußpredigt retrospektiv dem Schuldaufruf. Unter dem Vorzeichen der Heilsvorkündung dient sie prospektiv der Paränese. Im Jonabuch schließlich ist selbst die absolute Untergangsansage *de facto* Aufruf zur Umkehr.

Around the turn of the eras, the dominating view of what a prophet should be is a penitential preacher. This image can scarcely be derived from the “critical potential” (Nissinen) of Ancient Near East prophecy but rather stems from prophetic-theological reflexion in the context of the Old Testament writings. From the

point of view of a prophecy of doom, penitential preaching retrospectively serves to substantiate the people's guilt. From the perspective of a prophecy of salvation it is prospectively parenetic. Finally, in the Book of Jonah even the absolute announcement of destruction in fact appears to be an appeal to repentance.