

# Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks

Rainer Albertz

In seinen Doktorandenkollegs hat C. Westermann seine Schüler immer wieder gewarnt, die alttestamentlichen Traditionen nur vom Gegenstand des Überlieferten her (*traditum*), als Gedankenkomplex, Motivgeschichte bzw. »geistige Strömung« beschreiben zu wollen, und uns gemahnt, den konkreten Vorgang der Tradition (*traditio*), deren Träger und ihre Adressaten in ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext im Auge zu behalten.<sup>1</sup>

Daß diese Warnung und Mahnung des verehrten Jubilars immer noch beherzigenswert ist, zeigt sich besonders deutlich am Problemfeld des »Deuteronomismus«. In der alttestamentlichen Forschung dieses Jahrhunderts sind immer größere Textbereiche der Geschichtsbücher<sup>2</sup>, der Prophetie<sup>3</sup> und nun auch des Pentateuchs<sup>4</sup> aufgrund sprachlicher und gedanklicher Merkmale diversen »deuteronomistischen« Schichten, Redaktionen oder »Händen« zugeschrieben worden, ohne daß darüber genügend Rechenschaft abgelegt worden ist, wer denn konkret die Trägergruppen dieser so weit verbreiteten deuteronomistischen Traditionen gewesen sein sollen und wie sie sozialgeschichtlich einzuordnen sind. So bleibt die Bezeichnung »deuteronomistisch« eigenartig schwebend und diffus; sie verdeckt mehr die literaturgeschichtlichen Probleme, als daß sie sie erklärt.

Das angesprochene Defizit gilt nun gerade auch besonders für den Textbereich Dtn – 2. Kön, der Ausgangspunkt<sup>5</sup> und Zentrum der deuteronomistischen (dtr.) Theoriebildung war, das von M. Noth so genannte Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG).<sup>6</sup> Es wird sich zeigen, daß sich die meisten konzeptionellen Probleme dieses Werkes, die seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert werden, lösen lassen, wenn man nur konsequent genug nach seiner Trägergruppe, ihrer sozialen Einordnung, ihrer politischen Herkunft und ihren Interessen im theologischen Diskurs der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts fragt.

## 1. Unausgestandene Kontroversen

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen möchte ich noch einmal an die kontroversen und ungelösten Probleme erinnern, welche die Diskussion um das DtrG seit Jahrzehnten bestimmen. M. Noth hatte, als er seine Hypothese eines von Dtn 1 bis 2. Kön 25 reichende DtrG entwickelte, dessen Verfasser weitgehend durch negative Abgrenzungen näher zu bestimmen gesucht:

»Sein Werk trägt keinerlei offiziellen Charakter; weder ist es aus der geistigen Sphäre des Priestertums heraus geboren – die Interessellosigkeit am eigentlich kultischen Wesen erwies sich als ein besonders bemerkenswerter Zug – noch wurzelt es im Gedankenbereich des offiziellen Staatslebens – die negative Beurteilung der Einrichtung des Königtums und dessen Charakterisierung als einer sekundären Erscheinung in der Geschichte des Volkes gehören zu den wesentlichen Zügen seiner Gesamtgeschichtsauffassung. Aber auch der Geist der »Schrift«-Propheten hat nur die Auffassung der großen abschließenden Katastrophen als eines göttlichen Gerichtes, auf das die Geschichte des Volkes Israel zutrieb, bestimmt, aber nicht als ganzer entscheidend hinter dem Werk von Dtr gestanden, wie das Fehlen jedes Ausblicks in die Zukunft zeigt; dieser Umstand verbietet es auch, Dtr auf die Ideologie der sogenannten nationalen Propheten zurückzuführen.«<sup>7</sup>

Nach Noth ist das DtrG akultisch, antimonarchisch und steht zur Gerichtsprophezie, aber auch zur nationalen Heilsprophezie in deutlicher Distanz. Sein Verfasser war ein Judäer, den er in der Gegend von Bethel und Mizpa lebend vermutete, der keiner der »offiziellen« Gruppierungen, weder priesterlichen, höfischen noch prophetischen Kreisen zugerechnet werden kann.

Doch abgesehen von der Frage, wie denn ein solcher »Privatmann« eine derartige Breitenwirkung in der alttestamentlichen Literaturgeschichte habe entfalten können, birgt diese Charakterisierung Noths erhebliche Probleme:

Das erste Problem betrifft die Stellung des DtrG zum Kult: Wenn das Desinteresse seines Verfassers am Kult zuträfe,<sup>8</sup> wie ist es dann zu erklären, daß er zumindest die Königszeit als Geschichte dauernder Kultverfehlungen und Kultreformen beschreibt?<sup>9</sup> J. Wellhausen hatte seine Geschichte des Südreiches noch ganz anders charakterisiert:

»Die Geschicke des Heiligtums und seiner Schätze, die den Kultus betreffenden Einrichtungen und Maßregeln der Könige sind so ziemlich das einzige, worüber wir immer auf dem laufenden gehalten werden. Auch die wenigen ausgeführten Erzählungen ... spielen im Tempel und drehen sich um den Tempel.«<sup>10</sup>

Und A. Jepsen meinte in den Königsbüchern ein Annalenwerk über die Geschichte des Tempelkultes entdecken zu können<sup>11</sup> und hielt seinen ersten Redaktor, der um 580 eine kritische Kultusgeschichte verfaßt habe, für priesterlich.<sup>12</sup>

Das zweite Problem betrifft die Stellung des DtrG zum Königtum, speziell zur davidischen Dynastie. Hier hatte Noth schon durch G. v. Rad Widerspruch erfahren, der im Blick auf die Dynastieverheißung (2. Sam 7 u. a.) und die Zeichnung Davids als »Urbild des vollkommenen Gesalbten« in den dtr. Königsbeurteilungen neben dem deuteronomischen »Mutterboden« einen »messianischen Vorstellungskreis« im DtrG ausgemacht hatte, der – wie die Begnadigung Jojachins am Schluß (2. Kön 25, 27–30) zeige – dem Werk eine hoffnungsvolle Zukunftsperspektive vermittele.<sup>13</sup> Ist dann aber die Tendenz des Werkes als antimonarchisch zu charakterisieren, und wie verhalten sich zu v. Rads Sicht die königskritischen Texte (1. Sam 8, 4–22; 10, 17–26\*; 12), auf die Noth sich beruft?

Das dritte Problem betrifft die Stellung des DtrG zur Prophezie, speziell zur Gerichtsprophezie. Hier war es H. W. Wolff, der entgegen Noth das DtrG nahe an die

Prophetie heranrückte und als »Frucht« bzw. »Kind der Prophetie« bezeichnen konnte.<sup>14</sup> Er bestimmte den »Ruf zur Umkehr als das eigentliche Anliegen des Werkes«, wobei er mit Noth darin übereinkam, daß er deren »unkultische(n) Charakter« betonte.<sup>15</sup> Doch stellte sich damit nur noch verschärft das Problem, warum das DtrG, das eine Fülle von Propheten auftreten läßt, keinen einzigen der großen Gerichtspropheten erwähnt,<sup>16</sup> obgleich deren Hinterlassenschaft zum Teil nachweislich dtr. redigiert wurde.<sup>17</sup> Wie ist diese selektive Stellung zur Prophetie zu erklären?

Mit dieser Unklarheit hinsichtlich der genannten Tendenzen hängt schließlich das Problem des Hauptanliegens und des Schlusses des DtrG zusammen: Geht es ihm nur darum, eine Erklärung für den staatlichen Untergang Israels zu geben,<sup>18</sup> oder will es darüber hinaus eine – wie auch immer geartete – Hoffnungsperspektive anbieten?<sup>19</sup> Doch wenn erstere zumindest eines der Anliegen ist, was niemand bestreitet, warum bietet das DtrG eine anklagende Reflexion über die Gründe des Untergangs nur am Ende des Nord- und nicht auch am Ende des Südreiches?<sup>20</sup>

## 2. Literarkritische Scheinlösungen

Es waren nicht zuletzt diese scheinbar unlösbaren konzeptionellen Widersprüche, die viele Exegeten dazu führten, die These eines einheitlichen DtrG aufzugeben und nach einer literarkritischen Lösung zu suchen.

Dies gilt nachweislich für das sogenannte »Blockmodell«, das von F. M. Cross entwickelt<sup>21</sup> und von R. D. Nelson u. a.<sup>22</sup> ausgearbeitet und modifiziert wurde. Cross ging von der Kontroverse zwischen M. Noth und G. v. Rad aus<sup>23</sup> und verteilte deren Positionen auf zwei literarische Ebenen: Eine erste Ausgabe des DtrG, die bis 2. Kön 23, 25 a gereicht habe, sei »ein Propaganda-Werk der josianischen Reform und ihres imperialen Programmes gewesen«;<sup>24</sup> es sei neben der dtn. Theologie stark von der Königsideologie geprägt. Dieses prodauidische Werk habe dann in der Exilszeit eine zweite Ausgabe erfahren, in der ein zweiter Dtr die Ereignisse bis zum Fall Jerusalems und darüber hinaus in lakonischer Kürze nachgetragen (bis 2. Kön 25, 30) und königskritische Kommentare eingefügt habe (bes. zu Manasse 2. Kön 21, 2–15).<sup>25</sup>

Aber auch das sogenannte »Schichtenmodell«, das von R. Smend und seinen Schülern entworfen wurde,<sup>26</sup> versucht u. a. den divergierenden Tendenzen des DtrG durch Unterscheidung dreier durchlaufender Redaktionsschichten (DtrH, DtrP, DtrN) Herr zu werden. Für T. Veijola etwa ist DtrH königsfreundlich, zentral sei für ihn die Verheißung der »ewigen Dynastie« über die Davididen. DtrP sei demgegenüber königskritisch, während DtrN einen Ausgleich beider Positionen versuche.<sup>27</sup> Für W. Dietrich steht dabei DtrP »unter dem unmittelbaren Einfluß Jeremias und der Baruch-Erzählung«.<sup>28</sup> Doch so verlockend es ist, die proköniglichen und propphetischen Tendenzen auf verschiedene »Hände« aufzuteilen, so stößt die Einordnung des dtr. »Nomisten« anscheinend auf Schwierigkeiten: Rechnet ihm Smend die königskritischen Zusätze in 1. Sam 8–12 zu,<sup>29</sup> so gilt er Dietrich als derjenige, der in den Königsbüchern »am stärksten auf der Besonderheit des Davidshauses . . . insistiert«.<sup>30</sup>

Doch können die literarkritischen Aufteilungen die konzeptionellen Schwierigkeiten des Textes nicht hinreichend lösen. Sie beziehen sich erstens nur auf einen Teil der oben dargestellten Probleme (pro-, antiköniglich, prophetisch) und lassen wesentliche (pro-, antikultisch) außen vor. Zweitens lassen sie beide m. E. eine literarkritische Evidenz vermissen.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes bei weitem sprengen, wollte ich hier beide Modelle explizit widerlegen. Hier nur einige Anmerkungen. Das Blockmodell krankt daran, daß erstens der Bruch zwischen der josianischen und exilischen Ausgabe des DtrG in 2. Kön 23, 25a oder 25b<sup>31</sup> literarkritisch nicht klar markiert werden kann und daß zweitens die kompositionellen Klammern, die zum Schlußteil bestehen,<sup>32</sup> nur um den Preis aufgelöst werden können, daß immer mehr Texte zwischen Dtn 1 und 2. Kön 22 dem zweiten Dtr zugewiesen werden müssen, ohne daß dafür zwingende literarkritische Gründe geltend gemacht werden können.<sup>33</sup> Das Blockmodell verwandelt sich, je genauer es ausformuliert wird, unter der Hand zum Schichtenmodell – mit all dessen methodischen Schwierigkeiten.<sup>34</sup>

Das Schichtenmodell, das bis heute nicht endgültig ausformuliert ist, scheint sich ebenso im Dickicht willkürlicher Textaufteilungen zu verstricken wie weiland die Quellenhypothese des Pentateuchs. Drei durchlaufende Redaktionsschichten zu isolieren, die stilistisch und sachlich eng beieinanderstehen, überfordert bei weitem die recht grobe literarkritische Methodik. Dabei soll gar nicht in Abrede gestellt werden, daß der Text Dtn 1 – 2. Kön 25 an vielen Stellen ein Wachstum erkennen läßt; doch bezweifle ich, daß sich die Ergänzungen durchlaufenden Redaktionen zuordnen lassen. Angemessener ist es, mit einem fortlaufenden Diskussionsprozeß innerhalb der Trägergruppe zu rechnen.

Schließlich muß drittens gegen beide Modelle eingewandt werden, daß sie die konzeptionellen Probleme nur verlagern, aber nicht lösen. Denn wie soll man sich konkret vorstellen, daß – wie im Blockmodell – ein königskritischer Redaktor sich eines massiv prodauidischen Werkes bemächtigt, von dessen theologischer Grundlage er nicht mehr überzeugt ist, oder wie soll man sich das vorstellen, daß – wie im Schichtenmodell – die unterschiedlichen Redaktoren, obgleich sie alle von der gleichen theologischen Basis herkommen, in zentralen Fragen, etwa der Bedeutung des davidischen Königtums, völlig anderer Meinung sein sollen? D. h. auch die literarkritische Aufteilung bleibt darauf angewiesen, die sozialgeschichtlichen Bedingungen zu klären, unter denen in einem Geschichtswerk eine solche Spannweite unterschiedlicher Interessen zu einer Einheit verbunden werden konnte.

### *3. Die »Doppelgesichtigkeit« des DtrG als theologisches Programm*

Nachdem die kontrovers diskutierten konzeptionellen Probleme des DtrG nicht literarkritisch ausgeräumt werden konnten, soll im folgenden versucht werden, sie einer traditionsgeschichtlichen Lösung zuzuführen.

Auszugehen ist von der zutreffenden Beobachtung G. v. Rads<sup>35</sup> und F. M. Cross,<sup>36</sup> daß das DtrG zwei recht unterschiedliche theologische Grundlagen hat: das Deuteronomium und die davidische Königstheologie. Diese beiden Pole stehen

nun aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind – wie bisher nicht genügend beachtet wurde – von den Verfassern des DtrG in ihrer Konzeption der Geschichte Israels bewußt aufeinander bezogen worden. Dem soll im folgenden nachgegangen werden.

Wie allgemein bekannt, unterteilt das DtrG die Geschichte Israels in vier Perioden:<sup>37</sup> Auf die Zeit Moses und Josuas (Dtn 1–Jos 23. [24]) folgt die Richterzeit (Ri [1]. 2 – 1. Sam 12), und auf diese die Epoche des vereinten Königreiches (1. Sam 13 – 1. Kön 10) und die der geteilten Reiche (1. Kön 11 – 2. Kön 17/25). Akzeptiert ist auch, daß die Verfasser des DtrG die erste Periode als Heilszeit werten: In ihr erhielt Israel seine beiden grundlegenden Heilsgaben von Jahwe: vermittelt durch Mose das (dtn.) Gesetz und vermittelt durch Josua das Land. Die Möglichkeit des Abfalls von Jahwe kommt erst am Ende dieser Epoche in der großen Abschiedsrede Josuas (Jos 23) warnend in den Blick; davor ist nur von begrenzten Formen des Ungehorsams, etwa die Übertretung des dtn. Banngesetzes (Dtn 20, 1–17; vgl. 7, 2) bei der Eroberung des Landes die Rede (Jos 7). Diese ruhmreiche vorstaatliche Gründungszeit, in der Israel seine ersten beiden Heilsgaben erhielt, war nach Meinung der Dtr noch nicht von der Sünde des Synkretismus beeinträchtigt.

Nicht genügend beachtet wurde hingegen, daß es nach der Konzeption des DtrG noch eine zweite solche von keinem Abfall verdunkelte heilvolle Epoche in der Geschichte Israels gegeben hat: die frühe Königszeit. Nachdem die ganze Richterzeit von einer mehrfachen Wellenbewegung von Abfall, Gefährdung, Umkehr, Rettung und erneutem Abfall durchzogen war (Ri 2, 10f.), die schließlich – nicht zuletzt deswegen, weil die ordnende Hand des Königs fehlte (Ri 18, 1; 19, 1; 21, 25)<sup>38</sup> – in die anhaltende Philisternot einmündete, kam es nach Auffassung der Dtr unter Samuel zu einer entschlossenen Hinwendung zur alleinigen Jahweverehrung:

1. Sam 7,3 Da sprach Samuel zum ganzen Haus Israel:  
Wenn ihr mit eurem ganzen Herzen zu Jahwe umkehren wollt,  
dann entfernt die fremden Götter aus eurer Mitte und die Astarten,  
richtet euer Herz auf Jahwe und dient ihm allein,  
so wird er euch aus der Hand der Philister erretten.  
4 Da entfernten die Israeliten die Baale und Astarten  
und dienten Jahwe allein.

Von dieser Umkehr am Ende der Richterzeit ab spielt im DtrG während der ganzen frühen Königszeit von Saul bis zum Abschluß des Tempelbaus durch Salomo der Synkretismus keine Rolle mehr.<sup>39</sup> Im Gegenteil, Israel ist nach Meinung der Dtr während dieser Zeit, wie am Ende des Tempelweihgebets Salomos ausdrücklich konstatiert wird, Jahwe und seinen Geboten treu gewesen:

1. Kön 8, 61 So möge euer Herz ungeteilt bei Jahwe, unserem Gott sein, indem ihr in seinem Gesetz wandelt und seine Gebote beachtet, wie es heute der Fall ist.

Die Möglichkeit des Abfalls kommt – parallel zu Jos 23 – erst in der Antwort Gottes auf das Gebet Salomos 1. Kön 9, 1–9 in den Blick und realisiert sich erst in der

zweiten Hälfte der Regierungszeit Salomos (1. Kön 11). Davor kommt es nur zu kleineren Gebotsübertretungen (1. Sam 13–15; 28; 2. Sam 11f), die wohl das Schicksal Sauls und Davids beeinträchtigen, aber nicht den Glanz dieser Epoche verdunkeln können.

Es gibt nun noch weitere Hinweise darauf, daß die Verfasser des DtrG die frühe Königszeit mit der Mose-Josua-Zeit parallelisieren wollten: Der Schlußsegen Salomos im Tempelweihgebet bezieht sich explizit auf diese Epoche zurück:

1. Kön 8,56 Gelobt sei Jahwe,  
der seinem Volk eine Ruhe (*mēnūhā*) verschafft hat, so wie er verheißen hatte.  
Kein einziges Wort ist hingefallen von all seinem guten Wort,  
das er durch seinen Knecht Mose geredet hatte.

Ganz ähnlich hatte Dtr die Realisierung der Verheißungen am Ende der vorstaatlichen Gründungsepoche konstatiert:

- Jos 21,44 Jahwe hatte ihnen Ruhe verschafft (*nūh* hi.) ringsum,  
so wie er es ihren Vätern zugeschworen hatte.  
Keiner widerstand ihnen von allen ihren Feinden,  
alle ihre Feinde hatte Jahwe in ihre Hand gegeben.  
45 Kein einziges Wort war hingefallen von all' dem guten Wort,  
alles war eingetroffen.<sup>40</sup>

Das heißt doch: Beide Epochen wollen und sollen in einer Fluchtlinie zueinander verstanden werden, die Verheißungen, die Gott Israel durch Mose gegeben hat, kommen erst – nach zwischenzeitlicher Gefährdung – in der frühen Königszeit zu ihrer vollen Realisierung. Zudem kommt der Abfall nach beiden Epochen durch Verführung fremder Frauen zustande (Jos 23, 12f; Ri 3, 1–6; 1. Kön 11). Es kann also kein Zweifel sein, die frühe Königszeit bis zum Tempelbau Salomos soll nach der Konzeption des DtrG als heilvolle staatliche Gründungszeit neben und in Fortsetzung der ersten vorstaatlichen Gründungsperiode aufgefaßt werden. Auch die staatliche Gründungszeit hat zwei Heilsgaben Gottes: Die Gabe des davidischen Königtums (1. Sam 16–2. Sam 7) und – was häufig übersehen worden ist – die Gabe des Jerusalemer Tempels (2. Sam 7; 1. Kön 6–8).<sup>41</sup> Ja, wenn man den Umstand beachtet, daß die Dtr die Epoche eines erneuten Abfalls unmittelbar nach Fertigstellung und Einweihung des Tempels beginnen lassen (1. Kön 9; 11), muß man wohl sagen, daß es der Zweck dieser ganzen Periodisierung ist, diese beiden in Israel umstrittenen Institutionen als eindeutige Heilsgaben Gottes erscheinen zu lassen. Obgleich das davidische Königtum gescheitert war und der Jerusalemer Tempel in Trümmern lag, hatten die Verfasser des DtrG offensichtlich das Anliegen, an diesen neben dem dtn. Gesetz und dem Land als unverzichtbaren Grundlagen der Geschichte Israels festzuhalten.

Zwischen den beiden heilvollen Gründungsepochen versuchten die Dtr, neben den kompositorischen auch eine ganze Reihe von motivlichen und theologischen Klammern zu schaffen: Die Lade mit den Gesetzestafeln (Dtn 10,5) fand ihren Ort im Allerheiligsten des Salomonischen Tempels (1. Kön 8, 9), und das dtn. Gesetz, das Dtn 31, 9–13 den Priestern und Ältesten schriftlich übergeben worden war, wurde

unter Josia schließlich im Tempel wiedergefunden (2. Kön 22, 3–10) und öffentlich verlesen (23, 1–3). Der Tempelbau Salomos wurde von vornherein unter die Perspektive des dtn. Zentralisationsgesetzes (Dtn 12) gestellt: Er machte die davor noch geduldete kultische Jahweverehrung außerhalb Jerusalems (1. Kön 3, 2f) zur entscheidenden Sünde, welche die ganze folgende Geschichte der geteilten Reiche – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – beeinträchtigte.<sup>42</sup> Wie der Tempel mit dem Gesetz, so wurde das Königtum mit dem Lande verbunden: Die Großreichsbildung Davids wurde in die Fluchtlinie der dtn. Landverheißung gestellt (2. Sam 7, 1. 11; 1. Kön 5, 18; 8, 56); den verheißenen Ruheplatz (*mēnūhā*), auf dem es vor seinen Feinden sicher wohnen konnte, hatte Israel nur vorläufig durch die Eroberung Josuas (Jos 21, 45; 23, 14), endgültig aber erst durch die Eroberungskriege Davids (2. Sam 7, 11) erringen können. Daneben fiel den Königen nach Ansicht der Dtr die entscheidende Verantwortung für den Tempelkult und eine gesetzesmäßige Jahweverehrung zu (2. Sam 7; 1. Kön 8; 2. Kön 23 u. ö.). Es ging den Dtr somit darum, eine direkte Kontinuität zwischen beiden Gründungsphasen der Geschichte Israels darzustellen: Nicht nur das Gesetz und der Landbesitz, sondern auch das davidische Königtum und der Tempel in Jerusalem entsprangen dem gleichen erwählenden Handeln Jahwes, das mit der Herausführung aus Ägypten begann (1. Kön 8, 16).

Eine solche harmonisierende Synthese war nun allerdings nicht ganz unproblematisch. Die dtn. Theologie hatte den vorstaatlichen Heilstraditionen Israels eindeutig den Vorrang eingeräumt und die Jerusalemer Tempel- und Königstheologie ganz erheblich gestützt. Ihr war es nicht nur um eine kultisch-rituelle Reinigung der Jahwereligion gegangen, sondern auch um eine innerliche Hinwendung zu Jahwe (Dtn 5, 6f), die sich gleichermaßen auch in einer Neuordnung der sozialen Beziehungen der Gesellschaft auszuwirken habe. Das vorrangige Interesse der Verfasser des DtrG am Jerusalemer Tempel verschob nun die Gewichte wieder stark auf die rituell-kultische Seite: Es sind neben dem Fremdgötter- und Bilderverbot (Dtn 5, 6–10) vor allem kultische und rituelle Bestimmungen des dtn. Gesetzes,<sup>43</sup> die sie als Kriterien zur Beurteilung der israelitischen Geschichte anlegten. Dagegen blendeten sie die dtn. Sozialgesetzgebung völlig aus.

Noch schwieriger waren die Probleme hinsichtlich des Königtums; das dtn. Königsgesetz (Dtn 17, 14–20) hatte die politische Machtentfaltung des Königs weitgehend eingeschränkt und ihn aller seiner sakralen Funktionen beraubt. Das Interesse des Dtr an der davidischen Monarchie, auch und gerade an deren kultischen Funktionen kollidierte an dieser Stelle eindeutig mit der dtn. Tradition, und es ist darum nur zu verständlich, daß sie sich mit deren königskritischer Tendenz – möglicherweise sogar in ihren eigenen Reihen – auseinandersetzen mußten. Vor diesem Hintergrund möchte ich die eigentümlich inkonsistente dtr. Argumentation von der Einführung des Königtums erklären, in der einerseits der Wunsch Israels nach einem König als Angleichung der Sitten der Völker (1. Sam 8, 5; 12, 17) und Leugnung des Königtums Jahwes (8, 7; 10, 19; 12, 12. 17) kritisiert wird, andererseits aber Jahwe Samuel ausdrücklich den Befehl erteilt, dem Willen des Volkes zu entsprechen (8, 7. 9. 22), und schließlich die Erwählung Sauls selbst vornimmt (10, 24). Damit soll wohl den negativen Erfahrungen Raum gegeben werden, die Israel auch – besonders im sozialen Bereich (8, 10–18) – mit dieser Institution gemacht hat.<sup>44</sup> Dabei handelt es sich nach Meinung der Verfasser des DtrG aber offensichtlich nur um eine begrenzte Einschränkung, die nur die Notwendigkeit der Bindung des Königtums an das Gesetz unterstreicht (12, 14. 24), wie sie

in der davidischen Monarchie mehrfach verwirklicht wurde (1. Kön 2,3; 2. Kön 23,25), nicht aber den bleibenden Wert dieser Institution in Frage stellt.

Die scheinbar widersprüchlichen Merkmale des DtrG, die in der Forschung zu den Kontroversen führten, ob es kultische oder akultische bzw. pro- oder antikönigliche Interessen verfolge, hängen somit direkt mit der Problematik der von ihm geschaffenen theologischen Synthese zusammen.

Was war aber nun das Interesse der Dtr, in ihrem Geschichtswerk neben dem Gesetz und dem Land das davidische Königtum und den Jerusalemer Tempel als die entscheidenden Heilsgaben Jahwes an Israel hervorzukehren? Dies läßt sich aus dem weiteren Verlauf ihrer Darstellung der Geschichte des Nord- und Südreiches eindeutig ablesen: Die Dtr weisen hier mehrfach auf, wie die auf David und dem Tempel ruhenden Verheißungen Jahwes in Krisensituationen der Südreichgeschichte in der Lage waren, das drohende Gericht abzumildern oder aufzuhalten. Dies war schon in der Krise der Auflösung des davidisch-salomonischen Großreiches der Fall (1. Kön 11, 12f. 32. 34. 39), setzte sich fort in den Bruderkriegen nach der Reichsteilung (1. Kön 15,4), wurde noch einmal in der Zeit der Athalja-Revolution wirksam (2. Kön 8, 19) und bewahrte unter Hiskia Jerusalem vor der assyrischen Bedrohung (2. Kön 19, 34bβ). Bis auf die letzte waren diese Krisen nach Ansicht der Dtr Folgen schlimmer kultpolitischer Verirrungen (1. Kön 11, 5–7 Synkretismus; 14, 23f Höhenkult, Kultprostitution; 2. Kön 8, 18; vgl. 11, 18 Baalkult), die das Nordreich unweigerlich in den Abgrund rissen. Wenn das Südreich in seiner Geschichte solche Krisen wie durch ein Wunder immer wieder überlebt hatte, ohne daß dafür eine Beseitigung von kultischen Mißständen namhaft gemacht werden konnte, wie bei Asa, Hiskia und Josia, dann war dies nach Meinung der Dtr auf die Heil stiftende Funktion von Königtum und Tempel zurückzuführen. Damit boten aber gerade diese Heilsgaben der staatlichen Zeit ein unverzichtbares Hoffnungspotential für die tiefe Krise der exilischen Gegenwart. Wenn die Dtr die Geschichte des Südreiches bewußt offen mit der Begnadigung Jojachins durch Awil-Marduk enden lassen (25, 27–30), dann kann dies von ihrer ganzen Geschichtskonzeption her nur bedeuten, daß sie darin ein Zeichen erblickten, daß sich die an der davidischen Monarchie hängende Verheißung tatsächlich wieder – Jahwes Gericht eingrenzend – durchzusetzen begann (vgl. 1. Kön 8, 29f. 59f; 11, 39).

Die positive Bedeutung, welche das davidische Königtum und der Jerusalemer Tempel für die eigene Geschichte hatten und haben, zeigten die Dtr daneben am Gegenbeispiel der Geschichte des Nordreiches. Wohl erhielt auch Jerobeam von Jahwe eine Dynastieverheißung (1. Kön 11, 37f), doch verspielte er sie sogleich, weil er nicht dem davidischen Beispiel eines an das Gesetz gebundenen Königtums folgte, sondern sich kultpolitisch vom Jerusalemer Tempel trennte (12, 26–33; 13, 34; 14. 7. 11). Damit gab es im Nordreich nichts mehr, was das Gericht Gottes hätte aufhalten können (14, 15–16), selbst die Ausrottung des Baalkultes durch Jehu konnte es nicht mehr abwenden (2. Kön 10, 29. 31). Und es war allein Jahwes freiem Erbarmen zuzuschreiben, daß es nicht noch eher eintraf (2. Kön 14, 26f). Die kürzere und turbulenter verlaufende Geschichte des Nordreiches hing nach Ansicht der Dtr damit zusammen, daß es die staatlichen Heilsgaben Jahwes ver-



schmäht hatte (2. Kön 17, 21–23). Wenn die Dtr am Ende noch einmal ausführlich alle Verfehlungen des Nordreiches auflisten und polemisch darstellen, wie sich der synkretistische illegitime Jahwekult in Bethel bis in ihre Gegenwart hinein fortsetzte (2. Kön 17), dann wollen sie damit erweisen, daß ein Neuanfang der Geschichte Israels von hier aus nicht mehr zu erwarten ist. Eine Jahweverehrung außerhalb Jerusalems, wie sie die Samarier vorlebten, führt für sie ins Abseits und hat keine Zukunft. Im Insistieren auf dem Jerusalemer Tempel zeigt sich somit auch das Interesse der Abgrenzung gegen die Brüder im Norden.

Nun bürdete die Wertschätzung von Davidhaus und Zion den Verfassern des DtrG ganz erhebliche theologische Probleme auf. Nicht nur, daß das Südreich trotz dieser beiden Heilsgaben ein ähnliches Schicksal wie das Nordreich erlebt hatte, sondern es war untergegangen, obwohl Hiskia ansatzweise und Josia endgültig alle Jahweverehrung auf das einzig legitime Heiligtum konzentriert und es von allen fremdreligiösen Praktiken gereinigt hatte (2. Kön 18, 4; 23). Waren damit nicht Königs- und Tempeltheologie endgültig desavouiert, war damit die josianische Kultreform als Irrtum erwiesen? Zur Abwehr dieser Zweifel gingen die Verfasser des DtrG einen dreifachen Weg: Sie versuchten erstens, minutiös anhand früherer Epochen zu erweisen, daß die Umkehr zu Jahwe und die Abkehr vom Synkretismus Israel Rettung (Richterzeit), ja, Macht- und Prachtentfaltung (frühe Königszeit) und Überwindung mannigfaltiger Krisen (Asa, Hiskia) gebracht hatten. Sie bauten zweitens die Kultreform Josias zum Zielpunkt aller Reformbemühungen des Südreiches aus (2. Kön 22f), die das Sündenregister des Nordreiches (2. Kön 17) kontrastiert und der Südreichgeschichte einen glanzvollen Höhepunkt verleiht. Und sie erklärten drittens die dennoch eingetretene Katastrophe durch scheußliche kultische Verirrungen des Königs Manasse (2. Kön 21, 2–9. 16f), die wie die Jerobeams einen Gerichtsbeschuß Jahwes gegen Juda und Jerusalem provoziert haben, der auch von Josia nicht mehr abzuwenden, sondern nur noch aufzuhalten gewesen sei (2. Kön 21, 10–15; 22, 16–20; 23, 26f; 24, 3. 20). Ihrer Ansicht nach trieb die Geschichte des Südreiches, anders als die des Nordreiches, keineswegs von Anbeginn auf ein Ende zu; die Katastrophen von 598 und 587 waren vielmehr nur die Folge einer schlimmen, aber eng begrenzten Fehlentwicklung. Diese stehen darum auch gar nicht im Zentrum ihres Interesses, weswegen sie darüber nur recht wortkarg berichteten.<sup>45</sup> Zielpunkt des Werkes ist es vielmehr, den Weg der königlichen Kultreformpolitik, wie er unter Josia beschritten worden war, gegen mögliche Zweifel und begründete Einwände aus der voraufgegangenen Geschichte Israels als die allein richtige und zukunftssträchtige Handlungsalternative zu erweisen. Der auf den Jerusalemer Tempel beschränkte und von allen fremdreligiösen Einflüssen gereinigte königliche Staatskult ist die Option, die die Verfasser des DtrG als Lehre aus der Geschichte in die exilische Diskussion um die Bedingungen und Grundlagen eines möglichen Neuanfangs einbringen wollten.

#### 4. Die Intentionen des DtrG im exilischen Diskurs

Die Besonderheit der Anliegen der Gruppe, die hinter dem DtrG stehen, wird noch deutlicher, wenn man sie in das Ensemble der exilischen theologischen Diskussion einordnet. Mit den meisten anderen Gruppen dieser Zeit teilte sie die Ansicht, daß der staatliche Untergang der beiden israelitischen Reiche die Strafe Gottes für den Abfall Israels war. Doch damit endeten auch schon die Gemeinsamkeiten: Im Unterschied zu den Theologengruppen, welche sich um die Hinterlassenschaft der großen Gerichtspropheten Jeremia und Ezechiel geschart hatten und die Geschichte Israels als totale Abfallgeschichte von Anfang an begriffen (Jer 3,6–11; 11,1–8; 32,23ff; Ez 16; 20; 23), lag es den Dtr am Herzen, innerhalb der Geschichte Israels zu differenzieren und die Sünde zu begrenzen. Es war keineswegs alles grau und düster in der Geschichte Israels, es gab lichte, ja sogar glanzvolle Epochen (Mose, Josua; David, Salomo); es war auch nicht alles gleich falsch und gleich schlecht, sondern es gab schlimmere (Nordreich, bes. Omriden) und bessere Verhaltensweisen (Südreich, bes. Josia).

Im Unterschied zu den dtr. Redaktoren des Jeremiabuches, die weder dem Tempel noch den Davididen irgendwelche Heilsbedeutung beimäßen<sup>46</sup> (Jer 7,1–15; bleibende Verurteilung Jojachins 22,24–29!), waren sie fest entschlossen, an diesen beiden positiven staatlichen Heilsgaben Jahwes festzuhalten. Während jene im Anschluß an den Propheten vor dem Vertrauen auf den Tempel warnten (Jer 7,1–15), setzten sie ihre Hoffnung auf ihn. Und sahen jene Abfall und Ungehorsam nicht nur im religiösen, sondern auch im sozialen Bereich (Jer 34) und forderten darum eine Umkehr, die auch das soziale Verhalten mit einschloß (7,3ff; 22,3; 35,15ff u.ö.), so beschränkten sie den Abfall auf die religiös-kultische Seite. Obgleich beide Gruppen durch eine gemeinsame theologische Basis (Dtn), eine ähnliche Sprache und Argumentationsweise verbunden waren, so daß wir sie beide der dtr. Tradition zurechnen, differenzierten sie deutlich in der Einschätzung des Königtums, des Tempels und der sozialen Verpflichtungen.

Enge Berührungspunkte hinsichtlich der Wertschätzung des Jerusalemer Tempels gab es wiederum mit der Reformfraktion der zadokidischen Priesterschaft, die sich aus dem Schülerkreis Ezechiels herausgebildet hatte. War für diese der Tempel der Ort, der die heilvolle Nähe Jahwes inmitten seines Volkes garantieren würde (Ez 37,26–28; 43,1–9), so war er für die Verfasser des DtrG der Ort, an dem er für Israel auf ganz besondere Weise anrufbar war.<sup>47</sup> Bei allen Differenzen in der Heiligkeitstheorie<sup>48</sup> stimmten damit beide Gruppen darin überein, daß der Tempel von Jerusalem die Gottesbeziehung Israels auch in Zukunft wesentlich konstituieren würde. Dennoch bestand ein tiefgreifender Dissens über die Organisation des zukünftigen Kultes. Während die Reformpriesterschaft einen selbstverwalteten Kult anstrebte und dem Königtum jegliche priesterliche Funktion absprach (Ez 46,1–10), hielten die dtr. Geschichtsschreiber an der Organisationsform des königlichen Staatskultes fest. Für sie trugen die Könige die entscheidende Verantwortung für die Sicherung der Reinheit des Jahwekultes (vgl. Josia), und für sie war es eine völlige Selbstverständlichkeit, daß der König priesterliche Funktionen wahrnahm

(Salomo). Dem entsprach es, daß die Ezechiel-Schüler den König auch in seiner politischen Machtbasis stark einschränken wollten (45,9f; 46,16–18), während den Dtr seine Bindung an das Gesetz genügte.

Berührungspunkte gab es schließlich auch mit der Deuterocesaja-Prophetengruppe, besonders hinsichtlich des monotheistischen Bekenntnisses (vgl. Dtn 4,35.39; 1. Kön 8,60 mit Jes 45,5f. 14. 18 u. ö.). Aber während diese daraus eine universale Öffnung Israels folgerte (45,20–25; 55,4f), die ihm eine ganz neue »missionarische« Funktion in der Völkerwelt zuwies, kam für die Dtr darin nur die einzigartige Sonderstellung Israels in der Völkerwelt zum Ausdruck, die es durch schroffe Abgrenzung zu sichern galt,<sup>49</sup> selbst gegenüber den »laxeren« Brüdern in Samaria. Den engen Kontakt mit Ausländern, den Israel in der Exilszeit erlebte, konnten sie nur als Bedrohung, nicht auch als Chance begreifen. Daß nur ein politisch starkes siegreiches Israel den anderen Völkern Respekt vor Jahwe und seinem Volk einflößen könnte (vgl. Jos 4,24f; 2. Sam 8,15; 1. Kön 8,45.49.59), blieb von ihnen nicht hinterfragt.<sup>50</sup>

Vor dem Hintergrund dieser exilischen Diskussion, die nicht notwendigerweise gleichzeitig, aber doch in dem engen Zeitraum von maximal vier Jahrzehnten (561–515) geführt wurde, erweist sich die Position der Verfasser des DtrG als ausgesprochen konservativ, nationalstaatlich und staatskultisch. Sie orientiert sich an den staatlichen und kultischen Verhältnissen, wie sie in der spätvorexilischen Zeit, vor allem durch die josianische Reform entstanden waren – allerdings abzüglich deren sozialer Komponenten –, und setzt diese auch als beispielhaft für einen Neuanfang voraus.

### 5. Die Trägergruppe des DtrG

Von dieser Klärung der Intentionen des DtrG läßt sich nun eine sehr viel klarere sozialgeschichtliche Einordnung seiner Träger vornehmen, als dies bisher geschehen ist. Als völlig unhaltbar hat sich Noths Vorstellung eines abseits aller offiziellen Kreise schaffenden jüdischen »Privatgelehrten« erwiesen,<sup>51</sup> da dem Werk gerade die offiziellen politischen und kultischen Institutionen am Herzen liegen. Auch Prophetenschüler aus dem Umfeld Jeremias, die H. W. Wolff namhaft machte,<sup>52</sup> kommen hier nicht in Frage, da sich die dtr. Träger der Jeremiatradition von den Verfassern des DtrG an ganz wesentlichen Punkten unterscheiden. Und auch die von W. Roth ins Spiel gebrachte Möglichkeit,<sup>53</sup> die Verfasser des DtrG seien die »in ganz Israel ansässigen«, »aber am Jerusalemer Tempel orientierten Leviten« gewesen, wird zwar der Bedeutung, welche das DtrG dem zentralen Heiligtum einräumt, besser gerecht, scheidet aber, ganz abgesehen von der Unsicherheit, die »Leviten« vorexilisch als eigene Gruppe greifen zu können, an der Tatsache, daß das DtrG diesen – anders als das Chronistische Geschichtswerk – keinerlei prominente Rolle einräumt.<sup>54</sup>

Geht man einmal ganz vordergründig davon aus, welchen Funktionsträgern das DtrG besondere Aufmerksamkeit zuwendet, so stößt man neben den Königen auf die Priester, Propheten und Ältesten.

Prominent ist vor allem die Rolle der Priester: Sie verpflichten neben Mose das Volk auf das Gesetz (Dtn 27,9f); ihnen ist von Mose das Gesetz übergeben und zur Verlesung anvertraut (Dtn 31,9), und sie sind Träger der Lade (Jos 3,3 u. ö.; 1. Kön 8,3.6). Wohl werden sie in dieser Frühzeit »levitische Priester« (*hakkohānīm hallēwīm*) bzw. »Söhne Levis« (*bēnē lēwī*) genannt, doch daß sich hinter dieser archaisierenden deuteronomischen Bezeichnung die Jerusalemer Priester verbergen,<sup>55</sup> wird spätestens 1. Sam 3,35 klar, wo die Dtr die Zadokiden zur von Jahwe erwählten Priesterschaft erheben. Von daher wird auch der Vorwurf gegen Jerobeam verständlich, er habe in Bethel Priester eingestellt, die nicht von »den Söhnen Levis«, d. h. nicht vom erwählten Jerusalemer Priestergeschlecht stammten (1. Kön 12,31). Auch in der Epoche der geteilten Reiche nahmen Jerusalemer Priester, die nun nur noch *kohānīm* heißen, wichtige Aufgaben wahr, der Priester Jojada rettet die Daviddynastie in der Athalja-Revolution (2. Kön 11f), und der Priester Hilkia ist führend an der josianischen Reform beteiligt (2. Kön 22,4ff; 23,4.24). Die Priester anderer Heiligtümer werden dagegen als »Höhenpriester« denunziert (2. Kön 23,9).

Eine hervorragende Rolle billigt das DtrG auch den Propheten zu, wie die vielen aufgenommenen Prophetenerzählungen<sup>56</sup> und selbst formulierten Prophetenauftritte<sup>57</sup> beweisen. Sie sind für die Dtr auf der einen Seite Prediger des Gesetzes, die Israel fortlaufend vor dem Abfall warnen und zur Umkehr mahnen (2. Kön 17,13 u. ö.); sie werden darum in eine direkte Kontinuität mit Mose gestellt (Dtn 34,10). Auf der anderen Seite erweisen sie mit ihren Heils- und Gerichtsankündigungen, deren Eintreffen häufig explizit konstatiert wird, die Folgerichtigkeit und Gerechtigkeit des göttlichen Geschichtshandelns. Auffällig bleibt allerdings die Ausblendung der totalen Gerichtsprophetie.

Erstauich häufig bringt schließlich das DtrG die »Ältesten Israels« ins Spiel, und zwar nicht nur in der Frühzeit, wo ihnen z. B. neben den Priestern von Mose das Gesetz übergeben wird (Dtn 31,9), sondern auch in der Königszeit, wo es diese tribale Institution gar nicht mehr gab. Sie sind sowohl bei der Einweihung des Tempels (1. Kön 8,1.3) als auch beim Bundeschluß Josias (2. Kön 23,1) die Repräsentanten Israels. Diese anachronistische Sicht erklärt sich wahrscheinlich aus dem Umstand, daß in der exilischen Zeit die Ältesten wieder erneute Bedeutung erlangten.

Von diesem Befund legt es sich nahe, die Verfasser des DtrG unter den genannten Funktionsträgern zu suchen. Die nächste spezifizierende Frage muß nun lauten: Hat es in Israel eine Gruppe aus Jerusalemer Priestern, Propheten und führenden Laien gegeben, die sowohl die josianische Kulturreform bejahte als auch die Heilsbedeutung von Königtum und Tempel auf der Linie der älteren Königs- und Zionstheologie betonte? Diese Frage läßt sich eindeutig positiv beantworten. Es gab in der spätvorexilischen Zeit, wie wir vor allem aus den Jeremia-Erzählungen wissen, eine starke national-religiöse Fraktion, die sich nach dem Scheitern der Josianischen Reform und dem Auseinanderfallen der sie tragenden Reformkoalition gebildet hatte.<sup>58</sup> Zu ihr gehörten wesentliche Teile der Jerusalemer Priesterschaft, wie der Oberpriester Seraja aus dem Geschlecht der Hilkijaden, dessen Großvater führend an der josianischen Kulturreform beteiligt gewesen war (2. Kön 22,4ff; 23,2.24; 25,18<sup>59</sup>); zu ihr gehörten auch Jerusalemer Tempelpropheten wie Hananja, der 594 die baldige Rückkehr Jojachins und der nach Babylon verschleppten Tempelgeräte ankündigte (Jer 28,1–4);<sup>60</sup> und zu ihr gehörten ebenfalls Teile der königlichen Beamtschaft, wie die Familien Malkia und Schelemja, die Jeremia einsperrten (Jer

21, 1; 38, 1–6; 37, 3. 13; vgl. 36, 26), und Teile der jüdischen Aristokratie (*‘am hā’āræš*; vgl. Ez 22, 29; 2. Kön 25, 19), welche die gesellschaftlichen Unterdrückungspraktiken fortsetzten. Wegen der antibabylonischen Aufstandspolitik, die diese Gruppierung mehrfach betrieb,<sup>61</sup> wurden ihre führenden Köpfe von den Babyloniern nach der Eroberung Jerusalems ganz besonders hart bestraft (2. Kön 25, 18–21). Dabei speiste sich die nationale Hochstimmung, die sie anheizte, erwiesenermaßen aus dem Vertrauen auf die mit dem Tempel und der Dynastie verbundenen Heilsgarantien (Jer 7, 4; Thr 4, 12. 20); folgt man einer These C. Hardmeiers, dann verbreitete sie noch während der – zeitweise aufgehobenen – Belagerung Jerusalems die These, daß Jahwe seine Stadt, in der er dank der Kultreform einzig und lauter verehrt wurde (2. Kön 18, 12), wunderbar verschonen würde (19, 32–34), während Jeremia und die ihn stützende Beamtenfraktion der Schafaniden öffentlich dafür warben, sich den Babyloniern zu unterwerfen (Jer 37, 3–8; 38, 17f).<sup>62</sup> Dabei gibt es eine Reihe von Hinweisen, daß es nicht nur diese kontroverse außenpolitische Option, sondern innenpolitisch auch die Frage der Verbindlichkeit der sozialen dtn. Reformgesetzgebung war, die sie von ihren ehemaligen Mitstreitern beim josianischen Reformwerk trennte.<sup>63</sup>

Aufgrund dieser personellen Analogien und recht weitgehender theologischer Übereinstimmungen darf man wohl den Schluß wagen, daß die Verfasser des DtrG etwas mit der national-religiösen Partei der spät-vorexilischen Zeit zu tun hatten. Natürlich darf man nicht beide einfach gleichsetzen; zwischen beiden lag nicht nur die Zeit von ein bis zwei Generationen, sondern auch die nationale Katastrophe von 587, die sowohl die Politik als auch die Theologie dieser Gruppe drastisch widerlegte. Die Überlebenden dieser Gruppierung mußten erst noch einen harten Lernprozeß durchlaufen, um ihr Scheitern theologisch zu verarbeiten. Sie mußten das Recht der gerichtsprphetischen Botschaft grundsätzlich anerkennen (Thr 2, 17) und einsehen, daß göttliche Bestandsgarantien für Tempel und Königtum nicht unbedingt galten (1. Kön 9, 1–9). Aber das DtrG läßt sich doch sehr gut als Ergebnis dieses Lernprozesses verstehen, den die Angehörigen dieser Gruppe durchgemacht haben. Sie, die Kinder und Enkel der 587 umgekommenen oder arbeitslos gewordenen Priester, Tempelpropheten und Beamten der national-religiösen Fraktion, die als Geistliche und Älteste wahrscheinlich weiter Leitungsfunktionen im verwüsteten Juda innehatten,<sup>64</sup> wollten mit ihrem Geschichtswerk auf der Basis des Dtn einen theologischen Kompromiß schaffen, der auf der einen Seite die Gerichtsprophetie insoweit akzeptierte, als sie zur Erklärung der Katastrophe unumgänglich war, der aber auf der anderen Seite die für sie unverzichtbaren Elemente ihrer früheren national-religiösen Überzeugungen – in korrigierter Form – erneut zur Geltung brachte.

Viele Schwierigkeiten bei der Interpretation des DtrG finden von dieser Herleitung ihre einfache Erklärung: die Hochschätzung des Tempelkults und der Daviddynastie bei gleichzeitiger kritischer Anbindung an das Gesetz, die Hochschätzung des dtn. Gesetzes bei gleichzeitiger Ausblendung dessen sozialreformerischen Impulses und die Hochschätzung der Prophetie bei gleichzeitiger Ausblendung der totalen Gerichtsprophetie, welche die Väter und Großväter der Verfasser des DtrG

einmal mit allen Mitteln bekämpft hatten. Die »Doppelgesichtigkeit« des DtrG erklärt sich somit aus der national-religiösen Herkunft seiner Trägergruppe unter den veränderten Bedingungen der Exilszeit.

*Anmerkungen:*

- 1 Vgl. den literarischen Reflex: Westermann, *Auslegung*, 45 f.
- 2 Vgl. den vorzüglichen Forschungsbericht von Weippert, *Geschichtswerk*.
- 3 Vgl. Thiel, *Redaktion*; neben Jer vgl. Am, Jes 1, Sach 1–8.
- 4 Vgl. jetzt Blum, *Komposition*.
- 5 So terminologisch, sachlich und zeitlich erstmals klar Wellhausen, *Prolegomena*, 278.
- 6 Das deuteronomistische Werk (Dtr).
- 7 AaO 109 f.
- 8 Auch Wolff, *Kerygma*, 321 f, betonte den »akultischen Charakter der Umkehr«.
- 9 Vgl. Hoffmann, *Reform*, und seine Einschränkung des Urteils von Noth (24). Richtig ist, daß das DtrG das Augenmerk mehr auf die kultpolitische Organisation, nicht so sehr auf die innere Ausgestaltung des Kultes legt.
- 10 *Prolegomena*, 279; vgl. 1. Sam 1–3. 4–6; 2. Sam 6 f; 1. Kön 6–8; 2. Kön 12; 16, 10–18; 22 f; 25, 13–17; ganz besondere Aufmerksamkeit widmet das Werk dem Tempelschatz; Jos 6, 19, 24; 2. Sam 8, 11 f; 1. Kön 7, 13–47. 48–50. 51; 14, 25–28; 15, 15; 2. Kön 12, 18 f; 14, 35; 24, 13 f; 25, 13–17.
- 11 *Quellen*, 54 ff.
- 12 AaO 60 ff.
- 13 *Geschichtstheologie*, 201 ff.
- 14 *Kerygma*, 308 f.
- 15 AaO 321.
- 16 Eine Ausnahme ist Jesaja, der aber im DtrG ein Heilsprophet ist (1. Kön 19 f), dazu s. u. Anm. 62.
- 17 Vgl. bes. die breite dtr. Redaktion des Jeremiabuches; dazu s. u. Anm. 63 und Koch, *Profetenschweigen*.
- 18 So Noth, *DtrG*, 109; Macholz, *Israel*, 139.
- 19 So v. Rad, *Geschichtstheologie*, 203 f; Wolff, *Kerygma*, 309 ff; Zenger, *Rehabilitierung*, 29 f.
- 20 Smend, *Einleitung*, 122: »Einen volltönenden Schluß hat das Werk nicht.« Zum Problem vgl. Weippert, *Geschichtswerk*, 223.
- 21 *Themes*, 274–289.
- 22 *Double Redaction*.
- 23 *Themes*, 276 ff.
- 24 AaO 284.
- 25 AaO 285 ff; zuzüglich der 287 genannten Liste von Texten.
- 26 Vgl. Smend, *Gesetz und Völker*; ders., *Entstehung*, 110–125; Veijola, *Dynastie*; ders., *Königtum*; Dietrich, *Prophetie*; Roth, *DtrG*.
- 27 *Dynastie*, 127 ff.
- 28 *Prophetie*, 144.
- 29 *Entstehung*, 118.
- 30 *Prophetie*, 142.
- 31 Ersteren behauptet Cross, *Themes*, 283; letzteren Nelson, *Double Redaction*, 84 u. a. 2. Kön 18,5 und 23,25 sind keine Widersprüche, da sich das erste Urteil auf das beispiellose Gottvertrauen Hiskias, das zweite aber auf die beispiellose totale Umkehr Josias zu Jahwe bezieht. Somit setzen beide Stellen einen Überblick über die gesamte Königs-geschichte voraus; 23,25 a und 25 b sind Teile einer zusammengehörenden Wendung. V. 26 f stehen zwar sachlich im Kontrast zu V.25, doch ist dieser syntaktisch vermittelt (\*ak

- »nur«) und stilistisch explizit überbrückt (vgl. Aufnahme des *šāb* »er kehrte um« von V. 25 in V. 26). Ein literarkritischer Bruch liegt somit gerade nicht vor. Weippert, Beurteilungen, 332f, scheut sich denn auch, ihn textlich genau dingfest zu machen; sie vermutet ihn zwischen 22,2 und 23,32. Sie hält die Königsbeurteilungen 23,32.37 sachlich nicht mit 22,2.25 vereinbar; doch soll die bewußt pauschale Formulierung »genauso wie seine Väter getan hatten« über das Problem hinweghelfen, wie es unter den beiden Söhnen des vorbildlichen Josia zu einem derart rasanten Niedergang Judas kommen konnte. Auch die von ihr und Vanoni beobachteten stilistischen Differenzen reichen zu einer klaren Abgrenzung von Redaktionen nicht aus.
- 32 Vgl. 2. Kön 23,26f; 24,3f mit 21,10–16; 24,13 mit 20,17; 1. Kön 7,48–50; 2. Kön 25,13–17 mit 1. Kön 7,13–47.
- 33 Vgl. die Liste der von Cross zu exilischen Einschüben erklärten Texte, Themes, 287, mit den abweichenden und sehr viel umfangreicheren Textpartien, die Nelson dem zweiten Redaktor zuweist. Hier wird die Hypothese zur *petitio principii* literarkritischer Entscheidungen.
- 34 So mit Recht kritisch auch Weippert, Geschichtswerk, 240ff.
- 35 Geschichtstheologie, 201f.
- 36 Themes, 284.
- 37 Vgl. Noth, DtrG, 5f, der auf die als Gliederungssignale eingesetzten Reden am Ende von Epochen hinwies (Jos 23; 1. Sam 12; 1. Kön 8f).
- 38 Zur Frage der Zugehörigkeit von Ri 17–21 zum DtrG vgl. Smend, Einleitung, 117.
- 39 Die typischen dtr. Formulierungen für Fremdgötterkult wie *ʾēlohîm ʾāherîm* »andere Götter« fehlen zwischen 1. Sam 8,8 und 1. Kön 9,9; Saul wird aus diesem Grunde sogar von Dtr 1. Sam 28,3 vom Vorwurf des Okkultismus entlastet. Der Tatbestand ist um so auffälliger, als die aufgenommene Überlieferung den Dtr durchaus Anlaß zum Synkretismusvorwurf geboten hätte, vgl. 1. Sam 19,13; 2. Sam 6,14ff u. a. Daß diese Zeit religionsgeschichtlich eine der Hochzeiten des Synkretismus war, ja, sogar der Jerusalemer Tempel ein ehemaliges jebusitisches Heiligtum, wird von den dtr. Autoren bewußt vernebelt, s. Albertz, Religionsgeschichte, 324.
- 40 Vgl. Jos 23,14.
- 41 Vgl. die dtr. Erwählungsaussagen: 1. Sam 10,24; 1. Kön 8,16; vgl. 2. Chr 6,5b; 1. Kön 11,34 (Saul, David); 1. Kön 8,16; vgl. 2. Chr 6,5a; 1. Kön 8,44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2. Kön 21,7; 23,27 (Jerusalem bzw. Tempel).
- 42 Die Sünde Jerobeams, d. h. die kultische Trennung des Nordreiches von Jerusalem (1. Kön 12,20–32) führte zum Untergang des Nordreiches (14,15f; 2. Kön 10,31; 17,21–23 u. ö.), der Höhenkult, der unter Rehabeam im Südreich aufkam (1. Kön 14,22–24), führte bis zu seiner Abschaffung unter Hiskia und Josia zu partiellen Beeinträchtigungen des Südreiches und seiner Könige (vgl. 1. Kön 22,43; 12,3f; 14,3f; 15,3f. 34f; 16,2–4).
- 43 Es sind dies konkret die Kultzentralisation (Dtn 12) und die Verbote gegen heidnische Praktiken wie Mantik (18,10.14), Kinderweihung (18,10; vgl. 12,31) und Kultprostitution (23,18f).
- 44 Vgl. 2. Sam 12; 1. Kön 12.
- 45 Die »lakonische« Knappheit der Darstellung für die Zeit nach Josia, die seit Cross, Themes, 288, immer wieder notiert worden ist, hat somit sachliche Gründe und ist kein literarkritisches Indiz.
- 46 Die Verheißungen eines neuen Davididen sind im Jeremiabuch nachdtr. (23,5f; 33,15ff).
- 47 Die Hervorhebung des Gebets in 1. Kön 8,27ff, aus der Noth, DtrG, 104ff u. a., den akultischen Charakter von DtrG folgerten, kann angesichts der rahmenden Opferberichte (8,5.62–65) nicht als Kritik am Opferkult, sondern nur als Anpassung an die verbliebene exilische Funktion des zerstörten Tempels verstanden werden.
- 48 Die massive Vorstellung einer direkten Anwesenheit Jahwes im Tempel wird von den Ezechielschülern durch die *Kābōd*-Vorstellung (Ez 43,2ff.7), von den Dtr durch die *Šem*-Vorstellung (1. Kön 8,16.18.20; vgl. 27) korrigiert, vgl. Mettinger, Dethronement.

- 49 Vgl. die Darstellung der Josuazeit als Ausrottungskrieg (Vollzug des Bannes nach Dtn 20, 16–18) und die dauernden Warnungen vor der Verführung durch ausländische Frauen (Jos 23, 7. 12f; Ri 3, 1–6; 1. Kön 11; 16, 31ff; 2. Kön 8, 18; 11).
- 50 Vgl. dagegen die tiefsinnige Reflexion Jes 52, 13–53, 12, daß der Gottesknecht Israel gerade durch seine tiefe Erniedrigung die Sünden der Völker getragen hat und sie in Erstauen setzt.
- 51 S. o. Anm. 7.
- 52 Kerygma, 323; vgl. auch Dietrich, Propheten, 144.
- 53 DtrG, 53.
- 54 Selbständig handelnd nur Dtn 27, 14; 1. Sam 6, 15; dagegen sind Jos 3, 3; 2. Sam 15, 24; 1. Kön 8, 4 Korrekturen im Sinne der Chronik.
- 55 Zur Einzelbegründung vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 355.
- 56 Vgl. 2. Sam 12; 1. Kön 13 + 2. Kön 23, 16–18; 1. Kön. 14, 1–18; 17–21; 2. Kön 1–6; 8, 7–15; 9f; 13, 14–21; 18, 13–20, 21.
- 57 Vgl. Ri 6, 7–10; 1. Kön 11, 29–39; 2. Kön 4, 25–28; 21, 10–15; 22, 14–22.
- 58 Vgl. dazu Malamet, Twilight; Kegler, Prophetische Reden; Hardmeier, Polemik, 494ff; zur breiten Koalition hinter der josianischen Reform s. Albertz, Religionsgeschichte, 346ff.
- 59 Zur Genealogie der Hilkijaden vgl. 1. Chr 5, 39f; Esr 7, 1; falls der Jer 36, 26 genannte Seraja die gleiche Person ist, stand er Jeremia vor Antritt des Priesteramtes feindlich gegenüber; vgl. die Disziplinarmaßnahme Paschhurs 20, 1–6 und die Vorhaltungen des zweiten Priesters Zephanja Jer 29, 25 ff.
- 60 Daß auch die Verfasser des DtrG Interesse an Jojachin (2. Kön 25, 27–30) und an den Tempelgeräten haben (s. o. Anm. 10), ist doch zumindest auffällig.
- 61 Erkennbar wird diese in den Jahren 600, 594 und 589f.
- 62 Polemik, 335ff; er hat gute Gründe dafür beigebracht, daß es sich bei der Hiskia-Erzählung 2. Kön 18, 9–19, 37\* um einen Propagandatext der national-religiösen Partei handelt, der anhand der geschichtlichen Situation von 701 die Hoffnung auf endgültigen Abzug der Babylonier untermauern und die gegenteiligen Ankündigungen Jeremias und Ezechiels als Feindpropaganda entlarven will. Wenn die Verfasser des DtrG unter den Nachfahren dieser Partei zu suchen sind, findet die Aufnahme dieser Erzählung in ihr Geschichtswerk eine einfache Erklärung.
- 63 Vgl. die sozialen Anklagen Jeremias, die ab 609 anheben (z. B. Jer 5, 26f; 34), und die soziale Reform, die der Schafan-Enkel Gedalja unter babylonischer Oberherrschaft versucht (Jer 39, 9; 40, 10). So rekrutieren sich die dtr. Bearbeiter des Jeremiabuches wahrscheinlich aus den Nachfahren dieser oppositionellen Beamtenfraktion.
- 64 Die Gründe, die Noth, DtrG, 97; 110 Anm. 2; Janssen, Juda, 16–18, und Dietrich, Prophetie, 144, für eine Lokalisierung der Trägergruppe in Juda zusammengetragen haben, scheinen mir immer noch überzeugender zu sein als die Einsprüche Soggins dagegen (Entstehungsort, 3–8).

### *Literaturverzeichnis:*

- R. Albertz, Die Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit, E. Lessing (Hg.), Die Bibel. Das Alte Testament in Bildern erzählt, 1987, 288–360; 400–402.
- E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, Masch. (Habil. theol.) Heidelberg, 1988.
- F. M. Cross, The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History, Ders., Canaanite Myth and Hebrew Epic, 1973, 274–289.
- W. Dietrich, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, 1972.
- Chr. Hardmeier, Die Polemik gegen Ezechiel und Jeremia in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen. Studien zur Funktion und zur Rhetorik der historischen Tendenz Erzählungen in II Reg 18–20 und in Jer 37–40, Masch. (Habil. theol.) Bethel, 1987.



- H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der Deuteronomistischen Geschichtsschreibung, *AThANT* 66, 1980.
- E. Janssen, Juda in der Exilszeit. Ein Betrag zur Frage der Entstehung des Judentums, *FRLANT* 69, 1956.
- A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, <sup>2</sup>1956.
- J. Kegler, Prophetisches Reden und prophetische Praxis bei Jeremia. Beobachtungen zu Jer 26 und 36, W. Schottroff/W. Stegmann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 1, 1979, 67–79.
- K. Koch, Das Prophetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, J. Jeremias/L. Peritt (Hg.), *Die Botschaft und die Boten*, Festschr. H. W. Wolff, 1981, 115–128.
- G. Chr. Macholz, Israel und das Land. Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen der Priesterschrift und dem deuteronomistischen Geschichtswerk, Masch. (Habil. theol.) Heidelberg 1969.
- A. Malamat, The Twilight of Juda. In the Egyptian-Babylonian Mealstream, *VT* S 28, 1975, 123–145.
- T. N. D. Mettinger, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies, *Coniectanea Biblica OT*. Ser. 18, 1982.
- R. D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, *JSOT Suppl.* Ser. 18, 1981.
- M. Noth, Das deuteronomistische Geschichtswerk (Dtr), *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943 = 1967, 3–110.
- G. von Rad, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947), *Gesammelte Studien I*, *ThB* 8, <sup>2</sup>1961, 189–204.
- W. Roth, Deuteronomistisches Geschichtswerk–Deuteronomistische Schule, *TRE* 8, 1981, 543–552.
- R. Smend, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, *Probleme biblischer Theologie*, Festschr. G. v. Rad, 1971, 494–509.
- R. Smend, Entstehung des Alten Testaments, 1978, <sup>2</sup>1981.
- J. A. Soggin, Der Entstehungsort des Deuteronomistischen Geschichtswerkes, *ThLZ* 100, 1975, 3–8.
- W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, *WMANT* 41, 1973.
- W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45, *WMANT* 52, 1981.
- G. Vanoni, Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2. Kön 23,25–25,30, N. Lohfink (Hg.), *Das Deuteronomium*, 1985, 357–362.
- T. Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, *AASF B/193*, 1975.
- T. Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, *AASF B/198*, 1977.
- H. Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk, *ThR* 50, 1985, 213–249.
- H. Weippert, Die »deuteronomistischen« Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, *Bibl.* 53, 1972, 301–339.
- J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, <sup>6</sup>1927 = 1981.
- C. Westermann, Zur Auslegung des Alten Testaments (1968), *Ders.*, *Forschung am Alten Testament*. *Gesammelte Studien* Bd. 2, *ThB* 55, 1974, 9–67.
- H. W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, *Ders.*, *Gesammelte Studien*, *ThB* 22, 1964, 308–324.
- E. Zenger, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, *BZ N. F.* 12, 1968, 16–30.