

Konrad Schmid

Geschichtlicher Vordergrund und universalgeschichtlicher Hintergrund im Jeremiabuch

I Geschichtstheologien und die Bibel

Kann es so etwas wie theologisch legitime Geschichtstheologie geben? Auch wenn die Debatte zu diesem Problem weitverzweigt ist¹, so entwickelt protestantisches Empfinden in dieser Frage mitunter ein spontanes Abwehrverhalten: Geschichtstheologie in material ausformuliertem Sinn zu treiben, ist ein Unterfangen, das entweder auf der Kippe zur Häresie steht oder aber selbst schon Häresie ist. Die meisten Bestrebungen, die Gottes Handeln in der Geschichte hier und nicht dort, dort und nicht hier identifizieren, müssen sich fragen lassen, ob sie nicht eher metaphysisch überhöhte Eigeninterpretationen der Geschichte darstellen als legitime Geschichtstheologien, wenn es denn so etwas überhaupt geben kann.

Oder anders – mit einem Anklang an Bultmann² – gesagt: »Über« Geschichte läßt sich nicht sprechen. Die Geschichte kann nicht einfach als ein *Objekt* des Denkens gelten, *über* das man sich aus einer unbeeiligten Beobachterperspektive orientieren kann. Geschichtstheologie scheint also ein problematisches Unterfangen zu sein.

¹ Vgl. etwa *W. Härle/R. Preul* (Hg.), *Vom Handeln Gottes*, MJTh 1, Marburg 1987; *J. Fischer*, *Wie wird Geschichte als Handeln Gottes offenbar? Zur Bedeutung der Anwesenheit Gottes im Offenbarungsgeschehen*, ZThK 88 (1991), S. 211-231; *M. Beintker*, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, ZThK 90 (1993), S. 442-461; *W. Brändle*, *Überlegungen zur Rede vom Handeln Gottes*, NZStTh 37 (1995), S. 96-117; *R. Bernhardt*, *Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, München 1999; *G. Schneider-Flume*, *Gott in der Zeit*, ZThK 97 (2000), S. 343-361; *K.v. Stosch*, *Gottes Handeln denken: ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*, ThRev 101 (2005), S. 89-108.

² Vgl. *R. Bultmann*, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), in: *ders.*, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, S. 26-37, S. 26.

Man würde sich im Rahmen der protestantischen Theologie vielleicht sogar vergleichsweise schnell auf eine grundsätzliche Kritik des Denkprojekts »Geschichtstheologie« verständigen können, wenn da nicht der unabweisbare Tatbestand wäre, daß das Gründungsdokument des Christentums, die Bibel, *beinahe nichts anderes* als Geschichtstheologien enthält.

Von einem biblizistischen Standpunkt aus ließe sich zwar die These vertreten: Die Bibel als Heilige Schrift, als göttlich inspiriertes Dokument kann und darf Geschichtstheologien entwickeln, was nach ihr so nicht mehr möglich ist. Dagegen hat aber namentlich die hermeneutische Theologie mit Recht darauf bestanden, daß die Bibel zu behandeln sei wie jede andere Literatur auch. Der Rekurs auf eine besondere Sakralhermeneutik, um die biblischen Geschichtstheologien von vornherein theologisch zu retten, wäre ein höchst problematischer Vorgang. Die Sakralisierung der Bibel würde letztlich zu einer Sondergruppensemantik führen, die die Brücken von der Theologie zum außertheologischen Denken nach und nach abbricht, so daß dasjenige, was übrig bleibt, vieles sein kann, nur nicht mehr Theologie.

Deshalb muß – im wörtlichen Sinn »grob« gesagt – der Häresieverdacht grundsätzlich auch gegen die Geschichtstheologien der Bibel selbst aufrecht erhalten werden: Die biblischen Geschichtstheologien sind sachkritisch zu interpretieren. Die Autorität der Bibel kann ja nicht so verstanden werden, daß eine inhaltliche Aussage oder ein theologisches Gefüge der Bibel selbst eo ipso Verbindlichkeit beanspruchen kann, bloß weil sie innerhalb der Bibel begegnen. Das wäre jedenfalls kein evangelisches Verständnis der Bibel. Die Autorität der Bibel kann vielmehr nur in ihrer Sache begründet sein. Also ist zu fragen: Wie steht es *sachlich* um die biblischen Geschichtstheologien? Ist das, was sie sachlich zur Sprache bringen, von einer solchen Qualität, von einer solchen differenzierten Zugangsweise zur Frage des Wirkens und Handelns Gottes in der Geschichte, daß diese Art von Geschichtstheologie als legitim, als aufschlußreich gelten kann?

Nun läßt sich, wie bereits angesprochen, eine *Vielzahl* von Geschichtstheologien in der Bibel identifizieren. Nur schon dieser Umstand ist natürlich für die Frage der Legitimität oder gar Normativität von Geschichtstheologien von hoher Bedeutung: Diese Pluralität ist als eine *kritische* Pluralität zu verstehen³, die sich dem Willen der Redaktoren und Editoren der Bibel verdankt, daß sie keiner Geschichtstheologie

³ Vgl. dazu die Überlegungen von *M. Welker*, Was ist Pluralismus?, in: Wertpluralismus. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 1998/99, Heidelberg 1999, S. 9-23; *ders.*, Christentum und strukturierter Pluralismus, in: *A. Feldtkeller* (Hg.), Konstruktive Toleranz – gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen, Frankfurt a.M. 2001, S. 89-107.

von vornherein das Deutemonopol überlassen wollten. Vielleicht am deutlichsten ist das in der vierfachen Evangelienüberlieferung zu fassen, die deutlich unterbestimmt bliebe, wenn man in ihr bloß ein zufälliges Resultat urchristlicher Überlieferungsgeschichte sähe.

Aber auch im Alten Testament findet sich eine evidente Pluralität geschichtstheologischer Deuteangebote. Man könnte etwa auf das Nebeneinander, Ineinander und Gegeneinander priesterlicher und deuteronomistischer Theologie in Gen – II Kön verweisen: Während die deuteronomistische Theologie den Verlauf der Geschichte im Sinne eines Schuld-Strafe-Konnexes eng mit dem Verhalten der in ihr agierenden Menschen korreliert, legt umgekehrt die priesterliche Theologie alles daran, den Verlauf der Geschichte vom möglichen und auch je und je aktuellen Versagen der Menschen in ihr zu dissoziieren. Es sind im Grunde genommen zwei antagonistische Bundestheologien, die hinter den jeweiligen Geschichtsdeutungen stehen: Die deuteronomistische Theologie sieht den wechselseitig verpflichtenden Bund Gottes mit seinem Volk als die entscheidende Determinante der Geschichte an, die Priesterschrift läßt den einseitigen Bund Gottes, der per definitionem nicht gebrochen werden kann, über der Geschichte walten.⁴ Beides haben die Tradenten in Gen – II Kön zusammengearbeitet und ihren Lesern eine Multiperspektivität hinterlassen, die nicht auf die eine oder andere Seite hin reduzierbar ist.

Diese Perspektivenvielfalt läßt sich noch erheblich erweitern, etwa wenn man in den Bereich des weisheitlichen Schrifttums blickt: Die Josephsgeschichte etwa stellt Gott als den geheimen Lenker der Weltgeschichte zum Guten vor Augen⁵, während Hiob und Qohelet eher als weisheitliche Interpretationsverweigerungen gegenüber der Geschichte gelten müssen: Ihnen zufolge ist es nicht möglich, den Sinn der Geschichte auch nur ansatzweise zu erfassen.⁶ Gott ist Gott und zwischen der Geschichte und ihm gibt es einen unendlichen qualitativen Abstand, der hermeneutisch unüberbrückbar bleibt.

Dieses Konglomerat unterschiedlicher geschichtstheologischer Konzeptionen in der Bibel ist zwar historisch durchaus als Resultat der Irrungen und Wirrungen der Kanongeschichte zu beschreiben, aber die-

⁴ Vgl. dazu *K. Schmid*, Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens, in: *W. Härle/H. Schmid/M. Welker* (Hg.), Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, Gütersloh 2000, S. 71-90.

⁵ Vgl. *R. Lux*, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, BG 1, Leipzig 2001; *K. Schmid*, Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: *J. Gertz/ders./M. Witte* (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin/New York 2002, S. 83-118.

⁶ Vgl. *K. Schmid*, Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: *M. Oeming/K. Schmid*, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 9-34; *T. Krüger*, Kohelet (Prediger), BK Sonderband 19, Neukirchen-Vluyn 2000.

se Irrungen und Wirrungen sind doch insofern in ihrer faktischen Multiperspektivität als sachgesteuert anzusehen, als so deutlich wird: Die Bibel selbst weiß, daß eine *theologia perennis* unmöglich ist. Geschichtstheologie ist ein Deutungsunternehmen im Bereich des Vorletzten und keine metaphysische Information aus dem Himmel.

Es wäre zwar reizvoll, hier fortzufahren, im Folgenden soll aber weder ein Panoptikum alttestamentlicher Geschichtstheologien noch eine hermeneutische Generaltheorie zum Umgang mit solchen Geschichtstheologien entworfen, sondern vielmehr *ein Beispiel* einer biblischen Geschichtstheologie aus dem Jeremiabuch vorgestellt werden, an das sich einige auswertende Überlegungen anschließen werden.

II Der universalgeschichtliche Horizont des Abbruchs der Davidsdynastie in Jer 36

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet die Erzählung Jer 36. Der Gang des Erzählten ist bekannt: Jeremia erhält von seiten Gottes den Auftrag zur Niederschrift seiner Gerichtsworte, den er mit Hilfe seines Schreibers Baruch ausführt. Baruch verliest diese Rolle im Tempel später vor dem ganzen Volk. Der Vorgang kommt den Fürsten zu Ohren, die Baruch zu sich bestellen, vor ihrem Kreis verliest er die Rolle ein zweites Mal. Im Wissen um die Brisanz des Vorgetragenen raten die Fürsten Jeremia und Baruch, sich zu verstecken, und sie veranlassen eine dritte Vorlesung vor dem König Jojakim. Dieser allerdings läßt nun, nachdem ihm drei oder vier Kolumnen vorgelesen worden waren, die Rolle abschnittsweise verbrennen – offenbar in der irrigen Meinung, sich so des prophetischen Worts entledigen zu können. Doch Jeremia diktiert auf die Anordnung Gottes hin seinem Schreiber Baruch eine neue Fassung derselben Rolle. Die Botschaft ist klar: Gottes Wort läßt sich nicht durch physische Maßnahmen wie Verbrennen zunichte machen. Gegen den König Jojakim und sein Geschlecht ergeht darüber hinaus in 36,30 ein hartes Gerichtswort, das in mehrfacher Hinsicht interessant ist:

Deshalb spricht Jhwh so über Jojakim, den König von Juda:
Für ihn wird es niemanden geben, der auf dem Thron Davids
sitzt,
und sein Leichnam soll hingeworfen sein
der Hitze des Tages und dem Frost der Nacht.

Lohfink hat zu dieser Aussage völlig richtig, nur etwas zu zurückhaltend festgehalten: »Das klingt fast nach dem Ende der Davidsdyna-

stie.«⁷ In der Tat: Dem König Jojakim wird beschieden, daß keiner seiner Nachfahren je wieder auf dem Thron Davids sitzen wird. Das ist der Sache nach nichts anderes als der Abbruch der Davidsdynastie.⁸

Die Zurückhaltung Lohfinks ist allerdings angesichts der realhistorischen Umstände nur zu verständlich: Diese Prophezeiung aus Jer 36,30 hat sich nämlich in doppelter Hinsicht *nicht erfüllt*: Weder ist die Davidsdynastie schon mit Jojakim beendet gewesen, nach ihm herrschten noch sein Sohn Jojachin (II Kön 24,6.8) und sein Bruder Mattanja/Zedekia (II Kön 24,17), noch gibt es Hinweise darauf, daß Jojakim ein reguläres Begräbnis verwehrt gewesen sein soll: II Kön 24,6 vermeldet formularisch, daß er sich zu seinen Vätern legte, was auf keine außerordentlichen Umstände hinweist⁹:

Und Jojakim legte sich zu seinen Vätern, und es wurde Jojachin König an seiner Stelle.

II Kön 24,6 scheint fraglos damit zu rechnen, daß Jojakim nach seinem Tod in der Jerusalemer Königsgruft bestattet worden ist. Auch wenn eine eigene explizite Angabe über den Begräbnisort Jojakims (vgl. II Kön 21,18.26) fehlt, so ist doch nicht zu erwarten, daß der Autor der Königebücher das Eintreffen eines prophetischen Gerichtsworts über den Bösewicht Jojakim unterschlagen hätte, wenn ihm irgendwie zu Ohren gekommen wäre, daß Jojakim nicht *rite* bestattet worden wäre. Flavius Josephus läßt in seinen *Antiquitates* die Androhung von Jer 36,30 Wirklichkeit werden, indem er schreibt, daß Nebukadnezar im Zug der Ereignisse von 597 v.Chr. Jojakim umbringen, seinen Leichnam vor die Stadtmauern werfen ließ und verbot, diesen zu beerdigen

⁷ N. Lohfink, Die Gattung der »Historischen Kurzgeschichte« in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, ZAW 90 (1978), S. 319-347, wieder abgedruckt in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991, S. 55-86, S. 62.

⁸ So nun entschieden G. Fischer, Jeremia 26-52, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2005, S. 303.

⁹ Vgl. B. Alfrink, L'expression *škb 'm 'bwtyw*, OTS 2 (1943), S. 106-118; H.-J. Stipp, Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert, BBB 82, Frankfurt a.M. 1992, S. 110; vgl. zum Problem ausführlich O. Lipschits, »Jehoiakim Slept with his Fathers« (II Kings 24,6) – Did he?, JHS 4 (2002), S. 1-27 (<http://www.jhsonline.org>) sowie N. Na'aman, Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David, Bib. 85 (2004), S. 245-254. Wenig überzeugend ist der Beitrag von A.R. Green, The Fate of Jehoiakim, AUSS 20 (1982), S. 103-109.

(X, [97] 6,3), aber Josephus konstruiert hier nichts anderes als ein *eventum e vaticinio*.¹⁰

Jer 36,30 ist also – nach dürre historischer Maßgabe geurteilt – eine falsche Prophezeiung, die sich in doppelter Hinsicht nicht erfüllt hat: Jojakim war weder der letzte Davidide, noch wurde er nicht regulär bestattet. Der Historiker frohlockt natürlich bei solchen Befunden, denn bei falschen Prophezeiungen ist in der Regel die Chance groß, daß sie »echt« sind. Wer würde in Kenntnis dessen, was nach Jojakim tatsächlich geschehen ist, ein falsches *vaticinium ex eventu* konzipieren?

Doch dieser historische Glücksfall liegt in Jer 36,30 leider nicht vor.¹¹ Die Erzählung Jer 36 ist bereits in ihrem literarischen Grundbestand, der die Gerichtsankündigung gegen Jojakim aus erzähllogischen Gründen zuzuweisen ist¹², eine hochreflektierte Erzählung, die nicht zeitgenössisch mit Jeremia selber sein kann¹³, sondern den Untergang Judas und Jerusalems schon voraussetzt und diesen mit der Ablehnung des prophetischen Worts durch Jojakim begründet.

Hinzu tritt, daß Jer 36 als Kontrasterzählung zu II Kön 22, der Legende vom Fund eines heiligen Buches unter König Josia, gestaltet ist – auch wenn in literarhistorischer Sicht umstritten ist, ob dies von vornherein oder erst auf einer bestimmten redaktionsgeschichtlichen Entwicklungsstufe von Jer 36 gilt¹⁴: Der König Jojakim ist in Jer 36 als negatives Gegenbild seines frommen Vaters Josia in II Kön 22 gezeichnet: Während Josia auf das Wort Gottes hört, weist Jojakim es von sich, Josia zerreißt seine Kleider (22,11), Jojakim zerreißt sie explizit nicht

¹⁰ Vgl. C.T. Begg, Jehoahaz, Jehoiakim, and Jehoiachin (10,81-102 + 229-230), in: *ders.*, Josephus Story of the Later Monarchy (AJ 9,1-10,185), BEThL 154, Leuven 2000, S. 499-534.

¹¹ Gegen H.-J. Stipp, a.a.O. (s. Anm. 9), S. 110, der 36,30 maßgeblich zur Datierung seiner Grundschrift von Jer 36 noch vor dem Tod Jojakims heranzieht.

¹² Gegen G. Wanke, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, BZAW 122, Berlin/New York 1971, S. 70; A. Graupner, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch, BThSt 15, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 106.

¹³ Vgl. etwa Y. Hoffman, Aetiology, Redaction and Historicity in Jeremiah XXXVI, VT 46 (1996), S. 179-189, S. 183; H.M. Wahl, Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36, ZAW 110 (1998), S. 365-389, S. 373-375.

¹⁴ Vgl. G. Wanke, Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15-52,34, ZBK.AT 20.2, Zürich 2003, S. 338; K. Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktion- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 245-247 mit Anm. 206 (Lit.); T. Römer, La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste, in: A.H.W. Curtis (Hg.), The book of Jeremiah and its reception. Le livre de Jérémie et sa réception, BEThL 128, Leuven 1997, S. 27-50, S. 47f.; G.J. Venema, Reading Scripture in the Old Testament. Deuteronomy 9-10; 31 – II Kings 22-23 – Jeremiah 36 – Nehemiah 8, OTS 48, Leiden u.a. 2004, S. 125-127.

(36,24), Josia erhält eine Ankündigung eines friedlichen Begräbnisses (22,20), Jojakim dagegen soll nicht begraben werden (36,30). Der Kontrast ist offenkundig und namentlich das in Jer 36 etwas blind wirkende Motiv des Nicht-Zerreißens der Kleider (V.24) deutet darauf hin, daß – jedenfalls in diesem Passus – Jer 36 II Kön 22 voraussetzt und nicht umgekehrt.

Jer 36 ist also kein historischer Bericht, sondern eine theologische Lehrerzählung, die nicht die Gegenwart dokumentiert, sondern vergangene Geschichte deutet.

Es bleibt also kaum ein anderer Schluß, als daß man annehmen muß, daß dieser Text in Jer 36,30 bewußt *gegen* die tatsächliche Ereignisgeschichte, die ihm sehr wohl bekannt gewesen ist, formuliert worden ist. Weshalb aber hat man das getan? Weshalb sollte man im Jeremiabuch ein nachweislich falsches Prophetenwort fingiert haben? Man kommt einer Antwort näher, wenn man bedenkt, daß geschichtliche Aussagen in der Bibel durch zwei Auslöser motiviert sein können: durch entsprechende historische Ereignisse oder durch Vorgaben in der schriftlichen Überlieferung.

Das zweite ist nun für Jer 36,30 tatsächlich gegeben. Jer 36,30 steht zwei anderen Texten des Jeremiabuchs sehr nahe. Zum einen ist das Gerichtswort gegen Jojakim in Jer 22,13–19 zu nennen, dort namentlich die Ankündigung 22,18f, daß Jojakim keine Totenklage und kein Begräbnis erhalten werde, und zum anderen ist auf das Gerichtswort 22,28–30 gegen Jojakims Sohn Jojachin zu verweisen. Daß 36,30 auf 22,18f zurückgreift, ist aufgrund der identischen Adresse des Gerichtswort und der sachlichen Übereinstimmung offenkundig und leicht zu erkennen.¹⁵

Deshalb spricht Jhwh so zu Jojakim, dem Sohn Josias, dem König von Juda:

Nicht wird man ihn beklagen:

Ach, mein Bruder, und ach, Schwester.

Nicht wird man ihn beklagen:

Ach, Herr, und ach, seine Hoheit.

Mit einem Eselsbegräbnis wird er begraben werden,
gezerrt und hingeworfen draußen vor die Stadttore Jerusalems.

Doch auch die Verbindung zu 22,30 ist deutlich genug¹⁶: Zwar richtet sich 22,30 an Jojakims Nachfolger Jojachin, doch schaffen die Ver-

¹⁵ Die konkrete Formulierung in Jer 36,30 scheint von Jer 14,16 (*mšlkym*) her inspiriert zu sein.

¹⁶ R.P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, London 1986, S. 661; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume II: Com-*

wendung des Ausdrucks *yšb 'l ks' dwd* («auf dem Thron Davids sitzen»)¹⁷ sowie die sachgleiche Ansage des Abbruchs der Davidsdynastie eine enge intertextuelle Verbindung.

So spricht Jhwh:

Schreibt diesen Mann als kinderlos auf,
als einen Mann, der in seinen Tagen keinen Erfolg haben wird,
denn es wird keinem Mann aus seiner Nachkommenschaft
gelingen, auf dem Thron Davids zu sitzen, und noch einmal
über Juda zu herrschen.

So drängt sich die Vermutung auf, daß diese beiden Worte, 22,18f und 22,30, in 36,30 zusammengesehen und kombiniert worden sind. Daß die Abhängigkeit in dieser Richtung verläuft – Jer 36,30 verarbeitet Jer 22,18f und 22,30 und nicht umgekehrt – ist nur schon deshalb naheliegend, weil Jer 36,30 diese beiden Texte eben zusammenzieht. Darüber hinaus scheinen sowohl 22,18f als auch 22,30¹⁸ – nun anders als Jer 36,30 – auf authentische Jeremia-Logien zurückzugehen. Denn sowohl 22,18 wie 22,30 lassen sich nicht als *vaticinia ex eventu* plausibel machen und sie gehören nicht in einen literaturgeschichtlich insgesamt jungen Kontext, wie das in Jer 36 der Fall ist. Für Jer 22,18 und 22,30 liegt in der Tat der bereits genannte historische Glücksfall vor. Jojakim ist regulär begraben worden (II Kön 24,6) und Jojachin hatte aller Wahrscheinlichkeit nach Kinder: Es besteht kein Anlaß, an der grundsätzlichen historischen Verlässlichkeit diesbezüglich von 1Chr 3,17f zu zweifeln, wo sieben Söhne Jojachins aufgelistet werden. Zudem erscheint es als wenig wahrscheinlich, daß Jer 22,30 von der historisch verbürgten Stellung des späteren Jojachin-Enkels Serubbabel als »Statthalter« über Juda schon Bescheid weiß.¹⁹ Dafür zeigt der Text, wäre er eine Rückprojektion, viel zu wenig Problembewußtsein.

mentary on Jeremiah XXVI–LII, ICC, Edinburgh 1996, S. 921. H.-J. Stipp, a.a.O. (s. Anm. 9), S. 92, gesteht die Ähnlichkeit zu, kann jedoch wegen seiner Datierung von 36,30 vor 598 v.Chr. keinen literarischen Bezug gelten lassen.

¹⁷ Sonst noch Jer 17,25; 22,2.

¹⁸ Präzisierend wäre zu sagen: 22,30a ist ein authentisches Jeremia-Logion, da 22,30b wahrscheinlich eine Nachinterpretation darstellt. Vgl. *W.L. Holladay*, *Jeremiah I. A Commentary on the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia 1986, S. 611; *G. Wanke*, a.a.O. (s. Anm. 14), S. 201f; *C. Maier*, *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches*, FRLANT 196, Göttingen 2002, S. 213, Anm. 48.

¹⁹ Zum Status von Juda als persischer Provinz bereits unter Serubbabel vgl. *J. Schaper*, *Numismatik, Epigraphik, alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda*, ZDPV 118 (2002), S. 150-168.

Im Gegensatz zu Jer 36,30 – was gleich zu zeigen ist – läßt sich weder in 22,18 noch in 22,30 erkennen, daß sich mit diesen historischen Fehlurteilen eine bestimmte Aussageabsicht *ex post* verbindet. Es handelt sich also wahrscheinlich um authentische Prophezeiungen.

Kann man also mit Gründen der Auffassung zuneigen, daß 36,30 die beiden älteren Texte 22,18f und 22,30 verarbeitet, so ist diese Vermutung als Hypothese aber nur plausibel, wenn sich *inhaltlich* nachweisen läßt, was für ein Sinn sich mit dieser Kombination verbindet.

Die Motivation für diese Textaufnahmen wäre wohl relativ schnell zu finden, wenn 22,30 sich *auch an Jojakim* richten würde. Dann ließe sich durchaus nachvollziehen, daß der Erzähler von Jer 36 bei der Formulierung seiner Gerichtsankündigung an Jojakim auf entsprechendes Spruchgut aus der ihm vorliegenden Jeremiaüberlieferung zurückgegriffen hätte. Doch 22,30 wendet sich an dessen Sohn *Jojachin*. Die Kombination von 22,18 und 22,30 in 36,30 muß also einen spezifischen Grund haben. Dieser läßt sich nun sehr präzise benennen, wenn man zum einen genau auf die Sachaussage von Jer 36,30 achtet und zum anderen sie im Kontext des Buches bedenkt.

Zum ersten Punkt: Jer 36,30 besagt *gegen* die historische Realität, daß mit Jojakim die Davidsdynastie zu einem Ende kommt. Jojakim ist der letzte Repräsentant davidischer Herrschaft. Das ist historisch falsch. Gerade der Umstand, daß diese Aussage historisch unzutreffend und gleichwohl weiterüberliefert worden ist, macht sie in besonderem Maße erklärungsbedürftig.

Wodurch könnte diese von Jer 36,30 vertretene, historisch falsche Theorie des Abbruchs der Davidsdynastie bei Jojakim motiviert sein? Gibt es eine höhere, theologische Perspektive, in der dieses Urteil als plausibel gelten könnte?

Die Antwort lautet: Ja, wenn man den zweiten Punkt, die *Kontextverankerung* von Jer 36 im Jeremiabuch bedenkt.

Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Ansage des Abbruchs der Davidsdynastie Jer 36,30 sind die literarischen Datierungen in Jer 36, die die Niederschrift der ersten Rolle in Jer 36,1 in das vierte Jahr Jojakims und die Verlesungen in 36,9.22 in den neunten Monat des fünften Jahres Jojakims ansetzen. Diese Datierungen sind nicht historischer, sondern theologischer Natur. Sie geben nicht an, wann Niederschrift und Verlesungen *tatsächlich* stattgefunden haben, sondern mit welchen geschichtstheologischen Horizonten diese Vorgänge verbunden werden.

Zunächst zum vierten Jahr Jojakims, nach unserer Zeitrechnung das Jahr 605/4 v.Chr.: Es ist zugleich das Todesjahr des babylonischen Königs Nabopolassars, und das nach hebräischer Ausdrucksweise »erste Jahr« Nebukadnezars, nach babylonischer Nomenklatur das »Ak-

zessionsjahr«²⁰ Nebukadnezars, wie das in dasselbe Jahr datierte Kapitel Jer 25 in seinem V.1 mit einem Synchronismus ausdrücklich festhält.

Das Wort, das an Jeremia erging über das Volk Judas,
im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von
Juda,
dies ist das erste Jahr Nebukadnezars, des Königs von Babel.

Der babylonische Thronwechsel von Nabopolassar auf Nebukadnezar im Jahr 605 markiert ein besonderes Datum in der Geschichte des Vorderen Orients, denn ihm voraus ging im selben Jahr²¹ die Schlacht von Karkemisch, die Nebukadnezar noch in seiner Eigenschaft als babylonischer Kronprinz führte und die Babylon durch seinen Sieg über die Ägypter als neue Hegemonialmacht in der antiken Welt etablierte. Im selben Jahr, am 1. Tag des Monats Elul (d.h. des sechsten Monats²²), bestieg Nebukadnezar den babylonischen Thron. Als Sieger von Karkemisch avancierte er *de facto* damit auch zum amtierenden Weltherrscher. Das scheint auch das Jeremiabuch so zu sehen: Gemäß dem weiteren Folgekontext in Jer 25 ist Nebukadnezar nun der »Knecht« (*'bd*)²³ Jhwhs (V.9), dem das Land Juda und die anderen Völker siebenzig Jahre dienen müssen (V.10f). Mit der »Knechts«-Titulatur für Nebukadnezar schließt Jer 25 an den entsprechend für David belegbaren Sprachgebrauch an, der für die hier verfolgte Fragestellung besonders auffällig ist. Das Theologische Wörterbuch zum Alten Testament hält in seinem *'æbæd*-Artikel fest: »Wenn David als *'æbæd JHWH* bezeichnet wird, ist fast immer von der Erwählung und vom ewigen Bestand der Dynastie die Rede.«²⁴ Die »Knechts«-Titulatur bringt also in gedrängtester Form auf den Punkt, was Jer 25 breiter ausgestaltet: Daß nämlich im Jahr 605 v.Chr. mit dem Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar das Königtum von Gottes Gnaden auf Nebukadnezar übergegangen ist.

²⁰ Vgl. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba, ATD Ergänzungsreihe Bd. 4/2, Göttingen ²1995, S. 405 mit Anm. 22; vgl. konkret für Nebukadnezar II. A.K. Grayson, Assyrian and Babylonian Chronicles, Winona Lake 2000, S. 100: Z.12 MU.SAG »Akzessionsjahr«; Z.15 MU I^{käm} »1. Jahr«.

²¹ Vgl. U. Worschech, War Nebukadnezar im Jahre 605 v.Chr. vor Jerusalem? BN 36 (1987), S. 57-63.

²² A.K. Grayson, a.a.O. (s. Anm. 20), S. 100, Z. 11.

²³ Zum textkritischen und literarkritischen Problem vgl. die Hinweise bei K. Schmid, a.a.O. (s. Anm. 14), S. 232f. (Lit.).

²⁴ ThWAT V, 1001 (H. Ringgren).

Was bedeuten diese Überlegungen nun für Jer 36? Jer 36,1–3 setzt die Niederschrift der Worte Jeremias genau in dieses Jahr des Antritts der Weltherrschaft durch Nebukadnezar an und interpretiert die Gerichtsworte, die seit der Josiazeit bis ins vierte Jahr Jojakims an Jeremia ergangen sind, als mögliche Auslöser von Umkehr:

Und es geschah im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda,
da erging dieses Wort an Jeremia von Jhwh:
Nimm dir eine Schriftrolle und schreibe auf sie alle Worte, die ich zu dir geredet habe
gegen Israel²⁵ und gegen Juda und gegen alle Völker,
vom Tag an, da ich mit dir gesprochen habe,
von den Tagen Josias bis zum heutigen Tag.
Vielleicht hört das Haus Juda all das Unheil, das ich ihnen anzutun gedenke,
so daß sie alle umkehren von ihrem bösen Weg
und ich ihnen ihre Schuld und Sünde vergebe.

Durch Vergebung Jhwhs wäre zu diesem Zeitpunkt noch ein letzter Ausweg möglich, nachdem die Ereignisse von Karkemisch und die Thronbesteigung Nebukadnezars das herannahende Gericht durch die Babylonier bereits deutlich vor Augen stellen. Doch auch diese letzte Möglichkeit wird verspielt, und zwar durch das Verhalten des Königs in bezug auf die Rolle. Die dreifache Verlesung der Rolle, die sie schließlich auch dem König zu Ohren bringt, wird nach 36,9 einige Monate nach der Schlacht von Karkemisch und der Thronbesteigung Nebukadnezars angesetzt, ins fünfte Jahr Jojakims:

Und es geschah im fünften²⁶ (LXX: achten) Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, im neunten Monat, da riefen sie ein Fasten vor Jhwh aus,
das ganze Volk in Jerusalem
und das ganze Volk, das aus den Städten Judas nach Jerusalem gekommen war.

Mit dem ausgerufenen Fasten ist die Gelegenheit zur Verlesung gegeben, die zuvor in 36,8 angesprochen wurde. Das Fasten fällt in den neunten Monat des fünften Jahr Jojakims (604/3 v.Chr.). Nun wissen wir aus der neubabylonischen Chronik 5 Bescheid darüber, daß exakt in diesem Monat Nebukadnezar Askalon zerstörte.

²⁵ Die LXX liest statt »Israel« »Jerusalem«.

²⁶ Zur textkritischen Diskussion der LXX vgl. – allerdings mit unplausibler Option für den Vorzug der LXX – N. Lohfink, a.a.O. (s. Anm. 7), S. 61.

»Das erste Jahr Nebukadnezars (II., d.h. 604/603 v.Chr.): [...] Er marschierte nach [Aska]lon (*a-na^{uu} x-x-(x)-il-lu-nu illik-ma*) und im Monat Kislev (9. Monat) nahm er es ein, ergriff seinen König, plünderte und beutete es aus. Er machte die Stadt zu einem Ruinenhaufen. Im Monat Schebat marschierte er weg und [kehrte nach] Baby[lon zurück]«. ²⁷

Diese militärische Eroberungsaktion Nebukadnezars, von der Jer 36 noch Kenntnis gehabt haben dürfte, fand in unmittelbarer Nähe zu Jerusalem statt. Die Datierung von Jer 36,9 genau in diesen Monat soll aller Wahrscheinlichkeit nach deutlich machen, daß spätestens jetzt Nebukadnezar auch für Jerusalem eine akute und unmittelbare Gefahr darstellt.

Im Lichte der theologischen (und nicht historischen²⁸) Datierungen von Jer 36 in das vierte und fünfte Jahr Jojakims wird nun die Ansage des Abbruchs der Davidsdynastie 36,30 sofort und ohne weiteres plausibel: Mit dem gleichzeitigen Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar, der allgemein durch die Schlacht von Karkemisch und für Juda besonders in der Zerstörung von Askalon sichtbar ist, bricht die Davidsdynastie in theologischer Hinsicht ab, und zwar zu einem Zeitpunkt, der *vor* ihrem historisch beobachtbaren Ende liegt. In Jer 36,30 hat man also gewissermaßen eine der stärksten und pointiertesten Aussagen im Alten Testament vor sich, die die Fremdherrschaft einer Großmacht über Israel theologisch legitimieren. Nebukadnezars Königsherrschaft ist von einer solchen Qualität, daß sie nur richtig erfaßt werden kann, wenn man sieht, daß sie in die davidische Sukzession eintritt und diese ersetzt. Jer 36,30 konstruiert so mit den Mitteln innerbiblischer Schriftauslegung eine universalgeschichtliche Theorie, die den Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar mit dem theologischen Ende der Davidsdynastie im vierten bzw. fünften Jahr Jojakims koinzidieren läßt.

III »Siebzig Jahre« babylonischer Herrschaft

Nun kann man noch einen Schritt weitergehen in der Beschreibung dieser Theorie des Jeremiabuches. Denn das Jeremiabuch unterscheidet innerhalb seiner universalgeschichtlichen Zuordnung von Abbruch der Davidsdynastie und Antritt der Weltherrschaft Nebukadnezars in den Jahren 605 und 604 v.Chr. zusätzlich noch zwischen himmlischer *Vergabe* und irdischem *Antritt* der Weltherrschaft Nebukadnezars.

²⁷ A.K. Grayson, a.a.O. (s. Anm. 20), S. 100, Z. 18-20.

²⁸ Gegen *W.L. Holladay*, *Jeremiah II*, Hermeneia, Minneapolis 1989, S. 16-21; *J.A. Thompson*, *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids 1980, S. 620f.

Das wird vor allem mit einem Blick auf Jer 27 erkennbar: Folgt man dem Textzeugnis von Jer 27,1–6, so ist aufgrund dieser Aussagen völlig klar, daß Nebukadnezar von seiten Gottes bereits »am Anfang der Regierung Jojakims«²⁹ (27,1), also dem Jahr 609 v.Chr., und nicht erst in seinem »vierten Jahr« (25,1) mit der Weltherrschaft beauftragt wird. Denn es heißt fünf Verse nach der Datierung 27,1, die das Kapitel ins erste Jahr Jojakims, also 609 v.Chr. ansetzt, in 27,6:

Und nun habe ich alle diese Länder in die Hand Nebukadnezars gegeben,
des Königs von Babel, meines Knechts,
und auch die Tiere des Feldes habe ich ihm gegeben,
damit sie ihm dienen.

Es ist perfektisch (*ntty*) die Rede davon, daß Jhwh nun »alle diese Länder« in die Hand Nebukadnezars »gegeben hat«. Diese Vergabe ist nach dem jetzigen Textgefüge von Jer 27,1–6 also bereits im Jahr 609 v.Chr. erfolgt, vier Jahre vor der Schlacht von Karkemisch und der Erhebung Nebukadnezars zum König von Babylon – als den ihn 27,6 bereits anachronistisch ausgibt. Zwar wird 27,1 häufig entweder textkritisch (>LXX) oder literarkritisch beanstandet, denn die nachfolgende Erzählung spielt unter Zedekia (27,3.12) und nicht, wie 27,1 will, unter Jojakim, doch ist 27,1 im Rahmen des universalgeschichtlichen Konzepts des Jeremiabuches ohne weiteres verständlich zu machen.

Zu erklären ist allerdings die chronologische Differenz zwischen den beiden Daten 609 v.Chr. (27,1) und 605 v.Chr. (25,1). Entsprechend dem bereits Gesagten hängt sie aus meiner Sicht mit der sachlichen Unterscheidung von himmlischer Vergabe und tatsächlichem Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar zusammen. Doch weshalb wird diese Unterscheidung überhaupt eingeführt?

Der Hauptgrund dürfte in der »Siebzig-Jahre«³⁰-Prophezeiung von Jer 25,11f (vgl. 29,10) liegen, die in eben jenem Kapitel die Herrschaft Babels auf siebenzig Jahre limitiert, das in 25,1 den Antritt der (Welt-) Herrschaft Nebukadnezars mit dem vierten Jahr Jojakims, also 605 v.Chr., synchronisiert:

Und dieses ganze Land wird zur Wüste, zur Einöde werden,
und diese Völker werden dem König von Babel dienen sieb-

²⁹ Vgl. zum Ausdruck »Anfang der Regierung« und dem textkritischen Problem bzw. den literarkritischen Lösungsversuchen K. Schmid, a.a.O. (s. Anm. 14), S. 224f. mit Anm. 104.

³⁰ Zur redaktionsgeschichtlichen Abhängigkeit von Sach 1,12 vgl. R.G. Kratz, *Translatio Imperii*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 261-267; K. Schmid, a.a.O. (s. Anm. 14), S. 223.

zig Jahre lang.

Wenn dann die siebzig Jahre um sind, so werde ich am König von Babel
und an jenem Volke, Spruch Jhwhs, ihre Schuld heimsuchen
– auch an dem Land der Chaldäer –
und es auf ewig zur Wüste machen.

Die Herrschaft Babels fand im Jahr 539 mit der kampflosen Einnahme Babylons durch den Perserkönig Kyros ihr Ende, die Spanne von 605 v.Chr. bis 539 v.Chr. ist aber für »siebzig Jahre« vier Jahre zu kurz. Von 605 v.Chr. bis 539 v.Chr. sind es nur 66 Jahre. Vom ersten Jahr Jojakims, 609 v.Chr., bis 539 v.Chr. ergeben sich aber genau »siebzig Jahre«, so daß sich von hierher die Unterscheidung von himmlischer Vergabe und irdischem Antritt der Weltherrschaft durch Nebukadnezar erklärt, die theologische Theorie (»siebzig Jahre«) und empirische Historie (Schlacht bei Karkemisch, Thronbesteigung Nebukadnezars im Jahr 605 v.Chr., Zerstörung Askalons im Jahr 604 v.Chr.) miteinander vermittelt.

Die »siebzig Jahre« sind dabei offenbar eine topisch vorgegebene und deshalb nicht einfach veränderbare Größe, wie sich von verschiedenen Beobachtungen her nahe legt. Die »siebzig Jahre« sind nämlich auch außeralttestamentlich belegt, nämlich in der Babylon-Inschrift Asarhaddons aus dem 7.Jh. v.Chr. Sie lautet (Version a)³¹:

Obgleich er 70 Jahre als die Frist seiner Entvölkerung (auf die Schicksalstafeln) geschrieben hatte, hat der barmherzige Marduk, nachdem sein Herz alsbald zur Ruhe gekommen war, die Ziffern vertauscht und seine Wiederbebauung im 11. Jahr befohlen.

Hinter dieser Aussage stehen die sich spiegelbildlich entsprechenden keilschriftlichen Zahlzeichen für »70« und »11«: Vertikaler Keil (»1« bzw. in Stellung vor einem Zehnerzeichen »60«) plus Winkelhaken (»10«) stehen für »70«, Winkelhaken (»10«) plus Vertikaler Keil (»1« in Stellung nach einem Zehnerzeichen bzw. »60«) stehen für »11«. Deutlich wird aus dieser Inschrift, daß »70 Jahre« als feststehende Dauer einer Stadtzerstörung gelten können. Impliziert ist dabei wahrscheinlich die Vorstellung, daß nach »siebzig Jahren« eine Generation

³¹ Zitiert nach *M. Albani*, *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, S. 86. Vgl. weiter *M. Cogan*, *Omens and Ideology in the Babylon Inscription of Esarhaddon*, in: *H.D. Tadmor/M. Weinfeld*, *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem/Leiden 1986, S. 76-87.

vollkommen ausgestorben ist, also niemand mehr am Leben ist, der den Zustand vor der Zerstörung noch mit eigenen Augen gesehen hat. In eben dieser Verwendung als Topos einer festen Zerstörungsdauer erscheinen die »siebzig Jahre« auch in Sach 1,12.

Der Prophet Sacharja sieht im Jahr 520 in seinem ersten Nachtgesicht einen Engel, der gegenüber Gott die immer noch andauernde Zerstörung Jerusalems beklagt:

Und es antwortete der Engel Jhwhs und sprach:
Jhwh Zebaot, bis wann willst du dich nicht erbarmen
über Jerusalem und über die Städte Judas,
denen du zürnst nun schon siebzig Jahre? (Sach 1,12)

Hier scheinen die 70 Jahre in derselben topischen Funktion wie in der Asarhaddon-Inschrift verwendet zu sein, was darauf hinweist, daß man hier wahrscheinlich den ältesten – weil traditionskonformsten – Gebrauch der »siebzig Jahre« im Alten Testament vor sich hat.

Das Jeremiabuch scheint von hierher, Sach 1,12, die »siebzig Jahre« übernommen (und auf die Dauer der Herrschaft Babels übertragen) zu haben. Die »siebzig Jahre« konnten aber nicht einfach verändert – d.h. verkürzt – werden, deshalb mußte die universalgeschichtliche Theorie mit der *ad hoc* getroffenen Unterscheidung zwischen himmlischer Vergabe und irdischem Antritt der Weltherrschaft modifiziert werden. 609 ist gemäß Jeremia 27,1.6 im Himmel beschlossen: Die Weltherrschaft geht an Nebukadnezar. 605 v.Chr. tritt Nebukadnezar sie auch tatsächlich an, wie Jer 25,1; 36,1.30 wissen. Genau 70 Jahre nach der himmlischen Vergabe wird die Weltherrschaft dann Nebukadnezar wieder entzogen, wie es Jer 25,11f voraussagt. Sie geht dann weiter an den Perserkönig Kyros, den Jes 45,1 als den Messias feiern kann, was aus meiner Sicht die hier aufgezeigte Logik des Jeremiabuchs voraussetzt und nahtlos fortführt.

Unterstützend tritt zu dieser Unterscheidung von Vergabe und Antritt hinzu, daß 609 v.Chr. nicht irgend ein Jahr, sondern zugleich das Todesjahr Josias ist: Nach dem Tod des letzten frommen Königs über Juda, Josia, gibt es also keine positiv qualifizierte Königsherrschaft über Juda mehr.

IV Erfahrungsgeschichtliche Hintergründe

Die Gerichtsansage gegen Jojakim in Jer 36,30 ist theologisch und nicht historisch motiviert. Sie verarbeitet die älteren Prophezeiungen

gegen Jojakim und Jojachin aus Jer 22,18f.30³² und verlegt den Abbruch der Davidsdynastie gegen die geschichtliche Wirklichkeit etwa 18 Jahre in die Vergangenheit zurück, nämlich in die Jahre 605/4 v.Chr., die, wie auch die Bibel in Jer 25,1 selbst explizit weiß, den Beginn der Regentschaft Nebukadnezars markieren, die sich machtpolitisch im Sieg bei Karkemisch und der Zerstörung Askalons zeigt. So ergibt sich eine komplementäre Zuordnung von Davidsdynastie und babylonischer Weltherrschaft im Jeremiabuch: Solange die Davidsdynastie theologisch intakt ist, vermögen die Großmächte nichts gegen sie. Sobald Nebukadnezar auf dem babylonischen Thron sitzt und die Weltherrschaft für alle sichtbar in Karkemisch und Askalon antritt, kann es keinen legitimen Davididen mehr geben. Vielmehr geht das Königtum von Gottes Gnaden nun auf die Herrscher der Großmächte über, zuerst auf Nebukadnezar, und dann, wie man bei Deuterojesaja lesen kann, auf Kyros (Jes 44,28; 45,1).

Historisch gesehen setzt diese universalgeschichtliche Theorie im Jeremiabuch wohl die Erfahrung der doppelten *translatio imperii* von den Assyrem zu den Neubabyloniern und den Persern innerhalb eines Jahrhunderts voraus, die – wie schon Martin Noth vermutet hat³³ – die Initialzündung für solches universalgeschichtliches Denken geliefert haben mag. In Syrien-Palästina konnte man im Verlauf vom späten 7. bis zum späten 6. Jh. v.Chr. erleben, wie die Weltherrschaft zwischen drei Mächten verschoben wurde: Im 7. Jh. beherrschten die Assyrer die Szene, ab 605 v.Chr. wurden sie in Syrien-Palästina von den Babyloniern abgelöst, die ihrerseits ab 539 v.Chr. den Persern weichen mußten. Im Extremfall konnte also eine langlebige Person in der Levante diese dreifache Sukzession durchaus miterleben; und es ist unter den damaligen religionsgeschichtlichen Bedingungen das Wahrscheinliche, daß man diese Sukzession einer geschichtstheologischen Interpretation zuführte. Interessant ist allerdings, daß ganz klar die davidische Dynastie – und nicht etwa das assyrische Großkönigtum – als vorbabylonische Statthalterin der Weltherrschaft gilt. Hier war man offenbar der Jerusalemer Königsideologie mit ihrem universalen Anspruch grundlegend verpflichtet.

³² Man kann sogar vermuten, daß die Worte in 22,18f und 22,30 ihren Verbleib im Jeremiabuch der Reinterpretation in 36,30 verdanken, 36,30 liefert jedenfalls einen Gesichtspunkt, weshalb die unerfüllt gebliebenen Gerichtsworte gegen Jojakim und Jojachin aus Jer 22 weiterüberliefert worden sind.

³³ M. Noth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalypitk (1954), in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, München 1957, S. 248-273, S. 257f.

V Die schriftgelehrte Konstruktion eines universalgeschichtlichen Hintergrunds im Jeremiabuch

Was tragen diese Beobachtungen nun für die Frage nach der Eigenart und Legitimität von Geschichtstheologie aus?

Dazu zunächst zwei Vorbemerkungen: Zum einen ist die Frage nach der Legitimität dieser Geschichtstheologie insofern theoretischer Natur, als sie *de facto* im biblischen Kanon vorliegt, als sie sich als biblische Geschichtstheologie mit der Kanonsierung der Bibel schon lange faktisch durchgesetzt hat.

Zum anderen ist aber zugleich zu betonen: Die vorgestellte geschichtstheologische Konzeption ist ja nicht allein, sondern im Rahmen der Gesamtbibel kanonisiert worden. Sie ist *eine* unter einer Vielzahl von geschichtstheologischen Aussagen im Alten Testament. Die *Pluralität* von Geschichtstheologien im Alten Testament ist, wie eingangs bereits betont, für sich genommen schon theologisch bedeutsam: Sie wäre mißverstanden, wenn man sie als Beliebigkeit interpretieren würde. Sie steht vielmehr für das Bewußtsein, daß Geschichtstheologien von ihrer Sache her plural sein müssen. Was Geschichte theologisch bedeutet, ist keine Sache der linearen Deduktion aus ihr selbst, die zu abschließenden Aussagen kommen könnte, sondern eine Sache grundsätzlich offener Deutung, die notwendigerweise diskursiv bleiben muß. Was zeichnet nun die vorgestellte Geschichtstheologie sachlich aus? Ich beschränke mich auf zwei Bemerkungen.

Erstens ist hervorzuheben, daß diese universalgeschichtliche Theorie im Jeremiabuch nicht an die Oberfläche getragen wird. Es ist eine Hintergrundtheorie. Man kann sie finden, wenn man sie sucht, wenn man das Jeremiabuch *studiert*, aber sie wird nicht expliziert. Hat das einen eigenen sachlichen Grund? Die Erklärung wird wohl in der Richtung zu suchen sein, daß das Jeremiabuch der Auffassung zuneigt, daß universalgeschichtliche Entsprechungen und Strukturen nicht einfach als propositionale Aussagen oder Theorien statuiert werden können. Es sind Deutungen, keine Strukturen der Geschichte selbst.

Damit hängt der zweite Punkt zusammen: Die entscheidenden Aussagen dieser Theorie begegnen nicht im Mund des Erzählers, sondern im Mund des Protagonisten Jeremia. Die anhand von Jer 36,30 erkennbare universalgeschichtliche Theorie tritt im Modus der »Prophetie« auf – allerdings einer ganz besonderen Prophetie.

Diese Prophetie ist nicht die mündliche Prophetie, wie sie sich das 19. Jahrhundert so gern vorgestellt hatte: der Prophet als religiöses Genie predigt seinen Hörern³⁴. Der Sinn der Geschichte kann sich den mutmaßlichen zeitgenössischen Hörern Jeremias noch gar nicht erschlie-

³⁴ Vgl. K. Schmid, Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, ZNThG 3 (1996), S. 225-250.

ßen, selbst wenn sie noch so willig zuhören würden. Sie hören lediglich eine scharfe Gerichtsansage gegen Jojakim. Sie haben aber nicht die Möglichkeit, die tiefere Wahrheit dieser prophetischen Aussage zu erkennen. Das ist erst der Leserschaft des Jeremiabuches möglich. Sie können über Jeremias Worte sinnieren, sie können sie kontextualisieren im Umfeld weiterer Aussagen Jeremias und im Umfeld der historischen Ereignisse. Und erst wenn sie über Jeremias Worte meditieren, dann können sie deren universalgeschichtlichen Hintergrund überhaupt erst erkennen und verstehen.

Man wird hier eines völlig neuen Konzepts von schriftgelehrter Prophetie ansichtig, das die Tradenten der prophetischen Überlieferung grundsätzlich geprägt hat: Die biblischen Propheten sprechen zwar in ihrer Zeit, aber nicht einfach zu ihrer Zeit. Ihre Worte haben einen Gegenwartssinn, der kann vordergründig wahr oder sogar falsch sein, aber sie haben auch einen Mehrwert, der über den unmittelbaren historischen Bezug ihrer Aussage hinausgeht. Dieser Mehrwert ist allerdings erst im Modus der Schriftlichkeit erkennbar, dann, wenn die Prophetenworte in einem größeren Horizont bedacht werden können. Die Tradenten der Prophetenüberlieferung waren also offenbar der Auffassung, daß sich aus dem prophetischen Wort Deuteperspektiven auf die Geschichte ableiten lassen, selbst wenn dieses prophetische Wort vordergründig nicht eingetroffen ist – wie das in der Ankündigung an Jojakim aus Jer 36,30 der Fall ist.

Das mag aus neuzeitlicher Sicht alles zunächst sehr fremd erscheinen. Da gibt es ein prophetisches Wort, das einen geheimen Mehrwert impliziert, der sich erst dem schriftgelehrten Studium erschließt.

Bei aller Fremdheit muß man jedoch zugestehen, daß diesem geschichtstheologischen Konzept aus dem Jeremiabuch aber auch sehr bedenkenswerte hermeneutische Qualitäten eignen: Dieses Konzept macht ernst mit der Notwendigkeit des historischen Abstands als Bedingung des Verstehens geschichtlicher Äußerungen. Hermeneutische Distanz ist für diese Perspektive im Jeremiabuch also nicht eine Not, sondern eine Tugend. Die Ansage gegen Jojakim, keinen Nachfolger auf dem Thron Davids zu haben, bekommt erst aus historischem Abstand heraus ihren Sinn. Erst wenn man um die *translatio imperii* von der davidischen Dynastie über das neubabylonische Königshaus seit Nebukadnezar zu Kyros weiß, erschließt sich einem der tiefere Sinn von Jer 36,30. Damit zusammenhängend gewinnt man den Eindruck, als stehe hinter diesem Konzept die Überzeugung, daß die Tradenten die Propheten besser verstehen können, als diese sich selbst. In der Sicht der Tradenten war Jeremia selbst wohl kaum die universalgeschichtliche Theorie bewußt, die sich aus seinem Buch ergibt – sonst hätte er sie ja expliziert. Jeremia verdammt den König Jojakim (Jer 22,18f; 36,30) – seine Tradenten wußten darüber hinaus, in welchen weltgeschichtlichen Dimensionen diese Verdammung zu interpretieren ist.

Diejenigen, die über das prophetische Wort sinnieren, können an Jeremia anschließend die Bedeutung seiner Worte ermessen und erschließen. Es ist bemerkenswert, daß genau dieses Prophetenverständnis in der zwischentestamentlichen Zeit auch expliziert werden kann: In Kol. VII des Habakukpeschers aus Qumran³⁵ ist davon die Rede, daß Habakuk selber gar nicht wußte, worauf sich seine Worte beziehen. Und es ist unwahrscheinlich, daß dieses Prophetenverständnis eine bloße Erfindung einer so traditionsrationalen Gemeinschaft wie Qumran darstellt.

Und Gott sprach zu Habakuk, aufzuschreiben, was da kommt über [über] die letzte Generation, doch die Vollen-
dung der Zeit hat er ihm nicht kundgetan. Und wenn es heißt: damit man sie geläufig lesen kann (Hab 2,2), so geht seine Deutung auf den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott kundgetan hat die Gesamtheit der Mysterien der Worte seiner Diener, der Propheten. (1QpHab 7,1ff)

Dieses Verständnis von Prophetie ist über Qumran hinaus auch im Neuen Testament wirksam geworden. Die vielleicht deutlichsten Beispiele finden sich in den Reflexionszitatzen des Matthäusevangeliums, z.B. in Mt 1,18-23:

Mit der Geburt Jesu Christi aber verhielt es sich so: Als seine Mutter Maria mit Joseph verlobt war, fand es sich, ehe sie zusammengekommen waren, daß sie vom heiligen Geiste schwanger war. Weil aber Joseph, ihr Mann, rechtschaffen war und sie [doch] nicht in Schande bringen wollte, plante er, sie heimlich zu entlassen. Doch als er dies im Sinn hatte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum, der sprach: Joseph, Sohn Davids, scheue dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen; denn was in ihr gezeugt ist, das ist vom heiligen Geist. Sie wird aber einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk erretten von ihren Sünden. Dies alles jedoch ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten gesprochen worden ist, welcher sagt: ›Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben (Jes 7,14)‹, was übersetzt heißt: ›Gott mit uns‹.

³⁵ Vgl. dazu *H. Feltes*, Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab). Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch, fzb 58, Würzburg 1986; *O.H. Steck*, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996, S. 127-137.

Auch hier ist offenbar die Vorstellung vorhanden, daß Jesaja zwar prophetische Worte von sich gab, über deren wahre geschichtstheologische Dimension vermag man aber erst sehr viel später zu urteilen. Jesaja selber wußte wahrscheinlich auch in den Augen des Matthäus nicht, daß er den Christus ankündigt, aber er hat es getan. Das ist allerdings nun ein neues Kapitel Geschichtstheologie, das hier nicht mehr aufgeschlagen werden kann und soll.