
Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte

Zur Hermeneutik des chronistischen Geschichtswerkes und ihrer Bedeutung für das Verständnis des Alten Testaments

Reinhard Gregor Kratz

I.

Mit dem Wort Identität (*identitas*) bedient sich die Themenstellung eines Begriffs der Philosophie und der modernen Psychologie¹. Über die Psychologie ist er vor allem von der Praktischen Theologie in der Religionspädagogik und der Seelsorge rezipiert worden. Ist er aber auch geeignet zur Beschreibung theologiegeschichtlicher Sachverhalte im Alten Testament und in der übrigen Literatur des antiken Judentums? Sicher nicht dem Begriff, wohl aber der Sache nach.

Das gilt einmal für den Gang der israelitischen Theologiegeschichte selbst. Ihre literarische Hinterlassenschaft läßt sich – um mit Gerhard von Rad² zu sprechen – nachgerade als »das Ergebnis einer sich in der Geschichte immer neu betätigenden Reflexion Israels über sich selbst« bezeichnen. Von Rad weiter: »Jede Generation stand vor der immer gleichen und immer neuen Aufgabe, sich als Israel zu begreifen. Jede Generation mußte erst in einem gewissen Sinne Israel werden.« Und man wird hinzufügen dürfen und müssen, daß dies die »immer gleiche und immer neue Aufgabe« mit einschloß, Gott und sein Tun zu begreifen, ihn als den Gott Israels wahrzunehmen und zu verstehen; in gewissem Sinne mußte auch Gott für jede Generation erst zum Gott Israels werden. Die ganze Theologiegeschichte, die zugleich Literaturgeschichte des Alten Testaments und aller übrigen Schriften bis hinein ins Neue Testament ist, erscheint so als »Suche nach Identität« im Sinne der Frage, wer Israel und wer der Gott Israels ist im Wandel der Zeit, im Wandel der Erfahrungen und im Wandel der geschichtlichen Erscheinungsformen Israels und seines Gottes. Zum anderen läßt sich aber auch die Frage der Neuzeit, unsere Frage nach der Theologie des Alten Testaments oder das Bemühen um eine biblische Theologie gewissermaßen als »Suche nach

1. Vgl. fürs erste TRE 6 (1987), S. 25-28.28-32; des näheren etwa E. Hirsch, *The Concept of Identity*, Oxford 1982.
2. *Theologie des Alten Testaments I*, 9. Aufl., München 1987, S. 132.

Identität« verstehen, sofern dabei nach etwas Verbindendem und Verbindlichem in der israelitischen Literatur- und Theologiegeschichte, nach einer »Mitte der Schrift«, einem »Kanon im Kanon« gefragt wird. Die beiden Felder überschneiden sich schließlich, wenn mit G. von Rad, aber auch mit einer entsprechend weit gefaßten, für verschiedene Inhalte offenen Bundesformel (Jhwh der Gott Israels – Israel das Volk Jhwhs) als Mitte der Schrift³ die Suche nach Identität in der Theologie- und Literaturgeschichte selbst zum Gegenstand der Theologie des Alten Testaments erklärt wird.

Bei alledem umfaßt der Begriff »Identität« zweierlei, das im Grunde eins ist: das Selbstverständnis und die Wahrung solchen Selbstverständnisses im Sinne der Selbigkeit. In Anlehnung an das Oberthema dieses Kongresses, Pluralismus und Identität, läßt sich also auch hier von einer Spannung im Verhältnis von Selbigkeit und Anderssein oder Anderswerden, Kontinuität und Wandel, Einheit, vielleicht auch Einmaligkeit und Vielfalt der Bezeugungen Israels und seines Gottes, sprechen. Inwieweit der so definierte Gebrauch des Begriffs auch philosophisch oder psychologisch gedeckt ist, sei einmal dahingestellt. Logische oder ontologische Festlegungen, gar mit metaphysischem Hintersinn und offenbarungsgeschichtlichem Ziel, empfehlen sich, da es um ein geschichtliches Selbstverständnis geht, m.E. nicht.

Thema im engeren Sinne ist das Identitätsproblem innerhalb der nachexilischen Theologiegeschichte, wofür ich mich auf das chronistische Geschichtswerk (ChrG) als Beispiel konzentrieren möchte. Die Eingrenzung hat zwei Gründe. Zum einen stellt sich das Problem in nachexilischer, genauer nachbabylonischer Zeit, die gegenwärtig auch wieder verstärkt in den Blickpunkt der Forschung rückt, sehr viel klarer dar als vorher, nicht zuletzt weil auch die literarischen Verhältnisse sehr viel klarer sind, jedenfalls soweit man sich auf die eindeutig hierher gehörenden Schriften beschränkt. Der Zusammenhang von Theologie- und Literaturgeschichte und die sich darin vollziehende »Suche nach Identität« stehen hier also auf einer relativ gesicherten literarischen Basis und können so einmal für sich studiert werden, ohne durch divergierende analytische Ergebnisse oder methodische Differenzen sofort wieder in Frage gestellt zu werden. Zum anderen wird speziell das ChrG als Beispiel gewählt, da es in diesem Beitrag nicht um eine oder mehrere konkurrierende theologische Konzeptionen als solche, sondern um die Frage gehen soll, wie in diesen Konzeptionen Identität gesucht und bestimmt

3. Vgl. R. Smend, Die Bundesformel (1963), in: ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien 1 (BEvTh 99), München 1986, S. 11f.39; ders., Die Mitte des Alten Testaments (1970), ebd., S. 40-85, bes. S. 73ff.; neuerdings O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung, Göttingen 1993, S. 159.350, der aber die Grundbeziehung Jhwh – Israel über die »Grundgleichung, daß Gerechtigkeit und Leben einander im Leben des Volkes wie des Einzelnen entsprechen« (S. 350), in der »Tora als Mitte der Schrift« und d.h. in dem Verhältnis von »Evangelium und Gesetz«, Erwählung und Verpflichtung, festmacht (S. 22f.329ff.).

wird, welche Faktoren dabei eine Rolle spielen und wie sie zusammenwirken. Und dafür eignet sich das ChrG m.E. in vorzüglicher Weise. Denn die »Suche nach Identität« ist darin nicht nur thematisch⁴, sondern in der Quellenbenutzung, im Verhältnis von Vorlage und Neufassung, auch literarisch greifbar und an den Quellen nachvollziehbar⁵. Man kann es nur einen Glücksfall nennen, daß das vielgeschmähte ChrG in den hebräischen Kanon aufgenommen wurde, gibt es doch Maßstäbe an die Hand, die uns nicht nur ähnliche Schriften der Folgezeit – z.B. das Jubiläenbuch oder die Tempelrolle von Qumran –, sondern vielleicht auch die ihm vorausgehende Literatur- und damit einhergehende Theologiebildung im Alten Testament nach ihrer hermeneutischen Seite etwas besser verstehen lassen.

Was die einleitungswissenschaftlichen Fragen anbelangt, so gehe ich von der Einheit des ChrG, d.h. von einem Zusammenhang von 1. und 2. Chronik und Esr-Neh als Fortsetzung aus⁶. Gleichgültig, ob es sich um das Werk eines oder mehrerer Autoren, in einem Zug oder separat verfaßt, handelt, jedenfalls sind Chr und Esr-Neh nicht unabhängig voneinander entstanden, sei es, daß Esr-Neh (ebenso wie Dan 1-6 in Ausführung von 2 Chr 36,21) von vornherein als Fortsetzung von Chr verfaßt, sei es – worauf vielleicht die jetzige Stellung im hebräischen Kanon weist –, daß sie zunächst als Fortsetzung von (Pentateuch und) Deuteronomistischem Geschichtswerk (DtrG) gedacht waren und durch die Chr als Vorgeschichte ergänzt wurden. Entscheidend für die folgenden Überlegungen ist das allerdings nicht, sie könnten sich auch allein auf die beiden Chronikbücher

4. Dazu schon G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (BWANT 54), Stuttgart 1930, S. 19-37. Weiterführend H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977, S. 87ff.; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (BEATAJ 9), Frankfurt a.M. 1989, bes. S. 267ff.; H.C.M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia*, Werl 1966; Th. Willi, *Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit*, Habilitationsschrift (masch.), Bern 1992; zur Frage auch R.G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 185 Anm. 124.
5. Eigens dazu Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels* (FRLANT 106), Göttingen 1972; P.R. Ackroyd, *The Chronicler as Exegete* (1977), in: ders., *The Chronicler in His Age* (JSOT.S 101), Sheffield 1991, S. 311-343; K. Strübind, *Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma christischer Hermeneutik und Theologie* (BZAW 210), Berlin/New York 1991; P. C. Beentjes, *Tradition and Transformation. Aspects of Innerbiblical Interpretation in 2 Chronicles 20*, Bib. 74 (1993), S. 258-268; sowie M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985 (Repr. 1986), S. 380ff.
6. Mit L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Berlin 1832, S. 21. Zur Diskussion vgl. M. Sæbø, *TRE* 8 (1981), S. 80-83; Strübind, a.a.O., S. 25-36, neuerdings S. Japhet, *The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemia*, VT.S 43 (1991), S. 298-313; K.-F. Pohlmann, *Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esr/Nehemia-Buch*, ebd., S. 314-330.

beziehen. Hinsichtlich der Datierung hat sich mittlerweile ein gewisser Konsens gebildet⁷, wonach für den Grundbestand mit einer Entstehung noch in persischer Zeit, des näheren vielleicht in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. (unter Artaxerxes III.) gerechnet werden kann.

II.

Wenden wir uns nun also den einzelnen Faktoren zu, die das Verhältnis von Vorlage und Neufassung im chronistischen Werk und in diesem Verhältnis die Identität bestimmen. Die Erklärung der Differenzen⁸ bewegte sich lange Zeit zwischen der Alternative Sammler oder Autor, zusätzliche, nichtbiblische Quellen oder freie Erfindung des Chronisten, ist aber mehr und mehr von der Suche nach zusätzlichen Quellen abgekommen und richtet sich heute vor allem auf die Tätigkeit des Chronisten im Umgang mit seinen biblischen Vorlagen. Die Alternative lautet jetzt: Interpret oder Autor, Auslegung des DtrG aus seinem Geist und um seiner selbst willen oder schöpferische Nachschrift aus dem Geist der nachexilischen Zeit mit eigenen zeitgeschichtlichen und theologischen Interessen⁹. Es wäre allerdings verfehlt, entweder nur das eine oder nur das andere zu sehen. Beides, die Vermittlung und Auslegung der Vorlage wie auch die eigenen Interessen, kommt im ChrG zu seinem Recht und ist konstituierender Bestandteil eines umfassenden literarischen Rezeptionsvorgangs; die Frage ist vielmehr, wie und warum beides zusammenkommt. Mit Bezug auf unser Thema etwas systematisiert, lassen sich die bestimmenden Faktoren dieses Rezeptionsvorgangs, wenn ich recht sehe, in drei Aspekte einteilen, unter denen das ChrG seine Vorlage reproduziert: 1. Identität im Text, 2. Identität in der Zeit, 3. Identität im prophetischen Geist.

1. Identität im Text. Es ist heute fast einhelliger Konsens, daß die literarische Grundlage von 1. und 2. Chronik keine andere ist als die uns vorliegende Fassung von Pentateuch und DtrG. Wo die Chronik ganz oder beinahe wörtlich mit ihrer Vorlage übereinstimmt und ihr auch in Anlage und Darstellungsform folgt, gibt sie selbst zu erkennen, daß sie mit der älteren Überlieferung identisch sein will. Dagegen scheinen die Fälle zu stehen, in denen die Chronik von ihrer Vorlage

7. Zur Diskussion Sæbø, a.a.O., S. 79f.; Strübind, a.a.O., S. 23-25; I. Kalimi, Die Abfassungszeit der Chronik. Forschungsstand und Perspektiven, ZAW 105 (1993), S. 223-233; zur näheren Eingrenzung Translatio, S. 270ff.

8. Vgl. zur Forschungsgeschichte Willis, Auslegung, S. 10-47.48ff.; zur Quellenfrage nach wie vor grundlegend M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943 (Nachdruck Tübingen 1957), S. 131ff.; zur Diskussion Sæbø, a.a.O., S. 77-79; Strübind, a.a.O., S. 14-21.

9. In den Worten Willis, Auslegung, S. 53 : »... ob man in der Chronik mehr das Geschichtswerk oder die ›Programmschrift für das nachexilische Israel‹ sieht« (hier und S. 131f. mit Zitat aus von Rad, Geschichtsbild, S. 121). Vgl. die grundsätzlich zutreffende Kritik an dieser Alternative von P. Welten, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn 1973, S. 204-206; Strübind, a.a.O., S. 20f.98.99; Ackroyd, a.a.O., S. 342.

abweicht; die Möglichkeiten reichen bekanntlich von der kleinsten textlichen Variante bis hin zum chronistischen Sondergut¹⁰. Doch auch diese Differenzen sind weitgehend aus der Vorlage gespeist oder wenigstens durch sie veranlaßt. Das gilt für die seit J.W. Rothstein und J. Hänel¹¹ so genannte »genealogische Vorhalle« 1 Chr 1-9(10), die einfach eine spezielle, eigenwillige Wiedergabe von Gen – 1 Sam darstellt, ebenso wie für die Fortschreibung des in der Chronik nachgebildeten Zusammenhangs Gen – 2 Kön in Esr-Neh, die den Wiederaufbau dessen schildert, was vorher zerstört wurde, und dabei vielfach auf Gen – 2 Kön und weitere biblische Schriften, insbesondere Prophetenbücher (namentlich Jeremia, Haggai und Sacharja) rekurriert. Und das gilt schließlich auch für die Differenzen in den parallelen Stücken von 1 Sam – 2 Kön und 1. und 2. Chronik, die sich entweder aus dem näheren Kontext der Parallele im DtrG selbst oder aus anderen, entlegeneren Textstellen erklären lassen, und zwar wiederum Stellen in Gen – 2 Kön, d.h. Pentateuch und DtrG, wie auch in den hinteren Propheten, Psalmen und vielleicht sogar schon Hiob¹². In jedem Fall soll auf die ganz oder unvollständig, wörtlich oder nur in Anlehnung »zitierten« Texte durch die literarische Anspielung verwiesen werden; ihre Kenntnis und die Assoziation ihres Kontexts ist vorausgesetzt und für das Verständnis von ChrG teilweise unerlässlich¹³.
Zur Verdeutlichung ein Beispiel, 2 Chr 36,20f.:

10. Vgl. die einschlägigen Synopsen (P. Vannutelli 1931, 1934; A. Bendavid 1965, 1969; J. Kegl/M. Augustin 1984) sowie Noth, a.a.O., S. 155ff.166ff.; Willi, *Auslegung*, S. 67f. und passim (schön zusammengefaßt von Strübind, a.a.O., S. 83-95); zum Sondergut bes. *Welten, Geschichte*.
11. KAT XVIII/2, Leipzig 1927, S. 2. Dazu M. Kartveit, *Motive und Schichten in der Landtheologie in I Chronik 1-9* (CB.OT 28), Stockholm 1989; M. Oeming, *Das wahre Israel. Die »genealogische Vorhalle« 1 Chronik 1-9* (BWANT 128), Stuttgart 1990; Th. Willi, *BK XXIV/1, Neukirchen-Vluyn* 1991; ders., *Juda*, S. 91ff.
12. Vgl. Noth, a.a.O., S. 114.169ff.; Willi, *Auslegung*, S. 56.62.65.66.132f.176ff. (zu Hiob S. 133.155f.242); auch Strübind, a.a.O., S. 200 mit Anm. 5 am Beispiel Josaphats. Zu den entsprechenden literarischen Verknüpfungstechniken (Block- und Leitworttechnik, auch Typisierung) Willi, a.a.O., S. 63f.65f.137f. sowie 160ff., zur historisch-literarischen Rekonstruktion des Chronisten 207ff.; neuerdings I. Kalimi, *Literary-Chronological Proximity in the Chronicler's Historiography*, VT 43 (1993), S. 318-338. Fast dieselben Phänomene der literarischen Anknüpfung hat übrigens G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin/New York 1980, S. 100ff. in Jesus Sirach und Baruch gefunden; zur literarisch-historischen Rekonstruktion in Bar neuerdings O.H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung* (FRLANT 160), Göttingen 1993 (dazu unten III).
13. Vgl. Willi, *Auslegung*, S. 56.66 sowie Ackroyd, a.a.O., S. 341f.; anders Fishbane, a.a.O., S. 381f. Die Assoziation über ein partielles »Zitat« (Wort- und/oder Sachbezug) ist übrigens nicht erst aus der rabbinischen Literatur bekannt (Willi, S. 226), sondern in der Fortschreibung der biblischen Bücher die Regel. Vgl. für die Prophetenfortschreibung jüngst O.H. Steck, *Prophetische Prophetenauslegung*, in: H.F. Geißer u.a. (Hg.), *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung*, Zürich 1993, S. 198-244, hier S. 229; für Sir und Bar Sheppard, a.a.O., S. 101.

(20) Und was vom Schwert übrig geblieben war, führte er (Nebukadnezar) in die Verbannung nach Babel, und sie wurden ihm und seinen Söhnen zu Knechten, bis das Reich der Perser zur Herrschaft kam (21), zu erfüllen das Wort JHWHs im Munde Jeremias, bis das Land seine Sabbate ersetzt bekam, alle Tage der Verwüstung ruhte es, zu erfüllen die siebzig Jahre.

Die Stelle¹⁴ schließt an die Schilderung der Tempelzerstörung in 2 Chr 36,17-19 / 2 Kön 25,8ff. (bes. V. 9f. 13ff.) an und faßt den letzten Akt der Wegführung in 2 Kön 25,11f. 18ff. (bes. V. 21) sowie die Gedaljaepisode (par. Jer 40f.) und die Begnadigung Jojachins (par. Jer 52,31-34) in 2 Kön 25,22ff. 27ff. zusammen. Hier wie dort markieren die Nachrichten aus der Exilszeit eine Zäsur, die in 2. Chronik neu akzentuiert bzw. weitergeführt wird. Schon die Vorlage in 2 Kön 25 hat den Chronisten also auf Jeremia geführt, der nun auch namentlich genannt (vgl. noch 2 Chr 35,25; 36,12. 22; Esr 1,1) und ausdrücklich zitiert wird. Allerdings zitiert der Chronist nicht die in 2 Kön 25 angedeuteten Texte, sondern die 70 Jahre aus Jer 25,11f.; 29,10 (Sach 1,12; 7,5) zusammen mit der Aufforderung in Jer 27,7f., Nebukadnezar und seinen Söhnen zu dienen. Die 70 Jahre fassen beides zusammen, die vertane Chance der Gedaljaepisode für das Land und die Begnadigung Jojachins für das Überleben der Gola. Die prophetische Weissagung verbindet der Chronist mit einem Zitat aus der Tora, Lev 26, 33.39 (2 Chr 36,20) und 34f.43 (2 Chr 36,21), ohne zwischen Mose- und Jeremiawort, die beide Gottes Wort sind, zu unterscheiden. Aus 2 Kön 25, im Licht von Lev 26 gelesen, wird die Theorie vom leeren Land. Die Verbindung der Frist aus Tora und Propheten mit dem Herrschaftsantritt der Perser ist der – seinerseits aus weiteren prophetischen Quellen (Jes 40ff., Hag/Sach) gespeiste – Eigenanteil des Chronisten (2 Chr 36,22f. / Esr 1,1ff. entsprechend Esr 5,11ff.). Sämtliche Texte, die hier anklingen, sollen assoziiert und im Sinne des vom Chronisten rekonstruierten Exilszustands und seiner Begrenzung als einheitliches Zeugnis zusammengesehen werden. Der Befund hat zwei Seiten: Zum einen bilden nach allem nicht nur der in Chr übernommene und in Esr-Neh weitergeführte Zusammenhang Gen – 2 Kön, sondern zudem auch die hinteren Propheten und jedenfalls noch die Psalmen, mithin die späteren Kanontteile Tora, Nebiim und Psalmen im damaligen Bestand¹⁵ die literarische Grundlage des ChrG. Sowohl in den mit 1 Sam – 2 Kön

14. Zu ihr vgl. Translatio, S. 262.

15. Er spiegelt sich in der chronistischen Rezeption wider, die damit auch kanongeschichtliche Bedeutung hat. Tora und DtrG sind danach bereits mehr oder weniger fertige Größen; die Verbindung von DtrG und Propheten zum Kanonteil Nebiim (Jos-Mal) scheint – da eine Zäsur zwischen Tora und vorderen Propheten fehlt (anders Sir 46,1ff.) und der Übergang von 2 Kön nach Jes nicht fortlaufend, sondern zeitlich gelesen ist und sich so überschneidet (so freilich auch Sir 48,22ff.) – noch nicht erfolgt. Von den Propheten sind gemäß Esr 5,1; 6,14 sicher Hag und Sach 1-8, gemäß den tragenden Themen in Esr-Neh (neben Tempel- und Mauerbau auch die innere Organisation der Provinz Juda) wohl auch schon Mal vorausgesetzt. Vermutlich handelt es sich um die Redaktionsstufe, die mit der Einschreibung der Grundschrift von Mal als unmittelbarer Fortsetzung von Sach 1-8 im Rahmen

übereinstimmenden Textpartien als auch in den Abweichungen, soweit sie auf andere Texte verweisen oder – in Eigenformulierung bzw. mit zusätzlichem Material (s.u.) – aus ihnen abgeleitet oder daran angeschlossen sind, sucht das ChrG Identität im Sinne der Selbigkeit mit dem Text von Tora, DtrG, Propheten und Psalmen und bezieht daraus Identität im Sinne des Selbstverständnisses Israels. Die Identität im Text umfaßt Identität sowohl im Wortlaut als auch in der Sache, die die vielen verschiedenen Worte der Vorlagen wie auch des ChrG selbst eint. Die Sache, das ist kein von außen herangetragenener Gesichtspunkt, sondern ein Bild der Geschichte Israels, das den Vorlagen, dem geschichtlichen Zusammenhang Gen – 2 Kön wie auch den Propheten und Psalmen, die Exil und Exilswende mit einschließen, entnommen ist. Zum anderen gewinnen in der chronistischen Rezeption auch die benutzten Quellen selbst neues Profil und Gewicht. Pentateuch und DtrG, Tora und vordere Propheten, wachsen in der Chronik überhaupt erst (wieder) zu einer Einheit zusammen. Die hinteren Propheeten wie auch die Psalmen, soweit sie schon vorlagen, werden auf derselben Ebene zitiert und mit dem Zusammenhang Gen – 2 Kön korreliert, mit dem sie sich zeitlich überschneiden (Jes 1-39, Jer bzw. Hos-Zef, Psalmen »Buch« I-IV), und werden so zur Geschichte – im Sinne des Chronisten zur Geschichte, wie sie sich zugetragen hat und zugleich normativ ist, in unserem Sinne zum normativen Bild der Geschichte, wie es der Chronist konstruiert. Sie bekommen damit einen Sinn, der ihnen teilweise schon vorher eingeschrieben worden war und in ihrer

eines Mehrprophetenbuchs (Hos-Sach/Mal) bzw. des ganzen Prophetenkorpus (Jes-Sach/Mal) erreicht ist; vgl. dazu E. Bosshard/R.G. Kratz, Maleachi im Zwölfprophetenbuch, BN 52 (1990), S. 27-46. In diesem Rahmen werden Jes 1-39 (mit Jes 36-39!) und Jer (mit Jer 52!) und parallel dazu Hos-Zef auf die vorexilische Königszeit bis und mit 587 v.Chr. gelesen und in 1-2 Chr mit dem entsprechenden Zeitabschnitt in Gen – 2 Kön 25 korreliert, Jes 40ff. und Ez und parallel dazu Hag, Sach 1-8+Mal-Grundschrift (als Sacharjatext) in 2 Chr 36/Esr-Neh auf die (exilisch-)»nachexilische« Zeit der Heilswende bezogen. Die Kombination von Jeremia mit Jes 40ff. und Hag/Sach 1-8 in 2 Chr 36/Esr 1ff. (s. das Textbeispiel und dazu auch unten II,2) legt im übrigen die Vermutung nahe, daß dem eine Anordnung der Prophetenbücher zugrundeliegt, in der Jes 40ff. noch nicht auf Jes 1-39, sondern auf Jer folgte; zum literarischen Anschluß vgl. R.G. Kratz, Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f. und das Jeremiabuch, ZAW 106 (1994), 243-261. Auch für den Bestand der Psalmen gibt es einschlägige Indizien: die in 1 Chr 6,16ff.; 25,1ff. u.ö. erwähnten Sängergilden der Überschriften von Ps 42-50 und bes. Ps 73-89 wie auch die Historisierungen in einzelnen Überschriften zu den Davidpsalmen, die Komposition aus Ps 105.96.106 in 1 Chr 16, die Zitation der Lob-Formel aus Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 136,1ff. in 2 Chr 5,13; 7,3; 20,21; Esr 3,11 oder die Parallele in 2 Chr 6,41f. mit Ps 132,8-10. Inwieweit dabei allerdings Teile (etwa Ps 2-72 oder 2-89) oder – wenigstens in einem gewissen Umfang (etwa Ps 1-136) – schon die Gesamtanlage des Psalters, der sowohl der Tora nachgebildet (Ps 1 und die Ordnung in fünf »Bücher«) als auch heilsgeschichtlich strukturiert ist (Buch I-II für die vorexilische Königszeit, Buch III und IV für den Untergang des Königtums und das Exil, Buch V für die »nachexilische« Heilszeit), vorausgesetzt oder ihrerseits vom ChrG abhängig sind, bedarf noch näherer Untersuchung; vgl. dazu (vorläufig) R.G. Kratz, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser, ZThK 89 (1992), S. 36-38.

späteren, der Tora nachgebildeten Formation als Nebiim mit Jos 1 und Mal 3 als Klammer und den fünf »Büchern« der Psalmen als Anhang dann weiter ausgeführt, in Sir 44ff. entsprechend rezipiert ist¹⁶. Daneben ist zweifellos auch einiges an zusätzlichem Material – in Frage kommen genealogische oder sonstige Verzeichnisse, vor allem aber die aramäische Chronik in Esr 4-6, vielleicht auch Esr 7 und eine ältere Esraerzählung, die Nehemiadenkschrift¹⁷ – und an »mündlicher Tradition«¹⁸ eingegangen. Auch diese Quellen sind, für sich genommen, allein schon durch ihre Verwendung, durch Auswahl, (erste) schriftliche Fixierung und redaktionelle Bearbeitung oder Fortschreibung, Gegenstand der Rezeption und also – innerhalb der Rezeption selbst aufbewahrte – Vorlagen. Doch im Rahmen des ChrG stehen sie mit den Eigenformulierungen des Chronisten, davon oft gar nicht zu unterscheiden, auf einer Ebene und gehen wie diese in der Rezeption der weiterhin separat überlieferten Vorlagen auf; zusammen mit den parallelen Stücken und Zitaten aus Gen – 2 Kön, Propheten und Psalmen sind sie ihrerseits zur »Wiedergabe« dieser (biblischen) Vorlagen geworden. Das heißt aber nicht, daß etwa die aramäische Chronik in Esr 4-6 oder die Nehemiadenkschrift von niederer Autorität gewesen wären – sie hätten sonst gar keine Aufnahme gefunden –, sondern nur, daß diese innerhalb ihrer Rezeption überlieferten und so intern vorausgesetzten Quellen mit allem anderen auf ein und dieselbe externe Vorlage, auf dieselbe »Quelle« der nachmals kanonischen Schriften bezogen werden. In allem zeigt sich die Tendenz zur Harmonisierung der älteren Überlieferungen. Der Chronist sucht offenbar zuallererst in seinen Quellen selbst nach verborgener, implizierter Identität und Einheit, die er dann mit Bezug auf die Vorlage im eigenen Werk explizit macht und aus der er die Identität Israels und seines Gottes begründet.

16. Vgl. O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 112ff.127ff.157ff.; ders. *Prophetauslegung*, S. 217ff.; für den im ChrG vorausgesetzten Bestand und die historisierende Rezeption oben Anm. 15 sowie R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch. Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (FAT 1), Tübingen 1991, S. 189f.; etwas anders J. G. McConville, *Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy*, VT 36 (1986), S. 205-224.
17. Zur Quellenfrage s.o. Anm. 8, bes. Noth, a.a.O., S. 131ff.144ff., zur neueren Diskussion bezüglich Chr Strübind, a.a.O., S. 14-21, bezüglich Esr-Neh (Echtheit der Dokumente in Esr 4-6.7, Esraerzählung) O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Bd. 1 *Die erzählenden Werke, Gütersloh* 1992, S. 134ff. Der Unterschied zwischen integrierten und separat weiterüberlieferten Vorlagen besteht somit nicht nur im Verhältnis von ChrG zu DtrG (dazu Noth, S. 166 Anm. 3), sondern im ChrG selbst, und zwar innerhalb von Chr ebenso wie im Verhältnis von Chr zu Esr-Neh. Ein grundsätzlich verschiedenes Quellen- oder gar Geschichtsverständnis (Willi, *Auslegung*, S. 182f.) ergibt sich daraus nicht, die Rezeption – ob intern oder extern – bescheinigt den Quellen durchweg dieselbe Dignität.
18. Zur Sache schon Noth, a.a.O., S. 139ff.; zum Begriff Willi, BK XXIV/1, S. 58f.72; ders., *Auslegung*, S. 187-189.

Somit sind die Chronik und das ChrG durchaus »als Auslegung« von Schriften zu verstehen, eine Auslegung freilich, die sich noch nicht jenseits von Kanongrenzen weiß, sondern durch die Rezeption älterer, im ChrG vollkommen integrierter oder von ihm als separate Vorlage vorausgesetzter Überlieferung diese in einem gewissen, vorläufigen Sinne »kanonisch« macht und zugleich ihrerseits in demselben Sinne »kanonisch«, d.h. mit der in der Rezeption »kanonisch« gewordenen Überlieferung identisch sein will. Sowenig die Chronik bereits ein Midrasch ist, sondern allenfalls zu den »Voraussetzungen der Midraschexege«¹⁹ gehört, sowenig setzt sie den – nicht zuletzt durch Schriften wie sie überhaupt erst möglich gewordenen – späteren Kanon voraus, sondern ist – nach Bildung und Autorisation der Tora im Rahmen des achaimenidischen Gesetzgebungsverfahrens²⁰ – ein weiterer Schritt auf dem Weg dorthin. Sie partizipiert an einem gewissen, vorkanonischen Kanonbewußtsein²¹, das die Überlieferung von Texten, ihre Bewahrung und produktive Rezeption, von Anfang an prägt, sei es im selben oder in einem separaten literarischen Kontext. So gesehen ist das ChrG nichts anderes als eine Art »Fortschreibung« von Gen – 2 Kön, Propheten und Psalmen in einem selbständigen Werk, das für sich und zugleich parallel zu seiner Gesamtvorlage gelesen werden soll, diese aber nicht ersetzen und auch nicht einfach nur ergänzen, sondern – in den Übernahmen und Anspielungen ebenso wie in den Ersetzungen und Ergänzungen – authentisch »wiedergeben« will. Wozu aber diese »Wiedergabe«, wenn doch das Original noch existiert und dessen Kenntnis vorausgesetzt ist?

2. Identität in der Zeit. Dem eigenen Anspruch nach authentische, in Wort und/oder Sache identische »Wiedergabe« der Vorlage, tatsächlich aber ein Werk mit vielen Eigenheiten, eigenwilliger Auswahl und Präsentation der übernommenen Textpartien, eigenen Formulierungen und eigenem theologischen Profil – so stellt sich das ChrG einer nüchternen Betrachtung dar. Läßt sich der Widerspruch auch damit relativieren, daß unsere heutige, aufgeklärte und kritische Betrachtungsweise nicht die des antiken Autors oder Lesers gewesen ist, so stellt sich doch die Frage, was den oder die Verfasser zu dieser »Wiedergabe« genötigt hat. Die Auskunft von Th. Willi²²: »Der einzige Anlaß für die Abfassung der Chronik ist im Anspruch der alten Quellen auf Auslegung zu sehen« macht die Mittel der Darstellung zu ihrem Zweck.

19. I.L. Seeligmann, VT.S 1 (1953), S. 150-181.

20. Vgl. Translatio, S. 225ff., bes. 246ff.; Steck, Abschluß, S. 13ff. Zum vorausgesetzten Schriftenbestand s.o. Anm. 15.

21. Zum Begriff vgl. Seeligmann, a.a.O., S. 152; danach Sheppard, Wisdom, S. 109ff.; ders., Canonization. Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions, Interpr. 36 (1982), S. 21-33. Gegen die anachronistische Verwendung des Begriffs »Kanon« zuletzt wieder Sh. Talmon, Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Grösse ›Die Schrift‹ im Judentum, in: M. Klopfenstein u.a. (Hg.), Mitte der Schrift? (Judaica et Christiana 11), Bern 1987, S. 45-79.

22. Auslegung, S. 193, vgl. zum Folgenden auch S. 53f.66.133f.204ff.241ff.

Sie unterstellt dem Verfasser das erst sehr viel später (von Josephus und den Rabbinen) formulierte Selbstverständnis einer Zeit der erloschenen Prophetie, in der nicht mehr zeitnah produziert und nicht mehr rückblickend gesammelt und bewahrt, sondern einzig und allein noch ausgewertet und interpretiert worden sei. Das aber ist ein theologisches Epochenkonstrukt, das sich im ChrG, dem rezipierten Bücherbestand und zeitlichen Rahmen von »Mose« (Adam) bis »Artaxerxes« (Nehemia) nach geurteilt, vielleicht gerade zu bilden beginnt, im Selbstverständnis der Schrift hier jedoch ebenso viel oder wenig wirksam ist wie in jeder anderen Literatur, die mit alten Worten Neues, Aktuelles und Eigenes, formuliert, was in der Literaturwerdung des Alten Testaments zu allen Zeiten der Fall war. So lenkt die Frage nach den Gründen zur Abfassung des chronistischen Werkes den Blick vielmehr auf die neuen Herausforderungen seiner Zeit. Die Auffassung der »Chronik als Auslegung« schließt die zeit- und theologiegeschichtliche Einordnung der Chronik und des ChrG im ganzen nicht aus²³, sondern ein.

Beides, der zeitgeschichtliche Horizont und die eigene theologische Position, ist am deutlichsten natürlich in Esr-Neh zu greifen. Es ist die Fortsetzung des in der Chronik aufgenommenen Zusammenhangs Gen – 2 Kön, an dem auch der Geschichtsabriß Esr 5,1ff. ausdrücklich anknüpft²⁴, auf der Grundlage der in den Propheten und Psalmen überlieferten Heilsperspektiven für die Zeit nach dem Gericht, mit zusätzlichen Quellen und im Geist der persischen Zeit sowie der chronistischen Konzeption. Aber auch die Darstellung der vergangenen, vorexilischen Zeit in 1. und 2. Chronik ist durchgängig auf diese, im Sinne des Chronisten »nachexilische« Zeit hin transparent. Dafür braucht man sich gar nicht einmal auf bestimmte, in ihrer Deutung heute umstrittene theologische Themen wie »das Gesetz«, den Kult, das »Vergeltungsdogma« oder dergleichen zu berufen²⁵. Den zeitgeschichtlichen Horizont²⁶ machen manche der historischen Notizen in der

23. So Willi, *Auslegung*, S. 62f.; ders., *Juda*, S. 29f.93; ihm folgt Strübind, a.a.O., S. 37-44.201.

24. Vgl. auch Esr 3,12; 4,15; Esr 9 und Neh 9. Anders Willi, *Juda*, S. 33, bei dem allerdings nicht recht deutlich wird, ob Esr-Neh (von demselben Verfasser wie Chr, aber völlig selbständig) nun – entsprechend den vorher unter der Überschrift »Kontinuität und nationale Identität« referierten historisch-archäologischen Befunden (S. 10-28) – die Kontinuität und darin gesuchte Identität Israels begründet (S. 31.141) oder aber ein ganz anderes, neues Israel beschreibt (S. 32ff.), wobei »nicht die Kontinuität zum vorexilischen Israel«, sondern die »Identität« der Provinz Juda das Thema sei (S. 37).

25. Vgl. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. Aufl., Berlin 1905, S. 165ff.; von Rad, *Geschichtsbild*; ders. *Theologie I*, S. 359ff.; Noth, a.a.O., S. 171ff.; zur Diskussion Sæbø, a.a.O., S. 83ff.; Strübind, a.a.O., S. 37ff.

26. Vgl. dazu Noth, a.a.O., S. 150ff.161ff.; Welten, a.a.O., S. 172f.199f.201ff., die zeitgeschichtliche Probleme namhaft machen, wie sie sich – wenn auch im Fall der antisamaritanischen Polemik nicht ohne weiteres – aus einer Datierung ins 3. Jh. ergeben; für die Konstellation in persischer Zeit Ackroyd, *The Chronicler in His Age*, bes. S. 8-86. Im Unterschied dazu fragen wir hier nicht nach der konkreten historischen Veranlassung, sondern nach dem konzeptionellen Zeitrahmen, den sich die Chronik und das ChrG selbst geben, der freilich auch für die Datierung nicht unberücksichtigt bleiben sollte (s.o. Anm. 7).

Genealogie 1 Chr 1-9 (3,17ff.; 5,41; 9,1) und vor allem der Schluß der Chronik in 2 Chr 36 selbst ausdrücklich.

Noch einmal das in verschiedener Hinsicht, positionell, kompositionell und konzeptionell, prominente Beispiel 2 Chr 36,20f. mit den beiden Folgeversen:

(20) Und was vom Schwert übrig geblieben war, führte er (Nebukadnezar) in die Verbannung nach Babel, und sie wurden ihm und seinen Söhnen zu Knechten, bis das Reich der Perser zur Herrschaft kam, (21) zu erfüllen das Wort JHWHs im Munde Jeremias, bis das Land seine Sabbate ersetzt bekam, alle Tage der Verwüstung ruhte es, zu erfüllen die siebenzig Jahre. (22) Und im Jahr 1 des Kyros, des Königs von Persien, zu vollenden das Wort JHWHs im Munde Jeremias, erweckte JHWH den Geist des Kyros, des Königs von Persien, und er ließ eine Kunde in seinem ganzen Reich auch schriftlich verbreiten: (23) So spricht Kyros, der König von Persien: Alle Reiche der Erde hat mir JHWH, der Gott des Himmels, gegeben, und er hat mich beauftragt, ihm in Jersuaem, das in Juda liegt, ein Haus zu bauen. Wer unter euch zu seinem ganzen Volk gehört, mit dem sei JHWH, sein Gott, und er ziehe hinauf.

Ob mit oder ohne Fortsetzung in Esr 1ff., die Stelle²⁷ ist auch für sich genommen aufschlußreich genug. Zwei Aspekte bestimmen danach die Darstellung der vorexilischen Zeit in 1. und 2. Chronik. Zum einen der Standpunkt in der Geschichte Israels. Nach 2 Chr 36 reicht der Horizont, den das Ende der vorexilischen Königszeit eröffnet, wenigstens bis zur ersten Heimkehrerwelle und zum Bau des zweiten Tempels (520-515 v. Chr.) und schließt – entsprechend Esr 5,1; 6,14 – so auch noch die Geschehnisse zur Zeit der Propheten Haggai (vgl. Hag 1,14) und Sacharja (1-8 einschließlich Mal-Grundschrift) mit ein, die hier mit weiteren prophetischen Quellen (Jes 44, 28; 45,1ff. 13 kombiniert mit den jeremianischen 70 Jahren) und mit Esr 5,13; 6,3 (1. Jahr des Kyros) ausgeglichen und auf Kyros zurückgeführt werden²⁸. Das chronistische erste Jahr des Kyros in Babel (539/8 v. Chr.), das über die prophetische Quelle Jeremia (2 Chr 36,22.21) das Ende der 70 Jahre und mithin die Wende von der exilischen zur »nachexilischen« Zeit markiert, und alles, was es für Israel mit sich brachte, bilden die heimliche Mitte, von der aus die gesamte vorexilische Zeit in 1. und 2. Chronik wie auch die »nachexilische« Zeit in Esr-Neh entworfen ist. Derselbe Zusammenhang von vor- und nachexilischer Königs- und Tempelgeschichte, den der Geschichtssabriß Esr 5,11ff. um das »erste Jahr des Kyros« herum konstruiert, wird auch in 2 Chr 36,20-23 angedeutet und im Zusammenhang von 1. und 2. Chronik/Esr-Neh breit entfaltet²⁹. Mit diesem heilsgeschichtlichen Datum der Geschichte Israels verbunden ist der zweite Aspekt, die geistige Rahmenkonzeption. Nach 2 Chr 36,21.22f.

27. Umstritten ist, ob 2 Chr 36,22f. zum ursprünglichen Bestand der Chronik gehören (vgl. Williamson, a.a.O., S. 7f.), doch weisen schon V. 20f. mit dem Herrschaftsantritt der Perser (Kyros) nach »70 Jahren« auf dieselben Quellen (s.o. II,1) und mithin auf denselben zeitgeschichtlichen Horizont wie die V. 22f., die – ob ursprünglich oder sekundär – die Verbindung zu Esr 1ff. herstellen.

28. Vgl. Kyros, S. 45 mit Anm. 142; 102ff.186ff. sowie oben Anm. 15.

29. Vgl. Translatio, S. 187f.272f.

ist die »nachexilische« Zeit gekennzeichnet durch das »Reich der Perser«, dem die »Reiche der Erde« von Jhwh unterworfen wurden. Dahinter steht die achaimenidische Reichskonzeption, wie sie sich in altpersischen Königsinschriften und anderen Zeugnissen äußert, eine Konzeption, die in dem einen, vom höchsten Gott an die Perser vergebenen Reich die schöpfungsgemäße Existenz der vielen unterworfenen Länder und Völker gewährleistet und ihre durch das Gesetz des persischen Königs autorisierten, jeweils verschiedenen Lebensformen und Gesetze geeint sieht. Aus dieser Konzeption erklärt sich nicht nur die Fortsetzung in Esr-Neh, sondern sie hat auch die Darstellung der jüdischen Reichsgeschichte in 1. und 2. Chronik maßgeblich beeinflusst und ist nicht zuletzt für den Überschuss gegenüber dem DtrG in 1 Chr 1-9 mit verantwortlich, der die Geschichte Israels, die göttlich-jüdische Reichsgeschichte, durch Rezeption der Tora in den Rahmen der Menschheitsgeschichte stellt³⁰.

Daneben gibt es theologisch-konzeptionelle Querverbindungen³¹, die zeigen, daß die Auslegung der Vorlage in 1. und 2. Chronik die vorexilische Geschichte Israels vom Standpunkt der in 2 Chr 36,21.22f. angedeuteten und in Esr-Neh breit geschilderten Heilswende aus rekonstruiert und, insbesondere durch das Mittel der Typologisierung³², auf sie hin öffnet. Klassisches und für die chronistische Konzeption zweifellos zentrales Beispiel ist die Natanverheißung an David in 1 Chr 17, die in V. 14 gegenüber 2 Sam 7,16 aus Haus und Königtum Davids Haus und Reich Gottes macht, damit beides, Tempel und Reich Gottes, im Sinne der persischen Reichsidee von David und seinen Söhnen ab 2 Chr 36 und Esr-Neh in das Reich der Perser übergehen kann³³. Dynastien und Königshäuser wechseln, Gott aber bleibt derselbe und handelt zu allen Zeiten an den wechselnden Königshäusern und durch sie auf immer dieselbe Weise.

30. Vgl. dazu ausführlich Translatio, S. 169ff.182ff.201ff.225ff.; zum menscheitsgeschichtlichen Aspekt auch Kyros, S. 112.
31. Zu ihnen vgl. Noth, a.a.O., S. 174 sowie A.H.J. Gunneweg, KAT XIX/1, Gütersloh 1985, S. 24ff. u.ö., bes. S. 48 zur »Identität von heiliger Stätte, Tempel, Kultgeräten, Kultpersonal aus Priestern und Leviten«, die der »Selbigkeit des vor- und nachexilischen Gottesvolkes« entspricht. Hinzu kommt die »Identität« des göttlich-jüdischen bzw. persischen »Reichs« und der göttlich-königlichen »Tora«; vgl. Translatio, S. 169ff.182ff. sowie 225ff.233ff., zur theologiegeschichtlichen Einordnung im Unterschied zum DtrG R.G. Kratz, Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum, in: A.S. van der Woude (Hg.), The Book of Daniel (BETHL 106), Leuven 1991, S. 435-479, hier S. 456ff. Die Verbindungen bestehen auch dann, wenn aufgrund der zweifellos vorhandenen Unterschiede mit getrennter Entstehung oder Verfasserschaft zu rechnen wäre, und die Unterschiede, mögen sie gewollt oder unvereinbar sein, ändern nichts daran, daß durch die konzeptionellen Querverbindungen – ob ursprünglich oder sekundär – bewußt ein Zusammenhang hergestellt wird. Zur Diskussion vgl. Sæbø, a.a.O., S. 82f.; Strübind, a.a.O., S. 29-35 sowie Japhet, VT.S 43, S. 304ff. einerseits, Pohlmann, ebd., S. 314ff. andererseits.
32. Vgl. Willi, Auslegung, S. 160ff.; die »Topoi« bei Welten, Geschichte; auch R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (FTHSt 92), Freiburg 1973.
33. Vgl. Translatio, S. 172ff.

Der Befund hat wieder seine zwei Seiten. Zum einen ist allein schon dies bemerkenswert, daß sich die nachbabylonische Zeit im ChrG so intensiv, ohne Esr-Neh gar exklusiv, mit der vergangenen Zeit befaßt. Die spätere Zeit bezieht demnach aus der früheren ihre Identität, ihr Selbstverständnis als Israel und Volk Jhwhs. Im Licht der vergangenen, vorexilischen Geschichte und Überlieferung wird die Gegenwart des Chronisten – gegen die historische Wirklichkeit – überhaupt erst zur »nachexilischen« Zeit, zur Zeit der Heilswende (2 Chr 36,20f.22f.). Zum anderen ist aber auch deutlich, daß die alte, vorexilische Zeit im Licht der neuen, »nachexilischen« Zeit gesehen und dargestellt, mit Esr-Neh auch in sie hinein verlängert ist. Aktuelles Zeitgeschehen (erste Heimkehrer, Tempelbau und andere Segnungen des Perserreichs), israelitische und nichtisraelitische (spätbabylonisch-achaimenidische) Geistesgeschichte der Perserzeit und eine eigene, profilierte theologische Position des Chronisten wirken auf die Darstellung der vorexilischen Geschichte Israels ein und steuern die Rezeption von Pentateuch (damals schon Tora), DtrG, Propheten und Psalmen im damaligen Umfang. Das stiftet Kontinuität oder eben auch Identität im Sinne der Selbigkeit Israels und seines Gottes über die verschiedenen Zeiten hinweg, eine Einheitlichkeit, die sowohl in der vergangenen Geschichte selbst als auch im Verhältnis von vorexilischer und »nachexilischer« Geschichte, von Vergangenheit und Gegenwart, gesucht wird und aus der sich wiederum das Selbstverständnis Israels und das Verständnis seines Gottes in der Zeit des Zweiten Tempels speist.

Die Identität in der Zeit, was nicht Identität der Zeit, sondern Identität im Verlauf wechselnder Zeit meint, basiert ebenso wie die Identität im Text auf der Einheit von Geschichte und Überlieferung. Diese garantiert Einheit und Kontinuität in der Kontingenz der Ereignisse. Das in dieser Einheit entworfene Gesamtbild der Geschichte Israels entspringt somit nicht etwa einer Sonderoffenbarung und ist auch nicht nur die theologische Deutung der Ereignisse als Sinngeschichte eigener Art jenseits von Geschichte³⁴, sondern die im Sinne des Chronisten – für ihn wie für andere, die wieder anders rekonstruieren, *sub specie dei* – eine und einzige Geschichte, wie sie sich aus der Rekonstruktion und Synthese der Quellen (Pentateuch, DtrG, Propheten und Psalmen) als gleichzeitige und gleichsinnige Überlieferung derselben Geschichte ergibt. Für den Chronisten gibt es keine andere Geschichte als die in seinen Vorlagen dargestellte Geschichte, und sie ist keine andere als die auch wirklich passierte Geschichte. Überlieferung und Ereignis fallen zusammen, und in der Einheit der Überlieferung gründet die Einheit der Geschichte. Das gilt sowohl für die Vergangenheit, von der die Vorlage offensichtlich handelt, als auch für die Gegenwart, von der im Verständnis des Chronisten

34. In anderem Zusammenhang haben K. Koch, *Die Propheten I*, 2. Aufl., Stuttgart 1987, S. 15 u. ö., bes. S. 157ff., und danach auch Steck, *Prophetenauslegung*, S. 217f.; ders., *Baruchbuch*, S. 5f. den Begriff der »Metahistorie« vorgeschlagen, der von der reinen Wortbedeutung her somit nicht ganz unproblematisch ist, aber eine dem hier gegebenen Sachverhalt durchaus entsprechende Geschichtsauffassung meint.

seine Quellen ebenfalls handeln, die der alten Zeit, weil die Gegenwart in ihr angelegt und aus ihr hervorgegangen ist, Propheten und Psalmen, weil sie vom vergangenen und vom gegenwärtigen Israel, vom vergangenen und vom gegenwärtigen Jhwh und also von immer demselben Israel und demselben Jhwh handeln und so auch die »nachexilische« Zeit der Heilswende mit umgreifen. Insofern sind Identität im Text, d.h. die Bewahrung und Übermittlung der Vorlage, und Identität in der Zeit, d.h. Neufassung der Vorlage aus der aktuellen Erfahrung und dem Geist der eigenen Zeit, auch keineswegs Gegensätze, sondern zwei Seiten derselben Sache. In unnachahmlicher Weise hat diesen komplexen Sachverhalt schon L. Zunz³⁵, der Entdecker des chronistischen Geschichtswerkes, in seiner Definition des Midraschs beschrieben: »Die Chronik arbeitet zwar für bewusste Zwecke, doch aber in einem Geiste steter Unterordnung: die Art, in der sie Begebenheiten und Personen der Vorzeit auffasst und darstellt, bezeugt sowohl die Herrschaft dieses Alterthums, als das Streben, die Begriffe und Interessen der Gegenwart, damit sie von ihnen geheiligt werden, aus Thatsachen und Worten der Vorfahren herauszudeuten. Schon damals wurden Schriften des höheren Alterthums nach den herrschenden Ansichten gedeutet und also in gewissem Sinne geändert.« Die Vorlage wird im ChrG aber deshalb der Intention nach wort- und sachgetreu wiedergegeben und zugleich auf die »nachexilische« Zeit hin neu ausgerichtet, expliziert und so »geändert«, weil die Qualifizierung der Gegenwart als »nachexilischer« Zeit der Heilswende aus der Vorlage gewonnen ist und so auch in die »Wiedergabe« der Vorlage im ChrG gehört. Neues wird im Alten gesagt, weil das Alte das Neue in sich schließt, Altes wird neu gesagt, weil das Neue aus dem Alten hervorgeht³⁶. »Der Midrasch« – so J. Wellhausen³⁷ in deutlicher Anlehnung an Zunz – »ist die Folge der Heilighaltung der Reliquien der Vergangenheit, eine ganz eigene Wiedererweckung der toten Gebeine, auf künstlichem und zunächst auf schriftlichem Wege, wie die Vorliebe für Listen von Namen und Zahlen zeigt. Wie Efeu umgrünt derselbe den abgestorbenen Stamm mit fremdartigem Leben, Altes und Neues in sonderbarer Vereinigung mischend. Es ist die Hochschätzung der Überlieferung, welche sich in ihrer Modernisierung äußert; aber dabei wird sie auf das willkürlichste umgedeutet, verrenkt und mit fremdartigen Zutaten versetzt.« Wenn also – ob mit oder ohne »Verrenkung«, sei dahingestellt – die Einheit der Geschichte (Identität in der Zeit) in der Einheit der Überlieferung (Identität im Text) gründet, so ist als nächstes zu fragen, was diese Einheit angesichts der Vielfalt der Überlieferung stiftet.

3. Identität im prophetischen Geist. Daß im ChrG Propheten eine eminent wichtige Stellung einnehmen, ist offenkundig³⁸. Wo die Vorlage rezipiert wird, werden

35. Gottesdienstliche Vorträge, S. 35.

36. Vgl. dazu Kyros, S. 182.183f.218f.

37. Prolegomena, S. 223.

38. Vgl. Willi, Auslegung, S. 216ff.; I.L. Seeligmann, Die Auffassung von der Prophetie in der

auch die in ihr erwähnten Prophetengestalten übernommen, wozu neben dem im DtrG wie auch mit seinem Buch vertretenen Jesaja auch der durch sein eigenes Buch und durch parallele Textabschnitte im DtrG ausgewiesene Jeremia zählt; wo in der Vorlage Propheten fehlen, werden sie aus ihr erschlossen oder dazuerfunden. Dahinter steht die Auffassung, »daß jede Periode der heiligen Geschichte ihren leitenden Propheten hat«³⁹. Daneben erscheinen die Propheten in den chronistischen Quellennotizen, die auf weitere, frühere und spätere »Worte« (d.h. Begebenheiten, Sachen) einzelner Könige und für deren schriftliche Aufzeichnung entweder nur auf die »Worte« (auch Weissagung, Vision oder Midrasch) der Propheten oder nur auf ein »Buch der Könige von Juda und Israel« (o.ä.) oder auf beides verweisen⁴⁰. Aus den Stellen, wo auf beides verwiesen ist, insbesondere 2 Chr 20,34, geht hervor, daß damit nicht verschiedene Quellen, sondern immer ein und dieselbe Quelle gemeint ist: Die »Worte« (»Midrasch« 2 Chr 13,22) der verschiedenen Propheten und Seher sind alle aufgenommen in das eine Buch (»Worte« 2 Chr 33,18; »Midrasch« 2 Chr 24,27) der Könige von Juda und Israel. Wie 2 Chr 26,22 in bezug auf Jesaja ausdrücklich vermerkt, ist der Chronist offenbar der Meinung, daß nicht nur jede Periode ihren Propheten hat, sondern auch, »daß jeder Prophet seine Periode selbst beschrieben habe«⁴¹. Danach handelt es sich bei dem Buch der Könige von Juda und Israel um ein Werk, in dem die von den Propheten selbst verfaßten Zeitberichte ihrer Epoche, gemäß 1 Chr 29,29f. Geschichte Israels im weltgeschichtlichen Horizont, gesammelt und zu einem umfassenden Geschichtswerk vereint waren.

Was hat es mit diesem Werk auf sich? Weder ist damit einfach nur die Vorlage des Chronisten (DtrG einschließlich Tora, Propheten und Psalmen) gemeint, da es mehr und noch anderes enthalten haben soll als sie⁴², noch wird man darin irgendwelche zusätzlichen Quellen des Chronisten finden können, die sich in

deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung (mit einem Exkurs über das Buch Jeremia), VT.S 29 (1978), S. 254-284; R. Micheel, Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik (BET 18), Frankfurt a.M. 1983; zusammenfassend Strübind, a.a.O., S. 167ff.; neuerdings auch R. Then, »Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?« Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit (BETAJ 22), Frankfurt a.M. 1990; J. Kegler, Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern. Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte der Chronikbücher, ZAW 105 (1993), S. 481-497.

39. Wellhausen, a.a.O., S. 221 mit Hinweis auf die ἀκριβής τῶν προφητῶν διαδοχή des Josephus in Contra Apionem 1,41.
40. Propheten: 1 Chr 29,29f.; 2 Chr 9,29; 12,15; 13,22; 26,22; »Buch der Könige«: 1 Chr 9,1; 2 Chr 16,11; 24,27; 25,26; 27,7; 28,26; 35,26f.; beides: 2 Chr 20,34; 32,32; 33,18f.
41. Wellhausen, a.a.O., S. 221f. mit Hinweis auf die spätere Bezeichnung *prophetæ priores*; Noth, a.a.O., S. 138. Auch dazu wäre wieder an Josephus, Contra Apionem 1,39ff. zu erinnern, wonach Mose und die Propheten von der Zeit des Mose bis Artaxerxes Geschichtsschreiber waren.
42. Wellhausen, a.a.O., S. 222.

nichts von der Chronik selbst unterscheiden würden⁴³. Vielmehr hat man es offenbar mit einer literarisch-historischen Fiktion, besser: Rekonstruktion des Chronisten zu tun, der auch darin seine Vorlagen wortgetreu und sachgerecht »wiedergeben« möchte⁴⁴. Das zeigt sich vor allem daran, daß die Quellenverweise in der Regel⁴⁵ an genau derselben Stelle wie im DtrG stehen, und daß Propheten als Verfasser genannt werden, die für den betreffenden oder einen benachbarten Zeitabschnitt aus dem DtrG selbst bekannt oder erschlossen sind⁴⁶. So werden die Quellenverweise des DtrG mit den aus ihm genommenen Propheten in dem Sinne interpretiert, daß auch die Vorlage wie ihre »Wiedergabe« im ChrG auf den in dem (erfundenen) Buch der Könige von Juda und Israel gesammelten Zeitberichten der Propheten und mithin auf diesen (ebenfalls erfundenen) prophetischen Originalquellen basiert. Das DtrG, namentlich 1 Sam – 2 Kön, wird so zum Auszug aus diesen fiktiven Quellen, und mit dem – in der Meinung des Chronisten zweifellos zuverlässigen und für den entsprechenden Zeitabschnitt in der Sache vollständigen – Auszug gibt auch das ChrG die Originalquellen wieder und verweist auf sie. Die übrigen Vorlagen, Tora, Propheten und Psalmen (vielleicht auch Hiob), dürften dem Chronisten hingegen als prophetische Originalquellen gegolten haben, was sich bei den Propheten von selbst versteht, bei der Tora (über Dtn 18,15.18; Hos 12,14) und den Psalmen (über 2 Sam 23,1ff. und gemäß 2 Chr 29,25 sowie 8,14; Neh 12,36, vgl. 11QP^s Kol. XXVII,11; Apg 2,30; zu Hiob vgl. Sir 49,9) aus der Verfasserschaft des Mose und des David ergibt⁴⁷. Ist das DtrG ein Auszug, so repräsentiert alles übrige (Tora, Propheten und Psalmen) den weiteren Bestand des umfassenden »Buches der Könige«, das die originalen Prophetenschriften als Zeitdokumente für jede einzelne Epoche der Geschichte Israels enthalten haben soll. Der Titel dieses »Buches« läßt zwar

43. »Ob man Chronik sagt oder Midrasch des Buchs der Könige, ist dabei ziemlich gleichgiltig, sie sind beide Kinder des selben Schoßes und nach Geist und Sprache auf keine Weise zu unterscheiden...«, Wellhausen, a.a.O., S. 223. Vgl. auch Noth, a.a.O., S. 114; Willi, Auslegung, S. 231f. (nach C.C. Torrey).
44. So mit Noth, a.a.O., S. 133ff.; weiterführend Willi, Auslegung, S. 233ff.
45. Mit Ausnahme von 1 Chr 29,29f. an dem für den Chronisten gewichtigen Übergang von David zu Salomo (1 Chr 29,26f./2 Chr 1,1 par. 1 Kön 2,11.12) sowie im Sondergut 1 Chr 9,1. 2 Chr 35,26f. entspricht 2 Kön 23,28 und ist nur darum umgestellt, um die Notiz mit dem zusätzlichen Quellenverweis in 2 Chr 35,24b.25 (Klagelieder Jeremias) zwischen 2 Chr 35,20-24a / 2 Kön 23,29-30a und 2 Chr 36,1 / 2 Kön 23,30b zu verbinden, die natürlicherweise nur nach dem Tod des Josia stehen kann.
46. Aus dem DtrG bekannt sind Samuel, Natan, Gad und Ahia von Silo (1 Chr 29,29f.; 2 Chr 9,29), Semaja (2 Chr 12,15), Jehu ben Hanani (2 Chr 20,34), Jesaja (2 Chr 26,22; 32,32) und die anonymen Seher unter Manasse (2 Chr 33,18f. text.em., vgl. 2 Kön 21,10); erschlossen sind Jeremia (2 Chr 35f.), Iddo (2 Chr 12,15, wohl aus dem Vaternamen Sacharjas Sach 1,1.7; Esr 5,1; 6,14; zeitlich einigermaßen passend 1 Kön 4,14; vgl. auch Neh 12,4.16) und schließlich auch der bisher ungeklärte Name Jedi/Jedo (2 Chr 9,29), der wohl für den anonymen Gottesmann in 1 Kön 13 stehen soll.
47. Vgl. Willi, Auslegung, S. 133.230.240; Then, a.a.O., S. 55ff.138.189ff.

zunächst nur an die israelitische Königszeit denken, doch zeigt schon 1 Chr 9,1, daß zumindest die genealogische Vorgeschichte Israels und also die vorstaatliche Zeit ebenfalls unter diesem Titel Platz hat. In einem weiteren Sinne gehören so für die Vorgeschichte auch die Tora (das »Buch« der Tora des Mose bzw. Gottes) und für die Königszeit und die sich daran anschließende Folgegeschichte die Prophetenbücher als prophetische Originalquellen zum Bestand des »Buchs der Könige«. Das eine »Buch« wird gewissermaßen zum Sammelbegriff für die vielen Bücher⁴⁸, zu einer verbindenden Größe, die die Komplexität der vielen, durchweg auf prophetische Verfasserschaft zurückgeführten Quellen umfaßt. Wo der Chronist der Epitome im DtrG folgt, verweist er wie diese selbst auf die Originalquellen und läßt solche – soweit sie ihm vorlagen – im Zitat von Tora, Propheten und Psalmen ohne ausdrücklichen Verweis einfließen; wo er sich außerhalb der Epitome bewegt, in 1 Chr 1-9(10) und Esr-Neh, greift er unmittelbar auf die ihm zugänglichen Originalquellen zurück, ganz ohne oder mit indirektem Quellenverweis (bes. in 2 Chr 36,21.22; Esr 1,1 oder mit Esr 5,1; 6,14 als Verweis auf die Bauchronik in Haggai/Sacharja 1-8+Mal-Grundschrift!)⁴⁹. Sämtliche Vorlagen haben demnach dieselbe prophetische Autorität und Inspiration. Die Bedeutung des Befunds für unsere Fragestellung liegt auf der Hand. Die vom Chronisten geschaffene Quellentheorie läßt die Vielfalt der als Vorlage benutzten älteren Überlieferungen im ChrG zur Einheit werden, von der ja schon die literarische Verarbeitung der Vorlagen zeugt, und sie besagt, daß auch der Chronist seinerseits an demselben prophetischen Geist partizipiert, der für die Abfassung der Originalquellen verantwortlich, mithin in deren Sammlung in dem »Buch der Könige von Juda und Israel«, in dessen Epitome im DtrG wie in den übrigen Vorlagen (Tora, Propheten und Psalmen) und mit allem also auch im ChrG

48. Zu diesem bücherübergreifenden Gebrauch von *sefær* vgl. ThWAT V, Stuttgart 1986, Sp. 929-944, hier 941f.944.

49. Neben Haggai und Sacharja als prophetischen Originalquellen kommen für Esr 1-6 und 7 – ähnlich dem »Buch der Könige« in Chr – die »amtlichen« Quellen aus den Archiven der persischen Könige hinzu, die in die Darstellung eingegangen sind (vgl. Esr 4,15.19; 5,17; 6,1f.). Gelten für alles Weitere – nach wie vor mit Hag/Sach 1-8 einschließlich Mal sowie Jes 40ff. und Ez als prophetische Quelle (s.o. Anm. 15) – auch der torakundige »Schreiber« Esra (vgl. später 4 Esr 12,42) und Nehemia, der Verfasser einer Denkschrift (vgl. später Sir 49,13; 2 Makk 2,13ff.), als »Propheten« im chronistischen Sinn, d.h. als kritische Begleiter und Chronisten ihrer Zeit? Der Unterschied zur Chr (Willi, Auslegung, S. 216; Williamson, a.a.O., S. 68) sollte darum nicht überbewertet werden, er »findet seine hinreichende Erklärung in der Sache selbst« (Willi, S. 183 Anm. 18): So wie das Königtum geht auch das prophetische Amt nach Jeremia, dem Propheten des Übergangs vom Unheil zum Heil, in verschiedene andere Hände über, beides wirkt jedoch nach wie vor zusammen (vgl. Esr 5,1f.; 6,14 sowie 7,6; 7,27f. nach Jes 60,7.9.13; Neh 2,8.18). Der Chronist hält sich auch dabei streng an seine Vorlagen, für die vorexilische Königszeit eben an den Usus in DtrG, für die »nachexilische« Zeit an die hier berücksichtigten oder aufgenommenen prophetischen Originalquellen, und über die Quellentheorie in der Chr, die auch das DtrG auf prophetische Originalquellen zurückführt, gleicht er das eine mit dem anderen aus.

anwesend ist. Die Identität im Text, die die Identität in der Zeit vermittelt, basiert auf der Identität im prophetischen Geist. In diesem Sinne ist das ChrG ebenso viel oder wenig »inspiriert« wie seine biblischen Vorlagen, die es nicht ersetzen oder ergänzen, auch nicht einfach interpretieren oder kommentieren, sondern »wiedergeben« will. In dieser »Wiedergabe« herrscht der Geist des Anfangs, und der schließt auch alles Neue und Innovative mit ein, das die Wiedergabe des Alten im Alten selbst und darüber hinausgehend hervorbringt.

Ein Bewußtsein für den Abstand zur Überlieferung im Sinne eines qualitativen Gefälles und des Dogmas der erloschenen Prophetie⁵⁰ kann ich darin nicht erkennen. Der Abstand wurde, vielleicht sogar schon in stärkerem Maße als in früheren Traditionswerken, wohl empfunden, doch bestimmend ist er (noch) nicht. Wo er die Auslegung bestimmt, dort treten in der Regel zusätzliche Vermittlungsquellen als hermeneutischer Schlüssel und Ausweis der Autorität dazwischen, um ihn zu überbrücken⁵¹. Aber selbst dabei ist zu unterscheiden zwischen hermeneutischen Quellen, etwa Sonderoffenbarungen, die – wie in Dan 9 – im Rahmen einer literarisch-historischen Fiktion ergehen, und solchen, die – wie in Sir 39,1.6f. mit 42,18f. oder im Habakuk-Pescher von Qumran – erklärtermaßen neu und aktuell in der Zeit, für die die Auslegung gilt, ergehen. Auch Dan 9, wo der Abstand zu den Schriften, namentlich zu Jeremia, ausgesprochen ist und – nach Sir 39,1ff. – zum ersten Mal Auslegung der Schrift im eigentlichen Sinne begegnet, will in der Auslegung der Überlieferung durchaus selbst Überlieferung sein. Die historische Fiktion, die Daniel (nach Dan 6 und Jer 51,11. 28; Jes 13,17; 21,2) in der Mederzeit (Dan 9,1) die Bedeutung der jeremianischen 70 Jahre erfahren und das Ende sehen läßt, hebt den Abstand auf. Was hier die vom Engel vermittelte Sonderoffenbarung ist, das ist im ChrG wie auch sonst die selbstverständliche Rezeption, Benutzung, Reproduktion und Fortschreibung der autoritativen, heiligen Schriften.

Was das ChrG von anderen Schriften trennt, ist somit nicht so sehr der Anspruch auf prophetische Autorität und Inspiration, sondern das Prophetenverständnis⁵². »Glaubt an JHWH, euren Gott, so bleibt ihr; glaubt an seine Propheten, und ihr habt Gelingen« heißt es in 2 Chr 20,20 in Aufnahme und Weiterführung von Jes 7,9. Gotteswort und Prophetenwort sind danach eins⁵³, und das gilt für das Auftreten der Propheten in ihrer Zeit ebenso wie für die von ihnen verfaßten Zeitdokumente, die als historische Quelle rezipiert werden. Damit steht das ChrG,

50. So Willi, *Auslegung* (wie oben Anm. 22); vgl. dagegen schon Fishbane, a.a.O., S. 380ff. sowie die Hinweise oben Anm. 21, unten Anm. 57.

51. Vgl. Kyros, S. 220ff. und zum Folgenden auch K. Koch, *Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift*, in: M. Klopfenstein u.a. (Hg.), *Mitte der Schrift?* (Judaica et Christiana 11), Bern 1987, S. 185-215, bes. S. 195ff.200; Steck, *Prophetauslegung*, S. 199ff.

52. Vgl. oben Anm. 38, bes. Seeligmann und Kegler.

53. Willi, *Auslegung*, S. 228f.

was das Prophetenverständnis anbelangt, Sir 39,1 und dem Väterhymnus Sir 44ff. sehr viel näher als der Prophetenrezeption in Dan 9, die auch 2 Chr 36,21.22f.; Esr 1,1f. bereits mit einbezieht und sich wie das ChrG als »Überlieferung« versteht, oder dem Habakuk-Pescher von Qumran, der sich wie Sir 39,1ff. ausdrücklich als Auslegung von Überlieferung versteht. Die Gleichung von Prophetenwort und Gotteswort gilt natürlich auch für Dan 9 oder 1QpHab, doch hat das prophetische Gotteswort hier eine Qualität, die es im ChrG nirgends (auch in Esr 9 und Neh 9 nicht mehr) hat. Wie schon in der prophetischen Überlieferungsbildung selbst wohnt ihm eine dynamische Potenz inne, die weit über die Zeit der Propheten hinausreicht, neues Geschehen in Gang setzt und weite zeitliche Horizonte erfaßt⁵⁴. Das Gotteswort in ChrG und Sir 44ff. ist in der Geschichte aufgegangen und mithin zur Darstellung der Geschichte geworden, das Gotteswort bei den Propheten und denen, die es ihnen nachtun, hat Geschichte bewirkt und wirkt weiter bis ans Ende.

III.

Fassen wir zusammen. Identität im Text, d.h. die Übereinstimmung in Wortlaut und/oder Sache mit den als Vorlage benutzten Quellen (Tora, DtrG, Propheten und Psalmen), kennzeichnet die *Mittel* der chronistischen Rezeption der Vorlage und Darstellung der Geschichte Israels. Identität in der Zeit, d.h. die Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart im Ablauf der Geschichte, kennzeichnet die *Motivation* und *Intention* der chronistischen Rezeption. Identität im prophetischen Geist schließlich, d.h. Authentizität und Übereinstimmung mit den ursprünglichen Verfassern der Quellen, kennzeichnet die *Voraussetzung* und das *Selbstverständnis* der chronistischen Rezeption. Alle drei Aspekte stiften Identität im Sinne von Einheitlichkeit und Kontinuität sowohl in der Vielfalt der Quellen und geschichtlichen Erfahrungen als auch im Verhältnis des ChrG zu seinen Quellen und der Geschichte, und daraus wiederum entsteht Identität im Sinne der Selbigkeit Israels und der Selbigkeit Gottes im Selbstverständnis Israels als Volk Gottes. Indem das ChrG diese Identitätsbestimmung in der Rezeption älterer Überlieferung vornimmt und selbst das Ergebnis dieses Rezeptionsvorgangs darstellt, vollzieht sich in der literarischen Genese des ChrG die Bildung von Theologie. Die Frage legt sich nahe, inwieweit dieses hermeneutische Modell auf andere Vorgänge der Textwerdung übertragbar ist. Für die Folgezeit, die Literaturgeschichte in hellenistischer Zeit, ist die Frage eindeutig zu bejahen. Hier gibt es klare Analogien, das Jubiläenbuch oder die Tempelrolle von Qumran, in bezug auf das ChrG selbst natürlich auch die Epitome im 3. Esra. Aber auch die Masse der sogenannten Pseudepigraphen und Apokryphen, die einschlägigen Texte aus Qumran, die griechischen und aramäischen Übersetzungen und nicht zuletzt die

54. Vgl. Kyros, S. 158f.; Steck, Prophetenauslegung, S. 214ff.238ff.

frühchristlichen Schriften sind zu nennen, die ebenfalls Überlieferung rezipieren, ob sie sich dabei mehr oder weniger eng an bestimmte Texte oder Überlieferungen anschließen (ZusDan, ZusEst, Bar, EpJer u.s.w.), neue Leitüberlieferung kreieren (Tobit, Judit, Henoch u.s.w.), wie Chr, aber im Bewußtsein des Abstands überlieferte Geschichtsschreibung rekapitulieren und rekonstruieren (Sir 44ff. und die jüdisch-hellenistischen Historiker bis und mit Josephus) oder wie in Esr-Neh Zeitgeschichte schreiben (Makkabäerbücher)⁵⁵. Sie alle suchen – implizit oder explizit – die wörtliche und/oder sachliche Übereinstimmung mit den zitierten Texten, die damit in ihrem autoritativen Rang bestätigt werden und Autorität verleihen; sie suchen darin – ob in der literarisch-historischen Fiktion oder direkt – eine Vermittlung zwischen einem früheren Israel und ihrer Gegenwart; und sie gehen davon aus, daß der eigene Text – ob mit oder ohne Sonderoffenbarung oder andere, zusätzliche hermeneutische Instanz – nur auf der Grundlage und unter Verwendung des überlieferten Texts göttlich inspiriert ist und Gültigkeit besitzt. Die Unterschiede zwischen all diesen verschiedenen Literaturen liegen somit nicht so sehr in der Hermeneutik und auch erst allmählich in der Methodik der Auslegung⁵⁶, sondern – neben dem grundlegenden Unterschied im Selbstverständnis als Überlieferung oder Auslegung – vor allem in den unterschiedlichen Zeiterfahrungen und theologischen Konzeptionen, die die Rezeption der älteren Überlieferung steuern.

Die Frage, ob das alles auch für die Zeit vor dem ChrG gilt, ist nicht ganz so einfach zu beantworten. Es hängt davon ab, welches Bild vom Werden der alttestamentlichen Überlieferung man zugrunde legt. Ganz allgemein ist an sämtliche redaktionellen Vorgänge von Sammlung, Komposition und Verschriftung überkommenen (mündlichen) Gutes bis hin zur Fortschreibung zu denken, Vorgänge, wie sie sich bekanntlich in allen Bestandteilen des Alten Testaments irgendwie finden und die allesamt die Tendenz haben, den älteren Text zu bewahren und zugleich in, mit und aus diesem Text einen für unser Verständnis

55. Vgl. Kyros, S. 220ff.; für die Fülle des Materials die einschlägigen Beiträge in M.J. Mulder (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRI II,1), Assen/Maastricht, Philadelphia 1988; auch G. Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München 1989, S. 11-21; H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung 1, Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990. In ähnliche Richtung geht K. Koch, *Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons*, in: H.H. Schmid/J. Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, S. 143-155; ders., *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, JBT 6 (1991), S. 215-242, bes. S. 223f.
56. Erst ganz von ferne kündigen sich die späteren rabbinischen Auslegungsregeln an, die z.T. ihrerseits auf Auslegungsphänomenen in den Texten selbst beruhen und diese zu einem System ausbauen. Die Regeln ehemals bei H.L. Strack, jetzt G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. Aufl., München 1992, S. 25ff.

»neuen«, im Selbstverständnis mit ihm identischen Text zu machen und darin, in der Synthese von alt und neu, aktuelle Zeiterfahrungen und eigene theologische Interessen zum Ausdruck zu bringen. Die Herleitung der Gegenwart aus der Vergangenheit ist vor allem natürlich in den Geschichtswerken zu greifen, die in einem langen literarischen Überlieferungsprozess geworden sind, sei es die Herleitung des vor- wie des exilisch-nachexilischen Israel aus der Väterzeit oder aus dem Exodus und der Wüstenzeit einschließlich Sinai in den verschiedenen Quellen- und Fortschreibungsschichten des Pentateuch und in ihrem Zusammenwachsen zur Tora, sei es die Herleitung Israels aus der Richter- und Königszeit und ihrem Scheitern in der – aus nichtbiblischen und biblischen Quellen gespeisten – Komposition und im allmählichen Wachstum des DtrG⁵⁷. Aber auch die Bildung und vor allem das Anwachsen der Prophetenbücher durch Fortschreibung bis hin zum *corpus propheticum* und seiner Vereinigung mit dem DtrG zum Kanonteil Nebiim⁵⁸ sowie das – bisher nur zu wenig untersuchte – Werden des Psalmenbuches und – jedenfalls in ihrer Spätphase – wohl auch der Weisheitsschriften lassen sich in den hermeneutischen Koordinaten des ChrG verstehen. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, ob es sich dabei um Textgenese innerhalb desselben Buches, also um Verschriftung und Fortschreibung, oder um Textbenutzung über Buchgrenzen hinaus, also um Zitation, Zusammenstellung von Büchern mit redaktionellen Klammerformulierungen oder wie im ChrG um externe Rezeption (»Wiedergabe«) handelt⁵⁹. Je nachdem geht der alte Text in den neuen auf, und beide zusammen bilden einen Text, oder der alte Text klingt nur an oder wird streckenweise ganz übernommen und so in Beziehung zum neuen gesetzt, beide bleiben aber selbständig und können für sich gelesen werden. Der Unterschied betrifft aber nicht die gemeinsame hermeneutische Perspektive des literarischen Rezeptionsvorgangs und ist auch nicht etwa nur auf die späte Zeit abgeschlossener, quasikanonischer Bücher beschränkt. Schon das Deuteronomium bietet eine Neufassung des Bundesbuches und wohl auch der vorpriester-schriftlichen Sinaiperikope in einem separaten Kontext. Und auch die Priesterschrift, die vielleicht doch zunächst separat entstanden ist, setzt die ältere Erzäh-

57. Zum Verhältnis der Traditionswerke vgl. Noth, a.a.O., S. 155f.171f.; Ackroyd, a.a.O., S. 276f. Anders Willi, Auslegung, S. 51f.182.243, der DtrG und Chr (trotz der Würdigung S. 207ff.) in das Epochenschema von Lehre, Buße und Hoffnung (S. 205f.) bzw. von primärer, sekundärer und tertiärer Geschichtsschreibung zwingt, das aus der Quellentheorie des Chronisten abgeleitet wird (S. 237ff.241). Doch die Quellentheorie, das Selbstverständnis des Chronisten, entspricht nicht unbedingt dem historischen Sachverhalt, zumal nicht einleuchtet und auch nirgends gesagt ist, daß das DtrG (als Auszug aus dem fiktiven »Buch der Könige«, in dem die prophetischen Originalquellen gesammelt sind) noch zur sekundären, die Chronik aber zur tertiären Geschichtsschreibung zählen soll, wird doch gerade durch die Quellentheorie in der Chr der Abstand von ChrG und DtrG zur ursprünglichen Überlieferung nivelliert (s.o. II).
58. Vgl. Steck, Abschluß; zur Hermeneutik ders., Prophetenauslegung.
59. Vgl. Steck, Prophetenauslegung, S. 211 Anm. 28.

lung, klassisch JE, literarisch voraus und ist eine Art »Wiedergabe« ihrer Vorlage für und aus der Perspektive ihrer Zeit, nicht zuletzt unter literarischer Benutzung der Propheten. Wie das ChrG für den Zusammenhang Gen – 2 Kön, Propheten und Psalmen, und wie später das Jubiläenbuch für Gen 1 – Ex 12 – geoffenbart in der Szene von Ex 19-24 und in Korrelation mit dem Gesetz vom Sinai –, das viele Implikationen explizit macht, die mit P in den Pentateuch gelangt sind, war so vielleicht schon P selbst als Leseanleitung für die benutzte Vorlage, den älteren Erzählstrang in Gen-Num (und gegen das Dtn), gedacht. Die heute vieldiskutierte Alternative Quelle oder Redaktionsschicht wäre damit übrigens hinfällig. Nach allem scheint es so, daß das Werden des ganzen Alten Testaments, soweit es in den Texten literarisch zu greifen ist, in solchen, freilich nicht einlinigen, sondern vielfach verzweigten literarischen Rezeptionsprozessen besteht, auf die sich das hermeneutische Modell des ChrG anwenden ließe.

Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt unserer Überlegungen angelangt. Der am ChrG in seinen hermeneutischen Eigenarten beobachtete Vorgang der literarischen Rezeption berührt sich aufs engste mit dem Vorgang der Traditions- oder Überlieferungsgeschichte, wie ihn vor allem G. von Rad in seiner Theologie für das ganze Alte Testament, auf seine Weise auch H. Gese für die biblische Theologie beschrieben haben⁶⁰. Wesentliche Unterschiede bestehen in zwei Punkten. Einmal in der Verbindung der traditions- oder auch theologiegeschichtlichen Entwicklung mit der literarischen Entwicklung der Texte und Schriften des Alten Testaments. Dies hat, wie wir sahen, sachliche Gründe, insofern die »Identität im Text« für die Verfasser die Einheit und Selbigkeit Israels und vor allem die Selbigkeit Gottes in wechselnden Zeiten garantiert. Zum anderen kommt so notwendig der Bezug zur Zeitgeschichte hinzu, auf die literarische und theologische Entwicklungen als Reflex von Erfahrung im Sinne der »Identität in der Zeit« reagieren. Anders ausgedrückt: Da Traditions- oder Theologiegeschichte ein Vorgang ist, der sich in Literatur niederschlägt, gehören Literatur- und Theologiegeschichte zusammen. Und da Theologie- bzw. Literaturgeschichte ein Vorgang ist, der nicht nur dem geschichtlichen Verlauf folgt, sondern zugleich sachlich darauf bezogen ist, gehören Literatur- bzw. Theologiegeschichte und Geschichte Israels (im weitesten Sinne) zusammen. So wird man dem komplexen Rezeptionsvorgang in den alttestamentlichen Schriften nur gerecht, wenn Literatur- und darin sich vollziehende Theologiegeschichte mit Zeit-, Religions- und Geistesge-

60. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bände (4. Aufl. 1962, 1964), 9. Aufl., München 1987. H. Gese, *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie* (1970), in: ders., *Vom Sinai zum Zion* (BEvTh 64), München 1984, S. 11-30; ders., *Das biblische Schriftverständnis*, in: ders., *Zur biblischen Theologie* (1977), 2. Aufl. Tübingen 1983, S. 9-30; ders., *Tradition und biblische Theologie*, in: O.H. Steck (Hg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (BThSt 2), Neukirchen-Vluyn 1978, S. 87-111; ders., *Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments* (1985), in: ders., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, S. 1-28. Vgl. zur Frage auch Strübind, a.a.O., S. 61ff.

schichte Israels und seiner Umwelt zeitlich und sachlich korreliert und in den verschiedenen Verzweigungen nach ihrem Selbstverständnis neben- und nacheinander im geschichtlichen Verlauf gesehen werden⁶¹.

Doch der Vorgang der Rezeption ist nicht nur literarisch und auch nicht nur religions- oder traditionsgeschichtlich, sondern in der sachlichen Verschränkung von beidem eben auch theologisch produktiv. Damit ist die literarische Rezeption auch für die Frage der Theologie des Alten Testaments bzw. der biblischen Theologie von Bedeutung⁶². Soweit es um Theologie im Alten und Neuen Testament geht⁶³, sind Rezeptionsgeschichte und Theologie nachgerade identisch. Anders sieht es allerdings aus, wenn darüber hinaus nach Verbindendem und Verbindlichem gefragt wird, das in der geschichtlichen Vielfalt Gültigkeit bis heute haben soll. Hier stößt man auf die Grenzen der biblischen Überlieferung und unseres modernen historischen Bewußtseins. Bleiben wir bei dem Beispiel des ChrG, das für vieles im Alten Testament steht: Für den modernen Historiker, sofern er sich nicht bloß auf die Rekonstruktion von Fakten beschränkt, ist das ChrG ein überaus interessantes Zeugnis einer eigenen, theologisch profilierten Konzeption zu einer bestimmten Zeit, freilich eines unter vielen; maßgebend sind für ihn die historischen, literarischen und theologisch-konzeptionellen Unterschiede zur übrigen Überlieferung, die das Werk rezipiert. Im Selbstverständnis des Chronisten jedoch, und auch das kann dem Historiker nicht gleichgültig sein, sind das alles keine Unterschiede, sondern für ihn handelt es sich um die Summe der Überlieferung, die er – in seinem Sinne – einheitlich rezipiert und in sein eigenes Konzept zu integrieren sucht. Weder läßt sich das literarisch-geschichtliche Einheitsdenken des Chronisten mit dem historischen Sachverhalt gleichsetzen, der eine Vielfalt aufweist, noch läßt sich die historische Vielfalt mit der Absicht des

61. Am nächsten kommt dem vielleicht nach wie vor G. von Rad, der sich zwar nicht – auch dann nicht, wenn man von den heute z.T. anders beurteilten Datierungen absieht – konsequent an den geschichtlichen Verlauf hält, aber wie kein anderer die theologischen Entwürfe des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Individualität nachzeichnet (»nacherzählt«) und nicht daneben, sondern gerade darin »an vielen Stellen dieser ›Theologie‹ (sc. des Alten Testaments als Wort für uns) näher kommt als mancher, der sie im Munde führen mag« (Smend, Ges. St. 1, S. 56). An den geschichtlichen Verlauf hingegen hält sich H. Gese, der mit seinen ontologischen Kategorien und der These einer notwendigen Zielgerichtetheit der geschichtlichen Offenbarung in ihm freilich mehr sieht als zu sehen ist. An neueren, theologie- und literaturgeschichtlich ausgerichteten Entwürfen sind zu nennen: R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (ATD Erg. 8/1-2), Göttingen 1992, der die historische Vielfalt zu beschreiben versucht; O. Kaiser (wie oben Anm. 3), der die »Einheit der alttestamentlichen Gottesbezeugungen in ihrer Verschiedenheit« (S. 157ff.) sucht.
62. Vgl. C. Dohmen, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte (TThZ 96), 1987, S. 123-134, sowie Kyros, S. 227f.; Koch, Rezeptionsgeschichte; ders., Ausgang; speziell zur Chronik schon ders., Das Verhältnis von Exegese und Verkündigung anhand eines Chroniktextes (ThLZ 90), 1965, S. 660-670; Ackroyd, a.a.O., S. 280f.
63. Vgl. R. Smend, Theologie im Alten Testament (1982), Ges. St. 1, S. 104-117.

Chronisten verbinden, der nicht das gleichberechtigte Nebeneinander, sondern im Gegenteil die Vereinheitlichung der Vielfalt anstrebt. Das aber heißt, daß sich die Theologie des Alten Testaments, sofern sie sich sowohl dem Kanon als auch den Verstehensbedingungen unserer Zeit verpflichtet weiß, weder auf einheitliche Perspektiven, etwa eine Mitte der Schrift oder dergleichen – so wie der Chronist und alle übrigen kanonischen Schriften je auf ihre Weise es wollen –, noch auf die Pluralität im Alten und Neuen Testament – so wie es dem historischen Sachverhalt und vielleicht auch unserem postmodernen Denken entspricht – berufen kann. Gegen die Einheitlichkeit oder die Mitte der Schrift spricht der historische Sachverhalt, gegen den historischen Sachverhalt spricht das Selbstverständnis der einzelnen Schriften und Schriftensammlungen.

Das Alte Testament selbst bietet demnach keine Handhabe, die beiden widerstreitenden Perspektiven, kurz gesagt: die historische und die kanonische, miteinander zu versöhnen. Es ist das altbekannte, schon von Johann Philipp Gabler⁶⁴ mit seiner Unterscheidung von »wahrer« (historischer) und »reiner« (normativer, noch nicht dogmatischer!) biblischer Theologie auf den Punkt gebrachte, von ihm wie von anderen nach ihm aber auch nicht gelöste Dilemma der Neuzeit. Wie es scheint, läßt es sich nicht wirklich lösen, und vielleicht muß es von uns auch gar nicht mehr gelöst werden. Im Sinne des – nun freilich doch dem Alten Testament selbst entnommenen – Modells der Rezeptionsgeschichte⁶⁵ ist es vielmehr bereits gelöst, rein äußerlich durch die Auswahl und Festlegung eines bestimmten kanonischen Bestands, inhaltlich durch die neutestamentliche und christliche Rezeption des Kanons, hinter die wir – bei aller Vielfalt, die sich daraus wiederum entwickelt hat – als Christen ebensowenig zurück können wie Juden hinter die rabbinische Rezeption, die wie die christliche weitere Rezeptionsweisen – die in Qumran oder in der Apokalypik – ausgeschieden bzw. auf ihre Weise integriert hat. In der Konsequenz des rezeptionsgeschichtlichen Modells käme es so darauf an, in der Reproduktion oder Deskription der gesamten (kanonischen und nichtkanonischen) Literatur- und Theologiegeschichte, die sich noch ganz im Rahmen der historischen Rekonstruktion bewegt, zu fragen, was je und je theologisch wirksam und identitätsstiftend gewesen ist, um gleichzeitig oder anschließend zu

64. In seiner Altdorfer Antrittsrede von 1787 *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, *Opuscula theologica* II, Ulm 1831, S. 179-198. Dazu R. Smend, *Johann Philipp Gablers Begründung der Biblischen Theologie* (1962), in: ders., *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien* 3, München 1991, S. 104-116; O. Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (MThSt 9), Marburg 1972, S. 31ff., eine deutsche Übersetzung der Rede ebd., S. 273-284; M. Sæbø, *Johann Philipp Gablers Bedeutung für die Biblische Theologie. Zum 200-jährigen Jubiläum seiner Antrittsrede vom 30. März 1787*, ZAW 99 (1987), S. 1-16.

65. So wie bei G. von Rad die Größe »Israel« oder wie die Bundesformel als formales, hermeneutisches Prinzip und nur so gewissermaßen auch als »Mitte der Schrift«; vgl. die Hinweise oben Anm. 2.3.

fragen, was davon auch unter den Bedingungen unserer Zeit und unter den Prämissen des angestammten Bekenntnisses gegebenenfalls noch wirksam und identitätsstiftend ist oder nicht, was heute zur Vergewisserung der eigenen Identität in einer Gesellschaft, die sich auch in der Theologie der Pluralität bewußt geworden ist, vielleicht wieder wirksam sein sollte und was nicht. So wird aus der Reproduktion der israelitischen Literatur- und Theologiegeschichte zugleich ein weiterer Schritt auf dem weitverzweigten Weg der Rezeptionsgeschichte. Richtig verstanden⁶⁶ leistet sie heute – unter anderen, namentlich durch das historistische Bewußtsein veränderten Bedingungen – wie eh und je im ChrG und der gesamten israelitischen Literatur- und Theologiegeschichte, was jüngst J. Assmann für verschiedene antike Kulturen unter dem Begriff des »kulturellen Gedächtnisses« zusammengefaßt hat⁶⁷. Rezeptionsgeschichte als »Suche nach Identität« und »kulturelles Gedächtnis« sind beinahe austauschbare Begriffe, insofern im Medium der Schriftlichkeit die Bindung an Tradition und Überlieferung mit der Vergewisserung von kollektiver und darin aufgehobener individueller Identität für eine neue Zeit zusammenkommt. Beides, die aus der Überlieferung rekonstruierte Erinnerung und die Erschließung der eigenen Zeit und Lebensumstände, gehört unabdingbar zusammen, und nur zum Schaden sowohl für Tradition und Überlieferung als auch für die eigene Identität läßt sich eines vom anderen lösen. Auch die Theologie ist heute wie eh und je auf die Schriftlichkeit des Vorgangs der identitätsstiftenden Rezeption angewiesen. Damit ist die Wirkung und Verbreitung des Vorgangs – damals mehr als heute – eher auf kleinere, professionelle Kreise beschränkt. Insbesondere die Theologie ist darum ebenso darauf angewiesen, daß aus der Schriftlichkeit des Vorgangs in der Verkündigung immer auch mündliches Wort wird, das die Überlieferung in neuer Zeit für weite Kreise neu zum Sprechen bringt und auch auf diese Weise Identität vermittelt.

66. Vgl. gegenüber einer nur vom Leser und seiner Zeit oder etwa auch nur vom Lehramt der Kirche gesteuerten Rezeption die berechtigten Abgrenzungen bei Koch, *Rezeptionsgeschichte*, S. 155 Anm. 15; ders., *Ausgang*, S. 223f. mit Anm. 21. Zum Begriff der Rezeption im theologischen (ökumenischen) Gebrauch H. Fischer, *Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff*, ZThK 87 (1990), S. 100-123.
67. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.