

Geschichte, Redaktion und Identität – Überlegungen anhand deuterocesajanischer Prophetien

Jürgen van Oorschot – Jena

Wann beginnt im antiken Israel und Juda die Beschäftigung mit der Geschichte und aus welchem Anlaß entsteht erste Geschichtsschreibung? Welche Motive treiben die Prozesse historischer Reflexion im weiteren an? Diese Fragen wurden seit dem Aufschwung des historischen Bewußtseins in der Neuzeit immer erneut an die Literatur des frühen Judentums, sprich: das vorliegende Alte Testament herangetragen. So verortet Eduard Meyer „wirkliche Geschichtsschreibung“ in die „Blütezeit des judaeischen Königtums“, in das davidische und salomonische 10. und 9. Jh. v. Chr. Gerade erst erkennbar auf die Bühne der Kultur getreten, in ihr eine leicht erlernbare, nämlich Buchstabenschrift geerbt, bestaunt Meyer die kulturelle Leistung des so jungen Juda: „Wir stehn hier, wie in aller Geschichte, vor dem unerforschlichen Rätsel der angeborenen Begabung. Mit diesen Schöpfungen stellt sich die israelitische Kultur gleich zu Anfang selbständig und gleichberechtigt neben die Entwicklung, die sich ein paar Jahrhunderte später, wesentlich reicher und mannigfaltiger ausgestaltet, auf griechischem Boden vollzogen hat.“¹ In neueren Untersuchungen hat sich nun nicht allein die Datierung der entsprechenden Literaturwerke zur Richterzeit sowie zu Saul, David und Salomo geändert. Auch das historische Bild der vermeintlich großen Jahre eines vereinten Königreiches Juda und Israel unter David und Salomo wird deutlich bescheidener zu zeichnen sein.² Damit rückt auch die Frage nach der Geschichtsüberlieferung und ihren treibenden Kräften

1 MEYER, *Geschichte*, 185 f.

2 In einer eher moderaten Weise findet dies etwa bei Dietrich, *Die frühe Königszeit*, 1997, seinen Niederschlag. Daß der Quellenwert etwa der Samuelbücher noch deutlicher infragezustellen ist, lassen Untersuchungen von FISCHER, *Hebron*, vgl. bes. die Konsequenzen für das historische Bild, 269–329, erkennen; vgl. auch KRATZ, *Komposition*, 179 f.

in ein neues Licht.³ Dieser Beitrag plädiert dafür die Arbeit an einem veränderten Bild der Literatur- und Religionsgeschichte Israels, durch eine komplementäre Einbeziehung der geistes- und kulturwissenschaftlichen Debatte um Identität und Geschichte zu erweitern.⁴ Abgekürzt könnte man sagen: Die Geschichte der Entstehung des Judentums ab dem 5. Jh. v. Chr. ist auch als Entwicklung frühjüdischer Identität(en) zu schreiben. Heuristisch bereichert dies Methodik und Verständnis der Quellen. Zugleich läßt sich so die bisher nebeneinander geführte Diskussion um Geschichtsverständnis und Identitätsbildung, in denen jeweils die Bildung von Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz erfaßt werden soll, zusammenführen. Im Umfang dieses Beitrages kann und soll nicht mehr als ein Hinweis in diese Richtung gegeben werden.

I.

Will man ein konstant wiederkehrendes Moment benennen, das in der Suche nach dem Wurzelboden einer Besinnung auf Geschichte in alttestamentlichen Texten eine Rolle spielt, so ist es die Infragestellung kollektiver Identität(en). Grundlegend stellt sich eine solche Frage nach der Identität den Bewohnern des Nordreiches Israel im Gefolge der Zerstörung und Vertreibung durch die Assyrer im Jahr 722 v. Chr. und nachfolgend dem königlichen Juda, die 587 v. Chr. ein vergleichbares Geschick ereilt. Parallel dazu ist vom 8. Jh. v. Chr. an mit langwierigeren sozialen und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zu rechnen, die sich auf Grund der Quellenlage jedoch bisher einer präzisen Erfassung entziehen.⁵

3 Vgl. aus der Fülle der Literatur BLUM, *Geschichtsschreibung*, 4–37. Zum Umfeld der Debatte vgl. SHUTTLEWORTH KRAUS, *Limits*, und LONG, *Israel's Part*.

4 Das Gespräch ist von alttestamentlicher Seite auf der Basis der vorfindlichen Quellen, also nahe an Text, Bild und Steinen zu führen. Erst ein stärker quellenbasierter Austausch wird über allgemeine kulturtheoretische Erwägungen hinausgehen.

5 Vgl. den skizzenhaften Überblick bei SCHOORS, *Königreiche*, 82–92. Gerade auch die späte Königszeit in Juda erfordert unter dem zunehmenden assyrischen Druck, angesichts der Notwendigkeit der Integration von eingewanderten Nordreichsbewohnern nach 722 v. Chr. und auf dem Hintergrund der politischen Versuche, auf die Entwicklungen im Inneren und Äußeren zu reagieren – u. a. in Gestalt der Maßnahmen eines Josia –, in vielerlei Weise Bemühung um Wandlung und Neugewinnung von Identität heraus.

Die alttestamentliche Wissenschaft thematisiert diese Sachverhalte in der Regel historisch im Sinne der Ereignisgeschichte, religionsgeschichtlich vergleichend, theologisch und literaturgeschichtlich. Dabei nehmen die beiden letztgenannten Beschreibungsformen den breitesten Raum ein. So kann etwa H. W. Wolff die Geschichte aus dem Blickwinkel der alttestamentlichen Propheten als „das gezielte Gespräch des Herrn der Zukunft mit Israel“ verstehen.⁶ Inwieweit der Mensch dabei durch seine Reaktion auf die Willensäußerungen und Angebote Gottes Einfluß auf die Geschichte gewinnt, wird anhand der verschiedenen prophetischen Bücher und Überlieferungsschichten unterschiedlich bewertet.⁷ Deutlich ist allerdings eine Tendenz, die sich spätestens in den deuterojesajanischen (dtjes) Prophetien *expressis verbis* ausspricht: JHWH wird als einziger Gott und somit als Herr der ganzen Wirklichkeit erkannt und proklamiert. In der Folgezeit zeigt sich die theologische Konsequenz auch darin, daß zunehmend theokratische⁸ Vorstellungen von Gottesherrschaft an Boden gewinnen. JHWH herrscht als über allem thronender Weltenherr. Irdische Repräsentanz dieser Herrschaft reduziert sich auf den kulturellen Raum von Tempel und Priesterschaft,⁹ wird einer symbolischen Größe wie dem individuell auftretenden Gottesvolk, „Jakob / Israel“, übertragen¹⁰ oder wird erst in der Zukunft erwartet.¹¹

Literarisch beschreibt die alttestamentliche Wissenschaft die Prozesse der Wandlung Israels und Judas in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher als umfassende redaktionelle Neuinterpretation der

6 WOLFF, Geschichtsverständnis, 319–340.

7 Entscheidend ist dabei die literarische Analyse der prophetischen Schriften und nicht zuletzt die damit zusammenhängende Einschätzung, inwieweit wir es mit Unheils- oder Umkehransagen bei den verschiedenen prophetischen Büchern zu tun haben – vgl. neben der gängigen Einleitungsliteratur KRATZ, Propheten.

8 Der hier wendete Theokratiebegriff dient nicht einer Abgrenzung von sogenannten eschatologischen Konzepten, wie er in Nachfolge zu PLÖGER, Theokratie, immer wieder Verwendung fand. Sinnspitze ist vielmehr die solche Differenzen übergreifende Tendenz, daß ein ferner Gott als Weltenherr regiert und die Vermittlung dieser Herrschaft im Bereich der irdischen Wirklichkeit gegenüber dem altorientalischen Königtum und seinen Spielarten indirekter zum Ausdruck kommt.

9 So in den traditionell als theokratisch markierten Konzeptionen der Priesterschrift oder der Chronisten – vgl. KAISER, Gott, 133 f.

10 So etwa in den dtjes Schriften – s. u.

11 Die nachexilische Prophetie und die spätere Apokalyptik sind davon stark bestimmt – vgl. KAISER, Gott, 131–133 und 143–146.

vorfindlichen Religion. Vor allem angesichts der bereits angeklungenen großen Brüche, für welche die Jahre 722 und 587 v. Chr. stehen, galt es für ein sich konstituierendes Judentum den offenkundigen Wandel in Fort- und Neuschreibung zu vollziehen. Welche Kontinuitäten gibt es zwischen dem Königtum eines Nordreiches bzw. demjenigen des davidisch dominierten Juda und dem sich entwickelnden Judentum der Perserzeit?¹² Wie läßt sich eine Geschichte dieser Königreiche aus frühjüdischer Perspektive schreiben,¹³ wenn beide vorexilischen Königtümer stärker an den allgemeinen orientalischen Selbstverständlichkeiten ihres Lebensraumes Anteil hatten, als das sie bereits die Spezifika des Judentums und seiner autoritativen Schriften, dem späteren Alten Testament aufweisen? Die Redaktions- und Literaturgeschichte erhebt den literarischen Niederschlag jener Identitätsarbeit, die auf den verschiedenen Ebenen der nachexilischen Gesellschaft geleistet wurde.

So kann etwa die seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts differenzierter analysierte Redaktionsgeschichte von Jes 40–66 als Widerspiegelung eines neuen Identitätsangebotes verstanden werden, daß die entsprechenden prophetischen Trägerkreise dieses Buches bzw. seiner Buchausgaben dem perserzeitlichen Juda machen.¹⁴ Bei diesen Prophetien handelt es sich um eine Textgruppe, die ganz vom weltpolitischen Wandel durch die sukzessive Etablierung des persischen Reiches im letzten Drittel des 6. Jhs. und im beginnenden 5. Jh. v. Chr. geprägt ist. Für die Nachfahren des königszeitlichen Juda, dem als eigenständiges politisches Gebilde bereits im Jahr 587 v. Chr. durch die (Neu-)Babylonier der Garaus gemacht worden war, stand eine grundlegende Neuorientierung an. Dies galt für die Judäer, die im Land geblieben waren, wie für solche, die im Zuge der Aufrichtung der Perserherrschaft unter Kambyses II. im Bereich der südlichen Levante und Ägyptens seit 525 v. Chr. zurückgekehrt waren.¹⁵ In welcher Weise die jüdischen Zentren in Babylon oder Ägypten an

12 Levin markiert diese Aufgabe so: „In scharfem Gegensatz zu der Religionsgeschichte des eisenzeitlichen Syrien-Palästina entstand die Fiktion, daß sich in der Vorzeit am Sinai das Judentum konstituiert habe.“ – LEVIN, Testament, 23.

13 Damit ist die Aufgabenstellung der deuteronomistischen (dtr) Geschichtsschreibung umrissen, wie sie sich den Verfassern der dtr Grundschrift stellt – vgl. KRATZ, Komposition, 221–225.

14 Vgl. zur Übersicht HÖFFKEN, Jesaja.

15 Entgegen der literarischen Darstellung ist aus unterschiedlichsten Gründen mit einer Rückkehr nicht schon direkt nach 539 v. Chr. zu rechnen. Zu ih-

den Prozessen in der neuen persischen Provinz Jehud Anteil hatten, kann bisher nur teilweise gesagt werden.¹⁶ Die Herausforderung zur Identitätsbildung stellte sich allerdings umfassend: Wer ist jener Levantiner, dessen Familie aus Lachisch stammt und der nunmehr als Jude in Ekron und damit in der persischen Nachbarprovinz Palaštu lebt? Wie versteht sich die seit 724 v. Chr. in Jerusalem ansässige Familie, die ehemals aus einem Dorf nahe der israelitischen Königsstadt Samaria kommt, nach dem Untergang des Nordreichs nach Juda auswanderte und sich nunmehr unter persischer Oberhoheit wiederfindet? Sie beide opferten und opfern JHWH als ihrem Gott und beten zu ihm. Beiden wurde mit dem jüdischen König der „Sohn Gottes“ (Ps 2,7; 45,7), der irdische Stellvertreter der Gottheit genommen. Und mit der Zerstörung des durch den König betriebenen Tempels in Jerusalem fehlte ihnen ein zentrales Moment ihrer Religion.¹⁷ Fragen der familiären, regionalen und religiösen Identität stehen damit im Raum.¹⁸

II.

Nun beschäftigen sich geistes- bzw. kulturwissenschaftliche Nachbardisziplinen seit längerem mit personaler und kollektiver Identität.

nen gehört die basale Voraussetzung, daß erst mit Kambyses die persische Einflußzone bis in die südliche Levante reichte.

- 16 Vor allem die Verhältnisse in der jüdischen Kolonie Elephantine und deren Bezüge zu Jerusalem verdienen dabei Berücksichtigung – vgl. KNAUF, Elephantine, 179–188.
- 17 Im Gefolge der antiassyrischen Politik des Josia (639–609 v. Chr.) kommt es in Juda zu einer veränderten Religionspolitik, welche die Bedeutung des zentralen königlichen Heiligtums in Jerusalem gegenüber den lokalen Tempeln stärkt und so die Auswirkungen der Eroberung Jerusalems zunächst vergrößert – vgl. zur Forschung GIESELMANN, Die sog. Josianischen Reform, 223–242, sowie SPIECKERMANN, Juda, 46–160, und UEHLINGER, Kulturreform, 57–89.
- 18 Eine anschauliche kleine Studie zur Verwobenheit des israelitisch-jüdischen Verhältnisses mit den altorientalisch-levantinischen Gepflogenheiten auf den angesprochenen Ebenen liefert BERLEJUNG, Heilige Zeiten, 3–61. Darin wird auch die nur eklektische Berücksichtigung anthropologischer, soziologischer und kultur- wie religionswissenschaftlicher Fragestellungen in der alttestamentlichen Wissenschaft beklagt (43). In diesem thematischen Umfeld ist auf ULFGARD, Sukkot, zu verweisen, der die identitätsstiftende und integrative Funktion von Festen anhand des Laubhüttenfestes zum Thema gemacht hat. Die sozial- und religionsgeschichtliche Verankerung der *stories* erfolgt allerdings leider ohne literarhistorische Differenzierung.

Die entsprechenden Debatten um die Leistungsfähigkeit und Grenzen des Konstrukts „Identität“ als wissenschaftlichem Grundbegriff wurden seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von der Psychologie und den Sozialwissenschaften ausgehend in sich steigendem Maße auch in der Ethnologie, Sozial- und Kulturanthropologie sowie von den Geschichts- und Literaturwissenschaften bis hin zur Philosophie geführt.¹⁹ Nun vermitteln die entsprechenden Übersichten vielfach den Eindruck eines relativen Konsenses beim Verständnis von personaler Identität, die etwa als „Struktur oder Form der kommunikativen Selbstbeziehung einer Person“ gefaßt und mittels der Frage ihrer Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz näher entfaltet wird.²⁰ Im Hintergrund steht die Vorstellung eines stimmigen und widerspruchsfreien Ichs, das als solches entweder *apriori* gesetzt ist oder dem Einzelnen lebensgeschichtlich zuwächst und in der Folge von ihm als Syntheseleistung auch und gerade in Krisen zu bewahren ist.²¹ Daß diese Leitvorstellung der Einheit einer Person nicht allein theologisch zu befragen wäre, sondern von Foucault herkommend auch in neuesten psychologischen Debatten angefragt wird, kann hier nur vermerkt werden.²² In unserem Zusammenhang fällt nun besonders auf, daß Konstitution und Fortschreibung von Identität mit starken Querbezügen zur Funktion von Geschichte und Geschichtsschreibung gefaßt wird. Von Herder über Huizinga, Lübke, Rüsen, Foucault und Taylor bis zu Lorenz wurde dies immer wieder einmal implizit oder explizit vermerkt. Dem ist an anderer Stelle nachzugehen.²³ Damit stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von personaler und kollektiver Identität.

19 Zur Übersicht vgl. STRAUB, Identität, 277–303, bes. 277 Anm. 2, und NIETHAMMER, Kollektive Identität.

20 STRAUB, Identität, 283.

21 „Die aktive Selbstkontinuierung eines Subjekts kann damit als ein herausragender, in der Dimension der Zeit operierender Modus einer ‚Synthesis des Heterogenen‘ aufgefasst werden.“ – STRAUB, Identität, 285. Das Moment der Krise spielt besonders in der einflußreichen Konzeption von Erikson eine entscheidende Rolle.

22 Als Hinweis auf die zahlreichen Ausführungen Foucaults, in denen er sich gegen eine Hypostasierung des Subjektbegriffs und gegen den Zwang zur Identität wendet, vgl. FOUCAULT, Freiheit, und DERS., Subjekt. NÄCKE / PARK, Subjektivität, 9–35, führen diese Gedanken in einer kreativen Foucault-Rezeption fort.

23 Der Ansatz zu einer forschungsgeschichtlichen Nachzeichnung dieser Bezüge findet sich bei LORENZ, Konstruktion, 400 ff.

Nun ist die Herleitung der Vorstellung von der kollektiven Identität und ihres Zusammenhangs mit der personalen überaus strittig. Gegen die landläufige Ansicht, daß die Rede von politischer, nationaler, ethnischer, kultureller oder geschlechtlicher Identität in einem personalen Konzept wurzle, hat sich vehement L. Niethammer ausgesprochen.²⁴ Neben dem Verweis auf philosophische Vorläufer heutiger Rede von kollektiver Identität wie Locke und Hume²⁵ sprechen auch die schon angedeuteten Überlegungen bei Herder und Huizinga gegen eine einlinige Übertragungsthese.²⁶ Gerade Letzterer verbindet ein subjektives, sozial bestimmtes Element mit Überlegungen zur Identitätsbildung via Geschichte. So definiert er Geschichte als „geistige Form, in der eine Kultur Rechenschaft über ihre Vergangenheit ablegt“, nicht ohne zugleich festzuhalten: „Mit dem Wort ‚Kultur‘ wird bezeichnet, was in jeder Geschichte notwendigerweise subjektiv ist.“ Das Subjekt ist dabei die soziale Gruppe, die der Geschichtsdarstellung ihr Gepräge gibt.²⁷ Deutlich wird dabei die Nähe personaler und kollektiver Konzepte, die gerade deshalb weitergehenderer Klärung bedarf.

Dies gilt auch für die seit 1992 breit von Jan Assmann in die kulturwissenschaftliche Debatte eingebrachte Vorstellung vom kulturellen Gedächtnis als dem Prozess der Bildung kultureller Identität.²⁸ Dabei faßt er letztere folgendermaßen: „Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‚an sich‘, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“²⁹ So berechtigt in dieser Definition der Hinweis darauf ist, daß Identität keine unabhängig von ihrer je neuen Bildung und Fortführung vorhandene Größe ist, so fraglich ist die zugespitzt individuelle Fassung von Identitätsbil-

24 NIETHAMMER, Kollektive Identität, 55 ff.

25 STRAUB, Identität, 291.

26 LORENZ, Konstruktion, 400 ff.

27 HUIZINGA, Cultuurhistorische verkenningen, 164–166 – zitiert nach LORENZ, Konstruktion, 400 f.

28 ASSMANN, Gedächtnis.

29 ASSMANN, Gedächtnis, 132.

dung und ihr Verständnis als bewußter Vorgang.³⁰ Beides suggeriert eine Durchsichtigkeit und aufgeklärte Handhabbarkeit, die weder in der Vergangenheit noch für die Gegenwart zutreffend sein dürfte. Schon um die Gefahren, die Niethammer beim Umgang mit der Rede von kollektiven Identitäten deutlich herausstreicht,³¹ im Blick zu behalten, genügt es nicht allein einen normativen von einem rekonstruktiven Typus kollektiver Identität zu unterscheiden.³² Denn auch der Prozess der Rekonstruktion, eben Geschichten erzählen und Geschichte schreiben, beinhaltet normative Elemente,³³ wie umgekehrt sich normative Bildung nicht ohne die Aufnahme vorfindlicher Momente vollzieht. Literarisch wurde dieses Ineinander von Rezeption und Produktion, von Norm und Erfahrung, von Geschehen und Deutung vielfach implizit in redaktionsgeschichtlichen Studien nachgezeichnet bzw. vorausgesetzt. Chris Lorenz formuliert ein vergleichbares Verständnis, wenn er im Anschluß an Rösen Identitätsbildung als „kombiniertes Produkt von Rekonstruktion und Projektion“³⁴ und als einen aktiven Vorgang der beteiligten Gruppen versteht. Weitergehende Überlegungen finden sich neuerdings im Bereich der Kulturpsychologie, wenn die wissenschaftliche Arbeit an Identitätsbildung in Fortführung Foucaults als „doing identity“ gefaßt und damit der wissenschaftliche Prozess selbst kritisch als Teil von Normierung und Reflexion begriffen wird.³⁵ Damit deuten sich parallele Überlegungen

30 So schon STRAUB, Identität, 300, wenn er den „methodologischen Individualismus“ anmerkt und auf die Bedeutung des *tacit knowledge*, des latenten Alltagswissens hinweist.

31 NIETHAMMER, Kollektive Identität, passim. So droht eine Verklärung des *status quo*, die ideologische Vereinnahmung durch ein Definiert-werden von eigenen Gruppenvertretern oder von außen, eine Pseudo-Objektivität von Identitätszuweisungen, die ausgrenzende oder integrierende Funktion haben soll. Neuerdings wird besonders auf die Gefahren der Erzeugung und des Umgangs mit religiösen Identitätskonzepten hingewiesen.

32 So STRAUB, Identität, 299, unter Verweis auf weitere Veröffentlichungen seinerseits.

33 Die Erzählforschung hat in neuerer Zeit vielfach dafür sensibilisiert, daß schon die Analyse von Erzählstrategien, Plot-Bildung usw. erkennen läßt, daß durch Auswahl, Aufbau oder die Erzählkonventionen immer schon ein normativer Aspekt gegeben ist.

34 LORENZ, Konstruktion, 407.

35 Vgl. dazu FOUCAULT, Archäologie, und DERS., Wille, sowie ALLOLIO-NÄCKE/KALSCHUEUR, Doing Identity, 152–162, und demnächst ALLOLIO-NÄCKE, „Vereinigung“. Für die freundliche Einsichtsmöglichkeit vor der Drucklegung danke ich dem Vf.

in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen an, die über aufklärerische Antithesen im Verständnis von Identität und Geschichte³⁶ analog zur cartesianischen Subjekt-Objekt Trennung hinausführen und die zugleich den Wissenschaftsbetrieb selbst sowie die mit ihm verbundene Geschichtsschreibung als Teil der gestaltenden und reflektierenden Lebensvorgänge kritisch in den Blick nimmt. Ein vertiefter Begriff von Geschichte und Identitätsbildung wiederum erweitert das Instrumentarium und den methodischen Zugriff bei der Analyse der alttestamentlichen Texte und der damit verbundenen Prozesse. In diesem Sinn erscheint mir eine Einbeziehung dieser Fragestellungen und der Blick hin zu den Nachbardisziplinen sinnvoll und geboten. Die folgende Skizze will dies an einem übersichtlichen Beispiel aus dem Bereich der dtjes Prophetien, an Jes 43,8–13, kurz antönen.

III.

- (8) „Man führe³⁷ das blinde Volk heraus, das doch Augen hat, und die Tauben, die doch Ohren haben.
- (9) Alle Völker sind gemeinsam versammelt und die Nationen kommen zusammen. Wer ist unter ihnen, der dies verkündigt? Auch Früheres sollen sie hören lassen! Sie mögen ihre Zeugen stellen, daß sie recht bekommen, die mögen hören und sagen: Es ist wahr!
- (10) Ihr seid meine Zeugen, (ist) JHWHs Spruch, und meine Knechte³⁸, die ich erwählt; auf daß ihr erkennt und mir glaubt und ihr einseht, daß ich es bin. Vor mir wurde kein Gott gebildet und hinter mir wird keiner sein.
- (11) Ich, ich bin Jahwe und außer mir gibt es keinen Retter.
- (12) Ich hab's verkündigt³⁹ und hören lassen und es gibt keinen unter euch, dem es fremd wäre⁴⁰ und ihr seid meine Zeugen, (ist) JHWHs Spruch, daß ich Gott bin.

36 Vgl. dazu auch VAN OORSCHOT, Erinnerung, 1–27.

37 Mit ELLIGERS, Deuterocesaja, 306, Textkritik, inf. abs. – vgl. die ausführliche Begründung dort.

38 Gegen V und BHS und mit Q^a – vgl. ELLIGER, Deuterocesaja, 307.

39 Neben metrischen Gründen ist vor allem aus inhaltlichen Überlegungen der zweite Verbal Ausdruck zu streichen – vgl. ausführlich ELLIGER, Deuterocesaja, 308 und 326.

40 Die Grundbedeutung des Wortes lautet „abweichen, sich abwenden, fern sein“; personal: „Außenseiter“ (Jes 1,7 Nichtisraelit; Lev 22,12 Laie; Hos 5,7 Bastard), d. h. hier: ein Nicht-Hörer.

- (13) Auch von heute an⁴¹ bin ich derselbe. Und es gibt keinen, der (es) aus meiner Hand reißt. Ich tue es und wer will es wenden?“ (Jes 43,8–13)

Wer kommt in diesem Text zu Wort? In der sprachlichen Gestalt einer göttlichen „Ich-Rede“ melden sich Verfasserkreise, die sich im prophetischen Auftrag an ihr eigenes Volk gesandt wissen und hinter dem Prophetenbuch aus Jes 40–46*, der dtjes Grundschrift, stehen. Sie bildete ehemals den Primärkontext dieses Einzelabschnitts.⁴² Parteilich ergreifen sie für ihre Adressaten das Wort, nicht indem sie sich nach außen an Dritte wenden. Vielmehr richtet sich ihre Rede an ihr eigenes Klientel, dem in einer Situation der Orientierungslosigkeit und Verunsicherung (40,27–31), theologisch gesprochen, ohne jede Vorbedingung Heil zu gesagt wird. So bringt es etwa das direkt vorausgehende Wort in Jes 43,1–7 mit für diese Verfasser typischen Sprachelementen zum Ausdruck. Israel, dem Gottesvolk, soll ein neues Selbstverständnis eröffnet werden. Darauf zielen auch jene Redeformen ab, die sich auf der szenischen Ebene etwa an die Völkerwelt wenden, wie es auch in Teilen unseres Abschnitts geschieht.⁴³ Den Adressaten wird im Gestus der lebendig-direkten, prophetischen Anrede eine Identität zugeschrieben.⁴⁴

In ihrer Mehrheit war die Auslegung bislang davon überzeugt, aus dem Sprachgestus mittels formkritischer Untersuchungen auf mündliche Einzelworte einer Prophetengestalt „Deuterijosaja“ zurückschließen zu können, der unter den nach Babylon vertriebenen Israeliten zwischen 546 (Eroberung Lydiens durch die Perser) und 539 v. Chr. (Einzug des Kyros in Babylon) gewirkt habe. Eine Skepsis gegenüber der formgeschichtlichen Möglichkeit, klare Gattungs- und

41 Wörtlich: „Vom Tage weg“. Gemeint ist parallel zu Ez 48,35 wohl der heutige Tag.

42 Der Abschnitt gehört mit zur ältesten Buchausgabe des sogenannten Dtjes-Buches – vgl. HÖFFKEN, Jesaja, 109f. Eine dahinterstehende mündliche Verkündigung kann nur postuliert, aber kaum mehr ermittelt werden.

43 Für die Gerichtsreden, die immer wieder eine Szenerie unter Herbeirufung der Völker und ihrer Götter zeichnen, erschließt gerade Jes 43,8–13, dass auch in ihnen intentional auf eine Wirkung innerhalb des Gottesvolkes abgezielt wird – vgl. 43,10 und dazu VAN OORSCHOT, Babel, 36f.

44 KRATZ, Propheten, 45, mißt den Prophetenbüchern insgesamt eine derart Identität stiftende Funktion zu: „Mit dem umfassenden Wissen über Gottes Plan, den die in der Vergangenheit gemachten Voraussagen offenbaren, wollen die Prophetenbücher ihren Lesern Vergewisserung, Orientierung und Richtlinien des Verhaltens für die eigene Gegenwart und vor allem für die Zukunft geben.“

Verwendungszusammenhänge ermitteln zu können,⁴⁵ und die Einsicht in Buchstrukturen mit redaktionsgeschichtlicher Relevanz läßt hier mittlerweile zurückhaltender sein.⁴⁶ Was unstrittig greifbar ist, ist die literarische Größe eines Prophetenbuches „Jesaja“, in dem sich kompositorische Großeinheiten ermitteln und mit begründbarer Wahrscheinlichkeit auf eine relative Chronologie der Buchgenese zurückschließen läßt.⁴⁷ Als literarischer Wachstumskern der Prophetentexte in Jes 40 ff. verbleibt eine dtjes Grundschrift, die den primären Kontext unseres Abschnitts darstellt. Dabei haben wir es mit einer schriftlichen Kommunikation zu tun. Identität wird im wahrsten Sinne des Wortes zugeschrieben.

Schriftlichkeit grenzt den Zugang unter den damaligen Bedingungen deutlich ein, da Literalität auf die Kreise von Tempel, Verwaltung und Handel beschränkt waren.⁴⁸ Hinzu kommt, daß uns über die Herstellung und Nutzung prophetischer Schriften *bis dato* wenig bekannt ist. Vorauszusetzen ist allerdings, daß nach dem Wegfall des Königtums im ausgehenden 6. und beginnenden 5. Jh. v. Chr. die Funktionen, die ehemals der Königshof erfüllte, nicht vollständig durch die sich seit 520 v. Chr., dem Beginn des Tempelbaus in Jerusalem, wieder etablierende Priesterschaft übernommen werden konnten. So treten die prophetischen Schriften partiell in die Aufgabe der königlichen Archive ein, wenn sie auf einer Ebene jenseits der familiären und lokalen Identitätsbildung in Gestalt von Schriftrollen materialiter Kontinuitäten schaffen, darin idealiter Kohärenzen herstellen und damit zu Konsistenzen führen wollen, die offensichtlich abhanden gekommen sind.⁴⁹ Daß es sich bei den Trägern dieser Prozesse, zumindest im Fall der dtjes Literatur, um Personen handelt die aus dem

45 Sie spiegelt sich implizit oder explizit in fast allen neueren Gattungsanalysen, die zunehmend von Gattungen *sui generis* sprechen oder die Reichweite der formgeschichtlichen Bestimmungen relativieren.

46 KRATZ, Kyros, 161 ff., will anhand von „einigen Widerständen“ (161) in der Komposition der Grundschrift auf eine vorausliegende mündliche Verkündigung zurückschließen. Aus Einzeltexten will er Sachgehalt und Intention dieser Botschaft erheben, was mir angesichts der Quellenlage und auf Grund des Übergangs von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit kaum möglich scheint. Letztlich behandelt er die früheste Schicht wie eine weitere schriftliche Stufe der Überlieferung.

47 Zur Übersicht vgl. BECKER, Jesajaforschung, 1–37 und 117–152, sowie HÖFFKEN, Jesaja, 101–114.

48 CRENSHAW, Urgent Advice, zur Literalität und dem Schulwesen, bes. 78–89.

49 KRATZ, Propheten, 45, spricht bereits diese Funktionsübernahme an.

Umfeld der Schreiberschulen von Hof und Tempel kommen, macht Sprache und Gedankenwelt deutlich. In beidem weisen die Texte, wie vielfach festgestellt,⁵⁰ eine große Nähe zu den Psalmen auf, die im Heiligtum ihre Beheimatung haben. Allerdings betreten sie mit dem Genre der Prophetenbücher Neuland, wie Kratz zurecht festgestellt hat: „Gattung und Inhalt der Prophetenbücher lassen den Abstand sowohl zur Zunft der Propheten als auch zur Schreiberschule erkennen. Die Prophetenbücher waren eine literarische und theologische Innovation. Sie sind weder aus der einen noch aus der anderen Institution, sondern aus der Krise beider hervorgegangen. Sie dienten nicht der politischen Agitation und Propaganda, sondern dem Studium der heiligen Schriften. In ihnen sind die Propheten zu Schriftgelehrten und die Schriftgelehrten zu Propheten geworden.“⁵¹

Zu Beginn dieser Entwicklung im Jerusalem des ausgehenden 6. Jh. v. Chr. ist mit der Etablierung von Parallelstrukturen in den prophetischen und priesterlichen Kreisen zu rechnen, in denen die spätere Distanz und Konkurrenz, die in der Forschung vielfach unter den konzeptionellen Labeln von Theokratie und Eschatologie verhandelt wurde,⁵² sich erst andeutet. So muß auch Kratz bei der Suche nach Analogien für Beispiele „institutioneller Marginalisierung und literarischer Produktion“⁵³, die dem sich schriftlich etablierenden Prophetismus der nachexilischen Zeit durch seine Herkunft aus dem schriftkundigen Bereich des Königtums und durch die Gerichtspropheten als Vorgänger in die Wiege gelegt seien, die Qumran-Essener ins Feld führen. Zunächst, und dies belegen auch die unterschiedlichen dtjes Buchausgaben, wird für das Volksganze gedacht. Eine Gruppenbildung und die damit einhergehende Abgrenzung von anderen Israel-Identitäten kommt erst in den späteren Fortschreibungen in den Blick.⁵⁴

50 Vgl. die klassische Studie von WESTERMANN, Sprache.

51 KRATZ, Propheten, 49.

52 Sprachbildend war dabei PLÖGER, Theokratie.

53 Ebd.

54 Eine Gruppenbildung innerhalb des Gottesvolkes weisen erst die späten Texte des Jesajabuches auf, die schon im Horizont einer großjesajanischen Perspektive, also der Verknüpfung der beiden herangewachsenen Komplexe des sogenannten Proto- und Deuterodesajabuches, stehen – vgl. dazu HÖFFKEN, Jesaja, 96–100. Das Selbstbild, welches die Textgruppen zeichnen, kann dabei nicht mit den vorfindlichen Verhältnissen gleichgesetzt werden – vgl. den Versuch einer differenzierenden Analyse bei WEINBERG, Chronist, 34–118.

Identitätszuschreibung in prophetischer Anrede, niedergelegt als Prophetenbuch und als solches Ausgangspunkt literarischer Fortschreibungsprozesse – so tritt es uns in den Texten von Jes 40 ff. entgegen. Die persische Zeit wird nicht nur in diesem Bereich der Prophetenliteratur zu einer Blüte dieser Art Identitätsarbeit via Auslegung und Aktualisierung führen. Vom Selbstverständnis der Tradenten her entfaltet sich dabei das identische Wort Gottes. Der eine und mit sich über die verschiedenen Zeiten und Räume hinweg einheitliche Gott kommt zur Sprache. Die Fortschreibung der Identität der Adressaten wird theologisch verstanden als Entfaltung der personal gedachten Identität des Gottes JHWH, wie sie sich in seinem Reden zeigt. Damit entsteht eine gleich doppelte Verknüpfung. Die Bildung der kollektiven Identität des Gottesvolkes ist gebunden an die Selbstentfaltung, oder theologisch gesprochen, an die Selbstoffenbarung Gottes. Und: Identitätsbildung ereignet sich als literarischer Prozess, als geistvoller Sprachprozess inspirierter Prophetie. Erst in hellenistischer Zeit wandelt sich die Gestalt dieses Vorgangs, indem nunmehr die produktive Fortschreibung von Prophetenliteratur nach und nach endet. An ihre Stelle tritt die Sammlung autoritativer Schriften, so daß neben den Kanon der Rechts- und der sie deutenden erzählenden Überlieferung, der Tora, nun ein Prophetenkanon tritt. Dahinter steht die Herausforderung durch den Hellenismus, dem das Judentum mit Sammlung und Abgrenzung begegnet.⁵⁵ Beides erreicht im 2. Jh. v. Chr. seinen Höhepunkt. Nun liegen wesentliche Teile eines Kanons autoritativer Texte vor und in einer großen Koalition tritt das palästinische Judentum mehrheitlich dem Hellenisierungsversuch durch Antiochus IV. Epiphanes entgegen.⁵⁶

Identitätszuschreibung in prophetischer Anrede, niedergelegt als Prophetenbuch und als solches Ausgangspunkt literarischer Fortschreibungsprozesse, wie sie uns in Jes 43,8–13 und damit in der dtjes Grundschrift begegnet, ist nicht im Sinn eines beliebigen Sinnangebotes zu verstehen. Wir haben es vielmehr mit einem personalen Zuspruch zu tun, der zur Bestimmung einer eigenen Position herausfordert. Wie zeigt sich dies konkret in unserem Text?

Zunächst wird der Leser in eine paradoxe Szenerie hineingeführt. Sie markiert mit wenigen Strichen die Gerichtssituation eines Fest-

55 Zum Prozess der Sammlung und Kanonisierung autoritativer Schriften VAN OORSCHOT, Testament, 29–56.

56 HAAG, Zeitalter, 56 ff.

stellungsverfahrens, wie es in damaliger Rechtspraxis üblich war.⁵⁷ Wie der Leser aus vorangehenden Texten weiß, dreht sich der Streit, um den Anspruch Gott zu sein, den JHWH und die Götter der Völker erheben (Jes 41,1–5; 41,21–24.25–29). In diesem Verfahren sollen nun Blinde und Taube in den Zeugenstand treten, damit sie als Zeugen selbst zur Einsicht kommen.

Die szenische Einkleidung verweist auf den Sachgehalt. Blind und taub für die Erkenntnis Gottes ist diesem Israel seine eigene Wirklichkeit verborgen. Identitätsgewinn gibt es nur als Gottesgewinn. Ihre Zeugenschaft vollzog sich nach der Logik des sogenannten Weissagungsbeweises auf der Ebene der geschichtlichen Erfahrung. Israel soll erkennen, was seine Existenz belegt. Oder anders gesagt: Sie sollen den Sinn der Erfahrungen verstehen, die sie mit dem Ende des jüdischen Königtums, mit dem Exil in Babylon und unter der Perserherrschaft eines Kyros (und seiner Nachfolger) gemacht haben und machen. In diesem Geschehen widerfuhr ihnen JHWH, ihr Gott, als Handelnder, der an ihnen Gericht vollzog und neues Heil heraufführt. Historisch verbindet sich damit die weltpolitische Umwälzung des Orients, die das Ende der Dominanz der Neubabylonier besiegelt und von den persischen Stammländern über das Zweistromland und Kleinasien auch die Levante und Ägypten in einem Großreich vereint. Seit Kambyses II. und Dareios I. ist damit auch für Israeliten eine Rückkehr aus Babylon und, der Religionspolitik der Perser entsprechend, der Neubau des Jerusalemer Tempels möglich. Eine heilvolle Zukunft für Israel gewinnt Gestalt – so die Sinnerschließung der Prophetenworte.

In der theo-logischen Zuspitzung liest sich dies so:

„Ich, ich bin JHWH und außer mir gibt es keinen Retter. Ich hab's verkündigt und hören lassen und es gibt keinen unter euch, dem es fremd wäre und ihr seid meine Zeugen, (ist) JHWHs Spruch, daß ich Gott bin.“ (Jes 43,11–12)

In Konzentration auf die Rede von Gott begegnet damit ein kontrafaktisches Verstehen der geschichtlichen Vorgänge. Der Gott des ohnmächtigen Volkes, als welches sich die Adressaten erleben (Jes 40,27–31), wird als Herr der Geschichte und d. h. als einziger Gott proklamiert (Jes 43,10). Diese Proklamation wird den Angesproche-

⁵⁷ Zu Rechtsgattungen und dem sogenannten Weissagungsbeweis MICHEL, Deuterocesaja, 512–515.

nen als neue Identität gesetzt, um sie in personaler Anrede und mit hohem rhetorischem wie inhaltlichem Aufwand⁵⁸ dafür zu gewinnen.

Dieses Verständnis von Gott und Wirklichkeit steht in radikaler Spannung zu den gemeinorientalischen Selbstverständlichkeiten, an denen auch das königszeitliche Israel und Juda weitgehend Teil hatten. Danach gibt es ein Entsprechungsverhältnis zwischen evidenter Erfahrung und göttlicher Wirklichkeit. Gottes- und Welterfahrung entsprechen einander. Theo Sundermeier versucht dies mit dem Begriff der Kulturreligion zu fassen.⁵⁹ Religion ist dabei ein evidenten Geschehen, zu spüren und zu wissen in der alltäglichen oder kultisch verdichteten Welterfahrung. Das Göttliche ist demnach nicht Gegenstand des Glaubens sondern des Wissens, nicht Geoffenbartes sondern Erfahrbares, nicht Bekenntnis einer besonderen Gruppe sondern Volksreligion. Hinter der Vielfalt der Welterfahrung steht die Vielfalt der Götter und ihrer Kräfte. Die Götter sind innerweltliche Größen, wie man für diese Religionsform überhaupt nicht zwischen Immanenz und Transzendenz unterscheiden kann. Die Einwirkung auf diese Götter ist so notwendig, wie uns heute die Gestaltung unserer Welt und des eigenen Lebens erscheint. Ziel der Einwirkung auf Gott und damit zugleich auf die Welt ist ein erneutes Erreichen von Harmonie. „Die Bindungen, die eine Kulturreligion ihren Mitgliedern auferlegt sind die allgemeinen Bindungen der Kultur (. . .). Sie implizieren etwa Unterordnung unter politische Herrschaft, Einfügung in soziale Ordnungen, Hintansetzung egoistischer Interessen (. . .). Dafür vermitteln sie (. . .) Geborgenheit, Identität, Sicherheit und Vertrauen in einer sinnhaft aufgebauten Welt. Was eine solche Religion nicht kennt und nicht verlangt, ist der ‚Glaube‘ an bestimmte Götter.“⁶⁰

Genau dies kennzeichnet jedoch den Versuch unserer Texte: Identitätsgewinn durch die kontrafaktische Anerkennung einer Identitätszuschreibung, die sich aus einem Gottesbild ableitet, das eine veränderte Sicht auf die Wirklichkeit einschließt. Die eigene Ohnmacht wird, göttliche Machttaten in der Geschichte erwartend, als überwindbar vorgestellt. Erste Konsequenz dieser Überwindung ist ein neues Verstehen der gegenwärtigen Geschichtsabläufe, eine veränderte Zeitge-

58 Beides kennzeichnet die dtjes Texten, in denen unterschiedlichste Sprachformen im Dienst theologischer und apologetischer Reflexion zum Einsatz kommen. Teil dieser gedanklichen Durchdringung ist auch die Suche nach einer angemessenen Rede für einen Ein-Gott-Glauben und dessen Konsequenzen.

59 SUNDERMEIER, Religion, 411–423.

60 ASSMANN, Ma'at, 21.

schichtsschreibung sozusagen, nach der die aufziehende Herrschaft der Perser zuerst und vor allem auf die Befreiung des Volkes Israel zielt. Damit geht eine neue Identitätssetzung Hand in Hand: Aus dem Spielball der Großmächte wird das Zentrum der Geschichte. Die gewandelte Identität soll Handeln freisetzen: Rückkehr nach Jerusalem und Wiederaufbau. Eine minoritäre Gruppe⁶¹ bemüht sich in Gestalt für sie agierender Kreise darum, zu einer neuen kollektiven Identität zu finden und auf diese Weise wieder artikulations- und handlungsfähig zu werden. Offensichtlich dient dieser Versuch der Mobilisierung neuer Kräfte im Zusammenhang der Restauration bzw. Neukonstitution eines Gemeinwesens in Juda⁶² zu Beginn der Perserzeit.⁶³

Die Angesprochenen werden in den Zeugenstand gerufen (Jes 43,8–10), um vor der Völkerwelt ihren Platz einzunehmen. Sie sollen als irdische Repräsentanten der Gottkönigs JHWH auftreten und damit eine Rolle einnehmen, die mit dem Untergang des Königtums frei geworden ist. Vertrat bisher der judäische König, wie es altorientalisch üblich war,⁶⁴ den himmlischen Herrscher auf Erden, so wird diese Rolle nunmehr dem Volk insgesamt angetragen.⁶⁵ Ausdruck dafür ist die Übertragung des „Knechts“-Titels, der in nachexilischer Rede-weise zum besonderen Kennzeichen herausgehobener Einzelgestalten, in der späten Perserzeit und im Hellenismus zur Selbstbezeichnung der wahrhaft Frommen in Abgrenzung von anderen Volksangehörigen und in den dtjes Abschnitten zur Zuweisung einer neuen Rolle wird.⁶⁶ Analog zu altorientalischen Gepflogenheiten, u. a. in den Orakeln an

61 Dies gilt im doppelten Sinn. Das Volk der Judäer stellt eine randständige Minderheit innerhalb des Perserreiches dar. Und auch die prophetischen Kreise, die hinter den dtjes Texten stehen, repräsentieren nur eine Teilgruppe innerhalb des sich neu konstituierenden Gemeinwesens.

62 Anzeichen für eine interne Gruppenbildung oder eine Rivalität zwischen judäischem und samaritanischem Judentum finden sich weder im dtjes Grundbestand, Jes 40–46*, noch in der zweiten Buchausgabe, Jes 40–52*. Spätere Fortschreibung des Jes.-Buches lassen dies erkennen – vgl. etwa Jes 65,8 ff. oder 66,5 f.

63 Als Beginn der Perserzeit kann in der südliche Levante erst die Zeit nach dem erfolgreichen Feldzug des Kambyses 525 v. Chr. und der Sicherung der Perserherrschaft unter Dareios angesehen werden.

64 NIEHR, Religionen.

65 ALBANI, Gott, bes. 262–264, kommt trotz anderer (literar-)historischer Einschätzungen zu einer vergleichbaren These.

66 RINGGREN / SIMIAN-YOFRE, ‘ābad, Sp. 1001–1012.

Asarhaddon oder Assurbanipal,⁶⁷ wird dem Volk Beistand und Dauer zugesagt und es zugleich mit der Aufgabe betraut, den göttlichen Herrscher *coram mundo* zu vertreten.⁶⁸ Das Kollektivum soll sich also in Übernahme der Funktion einer politischen und religiösen Institution und zugleich in Analogie zu einer Einzelperson definieren. Letzteres verstärken die Texte durch eine wiederholte „Du“-Anrede und mittels der Übertragung der Namen „Israel“ und „Jakob“ auf das Kollektivum (u. a. Jes 43,1–7).⁶⁹ Damit wird Volksgeschichte, also die Geschichte des Judentums als dem in Abraham erwähnten Zwölf-Stämme-Volk, als Familiengeschichte erzählbar. Kontinuitäten lassen sich so nicht allein durch Geschichten sondern auch durch Genealogien herstellen. Institutionelle Lücken, wie sie durch den dauerhaft fehlenden König entstehen, können durch familiäre religiöse Formen aufgefüllt werden,⁷⁰ jedenfalls solange man die politische Vormacht als religiös neutrale und eher förderliche Ordnungsmacht theologisch integrieren kann, wie dies für die Perserzeit gilt. Der Befund der dtjes Prophetien führt damit zu den Fragekreisen zurück, die auch in der kulturwissenschaftlichen Debatte zur kollektiven Identitätsbildung verhandelt werden. In welchem Verhältnis steht die Beschreibung und Konstitution personaler und kollektiver Identitäten? In welcher Weise korrespondieren die verschiedenen Ebenen von Individuum, Familie oder sonstiger Primärgruppe und Region, Provinz, Staat? Wie greifen dabei religiöse, soziale und politische Varianten der Herstellung von Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz ineinander? Eine redaktionsgeschichtlich differenzierende Analyse der dtjes Texte kann in diese Fragestellungen den Blick auf die Sprachversuche eines Judentums in *status nascendi* einbringen. Daß dabei transkulturelle Perspektiven immer mit zu berücksichtigen sind,⁷¹ ergibt sich aus der Vorgeschichte des Judentums in Gestalt des gemeinorientalisch geprägten jüdischen und israelitischen Königtums sowie aus

67 ANET³, 449–450, und TUAT II, 56–65.

68 Daß dies weitergehende Debatten im Rahmen der Identitätsfindung auslöst, zeigen die zahlreichen Varianten der Verwendung der Ebedvorstellung, wie sie in den sogenannten Gottesknechtliedern in Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12, sowie in ihrem Umfeld zu finden sind. Dies wäre einen eigenen Beitrag aus dem Blickwinkel unserer Fragestellung wert.

69 Subtil unterstrichen wird dies durch die Verwendung von Sprachformen, die ansonsten im individuellen Kontext gebraucht werden. Zur Gattungsverwendung in exilisch-nachexilischer Literatur vgl. ALBERTZ, Exilszeit, 117–162.

70 ALBERTZ, Religionsgeschichte, 413–427.

71 Vgl. KRATZ, Religionskontakte, und OSTERHAMMEL, Wissenschaft, 11–45.

der Verwobenheit der nachexilischen Zeit mit dem Perserreich und dem Hellenismus. Zugleich steht man mit den Heilsprophetien der dtjes Bücher am Anfang einer (Wirkungs-)Geschichte, die innerhalb der Fortschreibungen des Jesajabuches und darüber hinaus vielfältige Modellstudien zuläßt.⁷² Ihre Anlage wirft ein Licht auf aktuelle Prozesse von Identitätsbildung. Ihre Ergebnisse tragen zum Verständnis von abständigen Geschichten und Geschichte bei. In der wissenschaftstheoretischen Reflexion sensibilisieren sie für das Verhältnis von Geschichte und Identität.

⁷² So bietet sich etwa – um ein Detail anzusprechen – eine Untersuchung der Rede vom Ebed = Knecht an, die prophetische und psalmistische wie weisheitliche Texte miteinander verknüpft. Dabei dürften für die zweite Hälfte der Perserzeit und den Hellenismus neue Einsichten zu den religionsgeschichtlichen und sozialen Differenzierungsprozessen innerhalb des Frühjudentums zu gewinnen sein.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALBANI, M., Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient, ABG 1, Leipzig 2000
- ALBERTZ, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, ATD.E 8/2, Göttingen 1997
- , Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., BE 7, Stuttgart 2001
- ALLOLIO-NÄCKE, L., „In dem Moment würde ich mich selber als Ostdeutscher bezeichnen ...“. Doing Identity 15 Jahre nach der deutsch-deutschen „Vereinigung“, Diss. Erlangen 2005
- ALLOLIO-NÄCKE, L. / KALSCHUEER, B., Doing Identity – Von Transdifferenz und dem alltäglichen Skeptizismus. in: FITZEK, H. / LEY, M. (Hgg.), Alltag im Aufbruch. Ein psychologisches Profil der Gegenwartskultur. Gießen 2003, psychosozial, 152–162 (= Zwischenschritte 21)
- ASSMANN, J., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- , Das kulturelle Gedächtnis, München 1992
- BECKER, U., Jesajaforschung (Jes 1–39), ThR 64 (1999), 1–37 und 117–152
- BERLEJUNG, A., Heilige Zeiten. Ein Forschungsbericht, in: Das Fest: Jenseits des Alltags, JBTh 18 (2003), 3–61
- BLUM, E., Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgeerzählung und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, in: DE PURY, A. / RÖMER, TH., Die sogenannte Thronfolgeerzählung Davids: neue Einsichten und Anfragen, OBO 176, Freiburg u. a. 2000, 4–37
- CRENSHAW, J. L., Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom, Macon/Georgia 1995
- DIETRICH, W., Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert, BE 3, Stuttgart 1997
- ELLIGER, K., Deuterocesaja, BKAT XI/1, Neukirchen-Vluy 1978
- FISCHER, A. A., Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1–5, BZAW 335, Berlin / New York 2004
- FOUCAULT, M., Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1973
- , Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977
- , Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt 1985
- , Das Subjekt und die Macht, in: DREYFUSS, H. L. / RABINOW, P., Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim²1994
- HAAG, E., Das hellenistische Zeitalter, BE 9, Stuttgart 2003
- HÖFFKEN, P., Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2004

- KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testament 1: Grundlegung*, UTB1747, Göttingen 1993
- KNAUF, E. A., *Elephantine und das vor-biblische Judentum*, in: KRATZ, R. G., *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, VWGTh 22, Gütersloh 2002, 179–188
- GIESELMANN, B., *Die sog. Josianischen Reform in der gegenwärtigen Forschung*, ZAW 106 (1994), 223–242
- KRATZ, R. G., *Kyros im Deuterocesaja-Buch*, FAT 1, Tübingen 1990
- , *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000
- , *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, VWGTh 22, Gütersloh 2002
- , *Die Propheten Israels*, München 2003
- LEVIN, C., *Das Alte Testament*, München 2001
- LONG, V. P. (Hg.), *Israel's Part in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake, Indiana 1999
- LORENZ, C., *Konstruktion der Vergangenheit*, Köln 1997, 400 ff.
- MEYER, E., *Geschichte des Altertums II/2*, Darmstadt 1965
- MICHEL, D., *Deuterocesaja*, in: TRE VIII, Berlin u. a. 1981, 510–530
- NÄCKE, L. / PARK, E., *Subjektivität und Subjektivierung – Zwischen Einschreibung und Selbstführung*, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik*, Jg. 24, Nr. 94, 2, 9–35
- NIEHR, H., *Religionen in Israels Umwelt*, NEB.E 5, Würzburg 1998
- NIETHAMMER, L., *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000
- VAN OORSCHOT, J., *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 206, Berlin u. a. 1993
- , *Altes Testament*, in: TWORUSCHKA, U. (Hg.), *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000, 29–56
- , *Geschichte als Erinnerung und Wissenschaft – ein Beitrag zu ihrem Verständnis*, in: LUX, R. (Hg.), *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, BThSt 40, Neukirchen-Vluyn 2000, 1–27
- OSTERHAMMEL, J., *Transkulturell vergleichende Wissenschaft*, in: DERS., *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001, 11–45
- PLÖGER, O., *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959
- RINGGREN, H. / SIMIAN-YOFRE, H., *Artikel 'ābad*, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, Sp. 1001–1012
- SCHOORS, A., *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.*, BE 5, Stuttgart 1998
- SHUTTLEWORTH KRAUS, C. (Hg.), *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, Leiden 1999

- SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982
- STRAUB, J., *Identität*, in: JAEGER, F. / LIEBSCH, B., *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1, Stuttgart und Weimar 2004, 277–303
- SUNDERMEIER, TH., *Religion, Religionen*, in: MÜLLER, K. / SUNDERMEIER, TH. (Hgg.), *Lexikon der missionstheologischen Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423
- UEHLINGER, C., *Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum*, in: GROSS, W. (Hg.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung*, BBB 98, Weinheim 1995, 57–89
- ULFGARD, U., *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles*, BGBE 34, Tübingen 1998
- WEINBERG, J., *Der Chronist in seiner Mitwelt*, BZAW 239, Berlin u. a. 1996, 34–118
- WESTERMANN, C., *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas*, CThM 11, Stuttgart 1981
- WOLFF, H. W., *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*, EvTh 20 (1960), 218–235 = ThB 11, München 1963, 319–340