

KS. BOGDAN W. MATYSIAK
Olsztyn, UWM

DAS DEUTERONOMISTISCHE GESCHICHTSWERK UND SEIN KERYGMAT

1. Hauptzüge des DtrG – 2. Das Kerygma des Deuteronomisten

1. Hauptzüge des DtrG

1.1. Das kanonische und literarische Gestalt des Werkes

Das deuteronomistische Geschichtswerk¹ hat ursprünglich folgende Bücher umfasst: Deuteronomium, das Buch Josua, das Buch der Richter, das erste und zweite Buch Samuel, das erste und zweite Buch der Könige. Das Buch Rut gehörte früher nicht zu ihm, es wurde erst später in der LXX zwischen Ri und 1–2 Sam eingeschoben.

Die kanonische Gestalt des DtrG ist sehr interessant. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Aufteilung der Bücher. In der ursprünglichen Sammlung der hebräischen Bücher gab es nämlich keine Aufgliederung der Bücher Sam und Kön. Auf diese Weise bekommt man fünf Bücher des DtrG in einem literarischen Komplex: Dtn, Jos, Ri, Sam, Kön. Das erinnert offensichtlich an den Pentateuch, an die Tora. Die Tora beschreibt die Anfänge der Welt und der Menschheit und setzt diese Geschichte der Anfänge des Israels bis zu den Ervätern des Volkes fort. Das letzte Buch der Tora endet mit dem Tod des Mose und mit der Investitur Josuas als den Führer des Volkes. Das DtrG dagegen fängt mit der Ansprache Gottes an Josua an².

Das Buch Deuteronomium beschreibt in seiner Grundstruktur nur den letzten Lebenstag Mose. Alles, was früher geschehen ist, wird in narrativen Rückblicken und kurzen Anspielungen erwähnt. Zahlreiches literarisches Material wurde als vier große Reden Moses gestaltet (1–4; 5–28; 29–32; 33). Die Person Mose bezeichnet nicht nur dieses Buch, sondern dient gleichzeitig als Prototyp künftiger Propheten. Wenn es um den Schauplatz der Geschehnisse geht, ist das Dtn mit der Gegend

¹ Der folgende Artikel wurde auf der Grundlage einer Vorlesung verfasst, die der Autor am 11. und 12. Mai 2006 am Lehrstuhl für das Alte Testament und für die biblischen und orientalischen Sprachen in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg im Rahmen des europäischen Sokrates/Erasmus Programms gehalten hat.

² MKPS, 427.

außerhalb des gelobten Landes verbunden. Die spätere Geschichte, die in nächsten Büchern dargestellt wird, spielt sich dagegen schon im gelobten Land ab. Erst im letzten Buch des DtrG (2 Kön) wird Israel gezwungen, sein Land zu verlassen³

Die Ereignisse im Buch Josua sind nur mit einem Menschen verbunden, und zwar mit Josua. Es gibt aber in diesem Buch mehr Taten, Wirkungen, Personen und Strukturen als im Dtn. Josua führt das Volk zum Eingang des Landes und erobert es (Jos 1–12). Dann verteilt er das Land unter die zwölf Stämme (Jos 13–21) und auf diese Weise verwirklicht sich die Verheißung JHWH's an die Erzväter, die das Dtn durchzieht. Jos endet mit Abschiedsreden und der Verpflichtung auf JHWH (23–24)⁴.

Das nächste Buch im DtrG, das Buch der Richter, umfasst einen längeren Zeitraum als die zwei früheren Bücher. Hauptgestalten sind „Retter“, beziehungsweise „Richter“, deren Taten das Buch darstellt und sie verbindet. Einzelne narrative Einheiten bilden dabei einen Zyklus, der am Anfang des Buches vorgestellt wird: das Verlassen JHWH's zugunsten anderen Götter — Bestrafung des Volkes durch die Gewalt von Feinden — JHWH beruft einen Richter/Retter — Befreiung aus der Gewalt — Sicherheit und Freiheit von Feinden solange der Richter lebt — rückfälliges Verlassen JHWH's und neuer Dienst an anderen Göttern (vgl. Ri 2,11–3,6)⁵.

Im Laufe der Zeit bricht dieser Zyklus und am Ende des Buches gerät die Existenz Israels als Volk in einen Teufelskreis; sie ist ausganglos geworden. Außerdem wird am Anfang des nächsten Buches (1 Sam) die Erzählung über die Richterzeit in den Hintergrund verschoben mit Rücksicht auf eine besondere Gestalt, die tief in die Richterzeit zurückgreift; es ist Samuel.

Er ist der letzte Richter. 1 Sam 7 erzählt, wie er die Israeliten aus einer philistischen Bedrohung gerettet hat. Hier befindet sich auch die letzte Notiz über Samuel. Auf diese Weise ist die Richterzeit zu Ende. Dann fordern israelitische Stämme, einen König einzusetzen (1 Sam 8). Logisch könnte 1 Sam hier enden. Die Erzählung von 1–2 Sam geht aber weiter und diese Bücher zeigen neue bedeutende Gestalten. Eine von ihnen ist Saul. Mit seiner Geschichte beginnt ein neuer geschichtlicher Abschnitt in Israel.

1–2 Sam konzentrieren sich auf drei Hauptpersonen: Samuel, Saul und David. Diese drei Männer wirken parallel in derselben Zeit und manchmal wirken sie auch zusammen. Dennoch gilt das größte Interesse Saul (ab 1 Sam 13) und ab 2 Sam 1 — auch David, dessen Tod erst in 1 Kön dargestellt wird. Das Material, das David betrifft, kann man auf zwei Teile aufteilen: David erfreut sich am Segen JHWH (2 Sam 2–8) und David als ein Flüchtender (2 Sam 9–24)⁶.

³ G. BRAULIK, *Deuteronomium 1–16,17*, Würzburg 1986, S. 5–8.

⁴ S. GACEK, *Księga Jozuego. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Tarnów 1993, S. 70–72, 103f.

⁵ M. GÖRG, *Richter*, Würzburg 1993, S. 5–8.

⁶ S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych*, Gniezno 1992, S. 43, 47.

1 Sam wird zu Beginn und 2 Sam gegen Ende von einem Psalm bestimmt, der sehr klar die Thematik der Bücher darstellt: Einführung des Königtum und Einfügung des Volkes in die Geschichte einer neuen Gesellschaft. Diese zwei Psalmen sind Danklied der Hanna (1 Sam 2) und das Dankgebet Davids (2 Sam 22). Die Texte verbinden sich miteinander und zeigen die Verheißung des Propheten Natan an David (2 Sam 7). Sie bilden gleichzeitig ihr Hauptthema und zeigen es: ein mesjanischer König. Die Samuelbücher schließen mit dem Text von 2 Sam 21–24: es sind verschiedene Erzählungen aus der Endzeit des Lebens Davids⁷.

Die nächsten Bücher im DtrG sind 1–2 Kön. Ihren Inhalt kann man in drei Teile gliedern: die Geschichte Salomos (1 Kön 1–11), die nach einem stereotypen Muster des Segens (3–8) und der Schuld (9–11) dargestellt wird; die Geschichte der Könige von Juda und Israel bis zur Zerstörung Samarias (1 Kön 12 – 2 Kön 17); der dritte Teil erzählt nur die Geschichte der Könige von Juda (2 Kön 18–25). Der erste und der zweite Teil werden mit einer geschichtlichen Zusammenfassung abgeschlossen.

Nach dem Tod Salomos verbleibt die Darstellung nicht nur auf einer Person, sondern verbreitet sich über eine geräumigere Zeitspanne und mehrere Personen. Man findet aber in dieser Narration keine Verbindung mehr mit einer konkreten Person im Zyklus „Schuld-Strafe“, sondern die ganze königliche Zeit ist ein großer geschichtlicher Ablauf der Ereignisse, die auf der Geduld Gottes beruhen. Ihr Höhepunkt ist nicht nur die Gewalt durch Feinde, sondern auch der Verlust des Landes, das ganz Israel unter Josua erobert hat. Auf diese Weise wurde die Geschichte des Volkes zerrissen und es bleibt offen, ob sich die Barmherzigkeit JHWH's auch jetzt an Israel erweist⁸.

1.2. Die Entstehungszeit des DtrG

Das DtrG ist ein literarischer Block, dessen Existenz heute niemand in Frage stellt. Im Jahre 1943 hat Martin Noth eine Hypothese vorgestellt, dass der Autor dieser Bücher nur eine Person war. Er hat sein Werk nach einem einheitlichen Plan komponiert. Der Deuteronomist, so wird der Autor des DtrG genannt, hat eine sehr große Arbeit geleistet, weil er verschiedenes traditionelles Material nach seinen theologischen Vorstellungen gesammelt und zusammengestellt hat⁹. Sein größtes Interesse bei der Redaktion des Werkes war eine Antwort auf die Frage: Warum und wie es zur Vernichtung von Israel und Juda gekommen ist. Diese Vernichtung galt ihm als Strafe Gottes ohne eine Perspektive für die Zukunft.

Heutzutage, nach langen und gründlichen Forschungen, kann man feststellen, dass das DtrG kein einheitlicher literarischer Block ist, sondern dass er aus verschie-

⁷ R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählender Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000, S. 174–191.

⁸ J.K. PYTEL, *Księgi Królów*, in: L. STACHOWIAK (Hrsg.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, S. 195–202.

⁹ *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943, Tübingen 1957, S. 4.

denen redaktionellen Schichten zusammengestellt ist, die jeweils auch verschiedene theologische Akzente setzen. Man kann also neben der Grundschrift (DtrG) einen Redaktor unterscheiden, der den Akzent auf Gesetz gesetzt hat und dadurch wird diese Schicht „noministisch“ genannt (DtrN). Daneben treten sehr deutlich Texte, die Propheten mit ihren Drohreden gegen die Könige zeigen. Diese Redaktion wird als „prophetisch“ (DtrP) bezeichnet. Natürlich, wenn wir über redaktionelle Schichten reden, meinen wir nicht nur einen Redaktor einer betreffenden Schicht, sondern alle Schreiber und Redaktoren, die ihren Anteil an der Entstehung des Werkes gehabt haben, was kurz mit einem schon bekannten Wort „Deuteronomist“ bezeichnet wird¹⁰.

Vom Inhalt her gesehen enthält das DtrG zwei für das damalige Israel aktuelle Themen: Land und Gesetz. Das erste Thema spannt sich wie eine Brücke über zwei Ereignisse: von der Eroberung des Landes bis zu seinem Verlust (Jos 1 – 2 Kön 25). Weil das Werk auf die Zukunft orientiert ist, wird am Anfang auf die grundlegende Norm für Israel — die Tora — gezeigt. Dann, mehr oder weniger offensichtlich, war das Gesetz für den Redaktor des Werkes ein Kriterium bei der Beschreibung der Geschichte¹¹.

Der Deuteronomist betrachtet mit großer Sorgfalt die Geschichte des Volkes und die literarischen Traditionen. Er zeigt auch Quellen, aus denen er für sein Werk geschöpft hat. Am meisten werden „die Chronik der Könige von Israel“ und „die Chronik der Könige Juda“ (vgl. 1 Kön 14,19.29) erwähnt. Bei der Ausnutzung des traditionellen Materials durch den Deuteronomisten kann man eine Regel feststellen. Er nimmt zuerst das, was seinen theologischen Intentionen entspricht auf, und zwar die Relation zu Gott, Kultus und Gesetz. Dann erweitert er dieses Material mit deuteronomistischen Zusätzen, die es zur weiteren Verkündigung „geeignet“ machen. Die zum Schluss beschriebenen Geschehnisse werden nach grundlegenden theologischen Ideen des DtrG bewertet. Daher wird richtig gesagt, dass der Deuteronomist nicht nur die Vergangenheit „wie es war“ zeigen wollte, sondern auch die Fakten interpretiert hat. Aus diesem Grund kann man sagen, dass er eine Theologie der Geschichte des Volkes vorgelegt hat¹².

An dieser Stelle soll sei eine Überlegung über die Entstehungszeit des DtrG aufgenommen werden. Es gibt keine Schwierigkeiten mit der Feststellung des *terminus a quo*. Die überwiegende Mehrheit der Bibelwissenschaftler spricht sich für das Jahr der Thronbesteigung von Awel-Marduk (Ewil-Merodak, 561/560 vor Chr.) aus, der der Nachfolger von Nebukadnezar war. Über diesen babylonischen Herrscher gibt es nur wenige Kenntnisse. Es ist nur bekannt, dass er keine große Unterstützung sowohl in priesterlichen als auch in administrativen Kreisen gehabt hat.

¹⁰ S. WYPYCH, *Księga Powtórzonego Prawa*, in: L. STACHOWIAK (Hrsg.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, S. 137.

¹¹ MKPS, 431f.

¹² W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin–New York 1985, S. 140.

Kann sein, dass diese Haltung aus seinem unentschlossenen Charakter und seinen nicht populären Entscheidungen gegenüber den unterworfenen und abhängigen Völkern und Gebieten herausgewachsen ist. Eines seiner „Zugeständnisse“ gegenüber den Vasallen war die Begnadigung des judäischen König Jojakin, der lebenslang am Hof von Ewil-Merodak gelebt hat (vgl. 2 Kön 25,27-30).

Mehr Schwierigkeiten gibt es bei der Feststellung des *terminus ad quem*. Heutzutage setzt man die Entstehung des ganzen DtrG oder seinen größten Teil in die persische Zeit ein. Diese Behauptung stützt sich darauf, dass eine Mehrheit der Texte des DtrG über das noch existierende Exil spricht (vgl. Dtn 4,25-28; 29,31-27; 1 Kön 14,15; 2 Kön 17,6)¹³. Nur wenige von den Texten kündigen eine Zuwendung Gottes zum Israel an (vgl. Dtn 4,29-31) oder sprechen offen über eine Heimkehr des Volkes (vgl. Dtn 30,1-10). Diese klare Heilsaussage wird auch in Jer 31f und Jer 50f deutlich¹⁴.

Die biblischen Daten zeigen, dass ein Entwurf und der größte Teil des DtrG vor 547 vor Chr. entstanden ist, bevor der persische König Cyrus mit seinen Siegenzügen über Babylonien den unterworfenen Völker eine neue Hoffnung gegeben hat. Zwei Texte aus Dtn 4 und 30,1-10 stammen wahrscheinlich nach 539 vor Chr., als die Perser ihre Macht über den ganzen Orient ausgebreitet hatten und sich für viele Völker eine reale Perspektive zur Heimkehr ergab. Also zeigt die Zeitspanne, in der das DtrG entstanden ist, auf die Jahre 562–533 vor Chr.¹⁵

1.3. Historische Quellen des DtrG

Die Könige von Juda im 7. Jh. vor Chr., besonders Manasse und Amon, waren gehorsame Vasallen der assyrischen Herrscher. Die hegemonische Macht Assyriens war so groß, dass kein abhängiges Volk, kein abhängiger König einen Widerstand gegen Assyrien überhaupt versuchte. Darum kann man als seltsam und ungewöhnlich die Tat des Königs von Juda — Joschija betrachten. Er wollte eine eigene Politik gegenüber Assyrien realisieren. Er war erst 8 Jahre alt, als er zum König von Juda wurde. Er wurde vom gehobenen Landadel unterstützt, die der Autor 2 Kön 21,24 *'am ha'arec* nennt und die den jungen König auf den Jerusalemer Thron setzte.

Es gibt also das unwiderlegbare Faktum, dass unter dem minderjährigen Joschija die Unabhängigkeit von Juda Wirklichkeit geworden ist. Man weiß aber nicht genau, welche Faktoren dabei eine Hauptrolle gespielt haben, diese politische Freiheit zu gewinnen. Man vermutet, dass der Staat von einem Regentenrat regiert wurde und der minderjährige König als Symbol der Unabhängigkeit und der Identität des Volkes

¹³ TH.C. RÖMER, *Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On "Book Finding" and other Literary Strategies*, ZAW 109 (1997), S. 10f.

¹⁴ Siehe Kommentar zu diesen Stellen, J. SCHREINER, *Jeremia II – 25,15-52,34*, Würzburg 1984, S. 256.

¹⁵ R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart–Berlin–Köln 2001, S. 217f.

galt. Man kann also annehmen, dass die Ratgeber des Königs zum großen Teil Jerusalemer Priester und prominente Grundbesitzer, die oben erwähnten *'am ha'arec* waren. Dieser Regentenrat hat einen vorsichtigen politischen Kurs gegenüber Assyrien eingenommen und auf eine geeignete Zeit gewartet, um eine radikale politische Wende durchführen zu können. Diese Zeit ist bald gekommen¹⁶.

In der Regierungszeit des Joschijas (641–609 vor Chr.) wurde Assyrien politisch immer schwächer und der König von Juda hat entschieden, eine Kultreform durchzuführen, weil er der jahwistischen Religion geneigt war (vgl. 2 Chr 34,3a). Einige Jahre später war die politische Lage Assyriens offenbar so schlecht, dass Joschija im Jahre 622 vor Chr. eine gründliche Kultreform vorgenommen hat. Damals galt ein eigener staatlicher Kult für Juda und auch für andere Staaten als ein Zeichen voller Freiheit und Unabhängigkeit. Die Reformtätigkeit des Königs hat sich auch gegen kanaanäischen Kult gewandt. Eine der Hauptrichtungen seiner Reform war die Zentralisation des Kultes in Jerusalem.

Die Reinigung des Kultes von fremden Elementen wurde nicht nur für Jerusalem und Juda angewandt, sondern auch für die Gebiete des früheren Israels im Norden, die in der assyrischen Zeit eine Provinz des Imperiums waren. Hier ließ Joschija den Altar in Bet-El abreißen, den Jerobeam I gebaut hatte. Außerdem wurden auch andere kultische Objekte zerstört (vgl. 2 Kön 23,15)¹⁷

Die direkte Anregung zu alledem hat dem König die Auffindung eines „Gesetzbuches“ bei der Renovierung des Jerusalemer Tempels gegeben. Nach diesem Ereignis ließ er das ganze Volk sich am Tempelhof versammeln und das Gesetz aus diesem Buch vorlesen. Auf diesem Fundament schloß er den Bund zwischen Gott und dem Volk neu (vgl. 2 Kön 23,1-3). Zweifellos ging es um eine Erneuerung des sinitischen Bundes (*b'êrît*). Mit seiner Haltung hat Joschija an zwei große Gestalten aus der Geschichte Israels angeknüpft — an Moses (vgl. Ex 24,3-8) und Josua (vgl. Jos 24,25). Die Erneuerung alter Symbole und Traditionen hat dieser Reform eine klare Richtung gegeben. Seitdem sollte Israel als eine ideale religiöse Gesellschaft vor Gott gelten¹⁸.

1.4. Sprachliche Eigenschaften des DtrG

Wenn wir nach der Sprache des DtrG fragen, muss man zu seinen philologischen Grundlagen vordringen, und zwar bis zum Buch Deuteronomium. Aus diesem Buch hat das Werk einzelne Worte und ganze Redewendungen übernommen, durch die

¹⁶ R. ALBERTZ, *Die Intention und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks*, in: R. ALBERTZ, F.W. GOLKA, J. KEGLER (Hrsg.), *Schöpfung und Befreiung*, FS C. Westermann, Stuttgart 1989, S. 47–50.

¹⁷ D. KINET, *Geschichte Israels*, Würzburg 2001, S. 164–168.

¹⁸ N. POULSEN, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments*, Stuttgart 1967, S. 105–107.

sich nicht nur die charakteristische deuteronomistische Sprache durchschlägt, sondern auch Theologie. Dank der spezifischen Zusammensetzung und der Auswahl der Worte und ihrer Anwendung in sprachlichen Konstruktionen hebt sich die deuteronomistische Sprache sehr deutlich nicht nur von anderen Pentateuchquellen (J, E und P) ab, sondern auch von anderen alttestamentlichen Büchern. Die Sprache des Dtn ist sehr bunt, oratorisch, festlich, erhaben. Die Sätze sind lang, rhythmisch und beinhalten viele Partizipien und Infinitive. Die vom Autor benutzten langen Sätze ermüden nicht; im Gegenteil haben sie eine kunstvolle Struktur. Um eine Monotonie zu vermeiden, benutzte man in den Beschreibungen verschiedene Sprachtermini, die dasselbe Objekt bezeichnen, aber in verschiedenen Sprachnuancen¹⁹

Anschließend werden die am häufigsten auftretenden Worte und Redewendungen im Dtn, DtrG und in anderen Büchern des AT aufgelistet, die die Beziehungen zur deuteronomistischen Sprache zeigen:

- אדמה und ארץ – „Land, Erde“ (vgl. Dtn 1,20; 3,20; Jos 1,11);
אהב – „lieben“; Gott als Objekt der Liebe (vgl. Dtn 6,5; 10,12; Ri 5,21; 1 Kön 3,3)
und Liebe Gottes zu seinem Volk (vgl. Dtn 4,27; 7,8.13; Jer 31,3);
אהרים אלהים – „andere Götter“ (vgl. Dtn 6,14; 11,16; Jos 23,16; 1 Sam 26,19;
1 Kön 9,6; Jer 1,16; 13,10);
אנף – „grollen“ (vgl. Dtn 1,37; 9,8; 2 Kön 17,18);
אָרְךָ (hi הארץ) – „lange leben; lange dauern“ (vgl. Dtn 6,2; 25,15; Jos 24,31;
1 Kön 3,14);
הארץ אר אה באה לר ה – „in das Land hineinziehen, um es in Besitz zu
nehmen“ (vgl. Dtn 7,1; 11,10; Jos 1,11);
א ר אנכי מצו ה ם – „Gebote, auf die ich dich heute verpflichte“ (vgl. Dtn 4,40;
10,13; 28,1);
בחר – „erwählen“ (vgl. Dtn 4,37; 12,5; Jos 9,27; 1 Kön 11,13);
בית עבדים – „Sklavenhaus“ (vgl. Dtn 6,12; 13,6; Jos 24,17; Ri 6,8);
ברית – „Bund“ (vgl. Dtn 4,13; 8,18; 33,9);
ב רב ובער הרע מ רב – „das Böse aus deiner Mitte wegschaffen“ (vgl. Dtn 13,6; 24,7;
Ri 20,13; 2 Sam 4,11; 1 Kön 14,10);
אלהי למען יברכ יהוה אלהי – „damit JHWH, dein Gott, dich stets segnet“ (vgl. Dtn
7,13; 14,29; 15,4; 30,16);
הורי – hi von יר – „vertreiben; als Erbesitz nehmen, geben“ (vgl. Dtn 4,38; 18,12;
Jos 3,10; Ri 11,23; 2 Kön 16,3);
ביד חזקה ובזרע נטויה – „mit starker Hand und hoch erhobenem Arm“ (vgl. Dtn
5,15; 11,2; 1 Kön 8,42; 2 Kön 17,36);
הגר והיתום והאלמנה – „der Fremde, der Waise, die Witwe“ (vgl. Dtn 10,18;
24,17; Jer 22,3);

¹⁹ S.R. DRIVER, *Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburg 1902, S. XCI–XCII.

- ב דבק – „sich festhalten an“ (vgl. Dtn 10,20; 11,22; Jos 22,5; 2 Kön 18,6);
- א ר בר יהוה – „wie JHWH es zugesagt hat“ (vgl. Dtn 6,19; 9,3; Jos 14,10; Ri 2,15; 1 Kön 5,26);
- חזק ואמץ – „mutig und stark“ (vgl. Dtn 31,6; Jos 1,6; 8,1);
- חקים ומים – „Gesetze und Rechtsvorschriften“ (vgl. Dtn 4,1; 12,1; 1 Kön 9,4; 2 Kön 17,37);
- יהוה אלהי – „JHWH dein, unser, euer usw. Gott“ (vgl. Dtn 1,6; 5,6);
- יהוה אלהי אב תכם – „JHWH, der Gott deiner, eurer Väter“ (vgl. Dtn 1,11; 6,3; 29,24);
- ל יה מים – „allezeit“ (vgl. Dtn 5,26; 14,23; Jos 4,24; 1 Kön 8,40; 2 Kön 8,19);
- בכל לבב ובכל נפש – „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“ (vgl. Dtn 6,5; 11,13; Jos 22,5; 1 Kön 2,4; 2 Kön 23,3);
- מקום א ריבחר יהוה ל ן מו ם – „die Stätte, die JHWH, euer Gott, auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen läßt“ (vgl. Dtn 12,11; 16,2; 1 Kön 9,3; 2 Kön 21,4);
- בר בכל מע ה יד – „bei der Arbeit deiner Hände reich segnen“ (vgl. Dtn 2,7; 14,29; 1 Kön 16,7; 2 Kön 22,17);
- נ בע – ni von בע – „schwören“ (vgl. Dtn 1,8; 9,5; Jos 5,6);
- עם סגלה – „das Volk, das JHWH persönlich gehört“ (vgl. Dtn 7,6; 14,2; Mal 3,17);
- ע ה ה ר בעיני יהוה – „was in den Augen JHWH's richtig ist, tun“ (vgl. Dtn 12,25; 21,9; 1 Kön 11,33; 14,8; 2 Kön 10,30);
- ע ה ה רע בעיני יהוה – „was in den Augen JHWH's böse ist, tun“ (vgl. Dtn 17,2; Ri 2,11; 6,1; 2 Sam 12,9; 1 Kön 11,6);
- מע בק ל טיהוהח – „auf die Stimme JHWH's hören“ (vgl. Dtn 8,20; 15,5; 28,1);
- מר – „sich in acht nehmen“ (vgl. Dtn 6,12; 12,13; Jos 23,11);
- מר לע ות – „die Gesetze und Rechtsvorschriften halten“ (vgl. Dtn 5,1; 12,1; Jos 1,7; 22,5; 2 Kön 17,37);
- תועבת יהוה אלהי הוא – „es ist JHWH, deinem Gott, ein Greuel“ (vgl. Dtn 7,25; 17,1; 1 Kön 14,24; 2 Kön 16,3).

Den deuteronomistischen Stil sieht man in den geschichtlichen Büchern nicht nur in Beschreibungen der Ereignisse, sondern er tritt sehr deutlich in den Reden der Hauptpersonen auf, die aus deuteronomistischem Standpunkt eine Reflexion über ein konkretes Ereignis bieten oder die Geschichte in ihrem religiösen Aspekt zeigen.

Unter den Propheten zeigt Jeremia am meisten deuteronomistische Züge. Man nimmt daher an, Jeremia bediente sich der deuteronomistischen Ausdrucksweise, die in seiner Zeit üblich war. Aber die Aussprüche Jeremias (vgl. 2-6) zeigen ein eigenes Gepräge und selbständige Gedankenführung; deuteronomistische Diktion und Intention (vgl. 5,18f) heben sich davon ab. So muß mit einer deuteronomistischen Redaktion in Jer gerechnet werden.

In der Redaktionschicht des Jer heben sich sehr deutlich zwei Formen hervor: 1. „Alternative-Predigt“: Heil oder Unheil werden kommen, durch JHWH verhängt, je nach Verhalten und Tat des Volkes (vgl. 7,1-15; 22,1-5) und 2. die Gerichtsbeurteilungen im Frage-Antwort Stil (vgl. 9,11-15; 16,10-13). Das erste Anliegen der Redaktion war die Gerichtsbeurteilung. Sie interpretiert die Katastrophe von 586 als Gericht JHWH's über die nicht abreißende Verschuldung seines Volkes im Verlauf seiner ganzen Geschichte. Obwohl in Jer ein Gerichtsmotiv über Israel dominiert, bedeutet es aber nicht die totale Katastrophe des Volkes (vgl. Jer 23,1-4)²⁰.

Die für das DtrG charakteristischen Redewendungen, die auch bei Jer antrifft, sind:

- „Schmelzofen des Eisens“ — Jer 11,4 (Dtn 4,20; 1 Kön 8,51);
- „flehen und bitten“ — Jer 7,16; 11,14 (1 Kön 8,28; Ps 17,1);
- „Weisung (Tora) folgen“ — Jer 32,23 (2 Kön 10,31; Ps 78,10);
- „meine Knechte, die Propheten“ — Jer 7,25; 29,19 (2 Kön 9,7; Ez 38,17);
- „in der Treue, aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele“ — Jer 32,41 (1 Kön 2,4);
- „das Haus, über dem mein Name ausgerufen ist“ — Jer 7,10; 34,15 (1 Kön 8,43);
- „durch das Werk der Hände erzürnen“ — Jer 25,6f; 32,30 (Dtn 31,29; 2 Kön 22,17);
- „JHWH erzürnen“ — Jer 8,19; 32,29 (Dtn 4,25; Ri 2,12; 2 Kön 17,11);
- „aus bösem Weg umkehren“ — Jer 18,11; 26,3 (1 Kön 13,33; Ez 13,22; Sach 1,4);
- „vom Angesicht JHWH's verstoßen“ — Jer 7,15; 52,3 (2 Kön 13,23; 17,20).

Die oben angezeigten Züge der deuteronomistischen Sprache und ihre Anwendung in der alttestamentlichen Literatur in verschiedenen Zeiten bestätigen, dass deuteronomistische Schule nicht nur in der Zeit des Joschija lebendig war, sondern auch in späteren Epochen und eine sehr kreative eigene Theologie war.

1.5. Israel im Augen des Deuteronomisten

Das Bild, das vom Deuteronomisten dargestellt wird, umfasst die Zeit von Joschija (641 vor Chr.) bis zum Fall von Samaria (722 vor Chr.) und dann die Zeit bis zur Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar im Jahre 586 vor Chr. Der Autor des DtrG hat der Königszeit viel Aufmerksamkeit gewidmet, die nach ihm ein Abschluss der umfangreichen Geschichte von der Erschaffung der Welt war. Literarisch gesehen ist das Ganze so konstruiert, dass neue Geschehnisse aus den anderen hervorgehen; also der Autor sie chronologisch aufzeigt.

Der Deuteronomist betont zwei besonders wichtige Epochen: die vorkönigliche Zeit und die königliche Zeit. Die erste ist ihm sogar mehr wichtig, weil Gott selbst Israel seine Regeln bestimmt. Daher ist das von JHWH gegebene Gesetz (Tora) ein konstitutiver Faktor seines Volkes. Die Geschichte des vorstaatlichen Israel nach der

²⁰ W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, Neukirchen-Vluyn 1973, S. 283–302.

Darstellung des Deuteronomisten erscheint so, als unter Mose und Josua heilvoll und glanzvoll begonnen. Unter den Richtern aber wird sie wechsellvoll und zunehmend qualvoll. Man kann dabei eine Frage stellen: Bringt die Zeit unter den Königen wieder Heil und Glanz oder versinkt sie vollends in Unheil und Elend? So fällt der Einrichtung des Königtums, der Staatenbildung, im Ganzen des DtrG eine Schlüsselrolle zu. Jeder einzelne der ersten Könige wird in seinem Bemühen um die innere und äußere Konsolidierung Israels gezeigt, jeder wendet dazu verschieden Mittel an, und sie sind unterschiedlich erfolgreich. Die Frage über allem bleibt: Wird Israel und werden seine Könige die wichtigste Lehre aus der bisherigen Geschichte ziehen: dass Israels Wohl und Wehe davon abhängt, ob es die Tora — speziell das Gebot ungeteilter Hingabe an JHWH — erfüllt oder nicht?²¹

Darum beschäftigt sich der Autor des DtrG mit dem durch die Jahrhunderte wogenden Auf und Ab des Geschehens. Schon seine Behandlung der Richterzeit weist auf eine Antwort hin. Er legt offenkundig Wert darauf zu zeigen, dass der Abfall schon unmittelbar nach der Josuazeit einsetzt (vgl. Ri 2,7). Unmittelbar nach der Landnahme aber setzt der Abfall ein, als die Israeliten „das Böse in den Augen JHWH's taten und den Baalim dienten" (Ri 2,11). Damit geschieht in Israels totalem Abfall und JHWH's glühendem Zorn nach dem Wortlaut des DtrG genau das gleiche, was zum Ende des Nordreiches geführt und was in Manasses Tagen auch das Schicksal Judas und Jerusalems besiegelt hat (2 Kön 17,15-18; 21,2-15; 23,26). Warum also ging nicht schon damals Geschichte Israels zu Ende?

Eine Antwort gibt die Aussage von Ri 2,16: „Weil Israel zu JHWH schrie". Der Schrei zu JHWH brachte die Wende nach dem vollendeten Abfall und dem brennenden Zorn Gottes, der mit der Auslieferung an die Feinde das Gericht vollstreckt hatte. Der jeweiligen Rettung folgt in der Richterzeit jeweils ein neuer Abfall — Generation um Generation. Warum ging die Geschichte Israels dennoch weiter? Weil Israel neu zu JHWH flehte und JHWH sich erbarmte²².

Ebenso deutlich wie die Richterzeit damit von der Mose- und Josuazeit abgehoben ist, wird später die Königszeit von der Richterzeit abgehoben. Die Richter waren Retter, die JHWH auf Grund des Gebetes Israels sandte. Der König aber ist im Protest gegen den Willen JHWH's ertrotzt. Dieses Volksbegehren bestreitet die Königsherrschaft JHWH's, unter der das DtrG die Richterzeit sieht. Mit dieser Rebellion gegen JHWH ergibt sich eine folgenschwere Aufhebung der alten Bundesordnung des sakralen Stämmebundes. Israel soll zu einem Staatswesen wie alle Staaten ringsum werden.

In der Zeit des DtrG ist die dritte und letzte Phase der Geschichte Israels, die seiner staatlichen Existenz, zu Ende gegangen. Seit dem Abfall des Königs Manasse

²¹ W. DIETRICH, *Die frühe Königszeit in Israel*, Stuttgart–Berlin–Köln 1997, S. 19–21.

²² H.W. WOLFF, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, ZAW 73 (1961), S. 174f.

ist unwiderruflich beschlossen, dass wie Israel so auch Juda verworfen wird und dazu Jerusalem, die erwählte Stadt und das Haus, indem JHWH's Name wohnt (vgl. 2 Kön 21,12f; 23,27). Wenn man das jetzt erfolgte Gericht in der Kette der vorgeführten Geschichtsphasen sieht, dann sagt man doch wohl etwas zu viel, wenn man meint, JHWH habe nach Meinung des DtrG die Geschichte Israels endgültig und abschließend ins Gericht geben wollen. Zwar erscheint das Gericht als ganz besonders schwer. Der Staat Israel und der Staat Juda werden verworfen und zugleich die erwählte Stadt. Doch wer will sagen, dass es nicht zu einer ganz neuen Phase mit wiederum ganz neuen Setzungen für JHWH's Eigentumsvolk kommen könnte, wie nach den früheren Verwerfungen? Warum hätte das DtrG sonst so weit ausgeholt in der Darstellung der Geschichte?²³

Der Deuteronomist lässt seine Leser nicht ohne Hoffnung. Zusammen mit dem Fall von Israel und danach von Juda endet die Geschichte des Volkes nicht. JHWH ist immer bereit, den Schrei und das Flehen seines Volkes zu hören, weil beide zeichnen sich aus durch Schuldenerkennung und Gebet (vgl. 1 Sam 12,14). Neben dem Gericht und der Strafe tritt ein Thema der Heimkehr an vielen wichtigen theologischen Stellen auf²⁴.

2. Das Kerygma des Deuteronomisten

Das Buch Deuteronomium, dessen Wurzel, allerdings älter sind und in die Zeit des Nordreiches zurückreichen können, ist das vielschichtige Werk einer ganzen Schule von Theologen mehrerer Generationen, die als Deuteronomisten bezeichnet werden können. Das Deuteronomium und das ganze deuteronomistische Werk kann man dabei als ein Restaurationsprogramm für Israel verstehen. Es soll also ein Volk sein, JHWH als dem einen Gott dienen in einem einheitlichen Kult an einem einzigen Heiligtum — in Jerusalem.

2.1. Der eine Kult

In der Bewusstseins der Juden und Christen gilt die Bibel als eine Sammlung, die über einen einzigen Gott redet: Er ist der Gott, der das ganze Weltall geschaffen hat, es erhält und zum Endziel führt²⁵. Man muss dabei den Kulturkontext der Entstehung der Bibel berücksichtigen, der polytheistisch war. In diesen Verhältnissen spricht das Alte Testament über den Gott von Israel und einem aufmerksamen Leser entgeht nicht, dass an nicht wenigen und gerade an wichtigen Stellen von dem Gott

²³ WOLFF, *Das Kerygma*, S. 176f.

²⁴ ALBERTZ, *Die Intentionen*, S. 41–47.

²⁵ M. WEIPPERT, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: J. ASSMAN, D. HARTH (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*, 1990, S. 143.

Israels gesprochen wird, als sei er einer unter anderen. Wer mit dem Blick und Sinn für geschichtliche Daten und Vorgänge an die alttestamentlichen Schriften herantritt, kann nicht übersehen und bestreiten, dass sich Angaben und Vorstellungen finden, die aus der Welt der Götter stammen. Das alles zeigt, dass der Glaube Israels an einen einzigen Gott einen sehr langen Weg hinter sich hat²⁶.

Der Weg Israel zum Monotheismus war ein langer und sehr oft komplizierter Prozess. Man kann aber dabei die These wagen, dass es von den Anfängen Israels als Volk einen ausschließlichen Kult JHWH's gab, der sich in der Ehre des einen Gottes äußerte²⁷. In der staatlichen Zeit haben die Israeliten als *status quo* das Vorhandensein von Göttern der Nachbarvölker oder Kananäer angenommen, was sich in der Volksfrömmigkeit widerspiegelt hat und auch in dem offiziellen Kult.

Im 9. Jh. vor Chr. ist ein scharfer Konflikt zwischen JHWH und dem Baal aus Tyrus ausgebrochen, der in der Bibel mit dem Namen des Jahwepropheten Elija verknüpft ist. Er scheint politische Hintergründe gehabt zu haben und im Rahmen des Polytheismus zu sein. Mit dem Aufkommen der Idee einer ausschließlichen Verehrung JHWH's unter kultischer Vernachlässigung aller anderen Götter im 8. Jh. vor Chr. beginnt eine „JHWH-allein-Bewegung“ als grundlegende Struktur (vgl. Hos 12,10f). Auch das DtrG schreibt die JHWH-allein-Predigt den Propheten des 8. Jh. zu (vgl. 2 Kön 21,10-15). Einen großen Einfluss gewinnt die Bewegung unter dem jüdischen König Joschija, der in den Jahren 622–609 vor Chr. wohl hauptsächlich aufgrund der Forderungen einer im Tempel gefundenen Buchrolle, ihr Programm in die Tat umsetzte. Vielleicht gehört in die Zeit Joschijas der erst spätdeuteronomistisch belegte Slogan „JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig“ (vgl. Dtn 6,4), und diente den Anhänger der Bewegung vielleicht als Bekenntnisspruch²⁸

Man kann dabei eine vage These stellen, dass die Fassung des berühmten „Schemma“ durch eine politisch-religiöse Situation von Juda in seiner endzeitlicher Existenz im 7. und 6. Jh. vor Chr. verursacht wurde. In dieser Zeit wurde Juda durch eine Vernichtung bedroht, die sich im 586 Jahre verwirklicht hat: die babylonische Gefangenschaft. In dieser Situation haben sich viele Juden von ihrem Gott JHWH abgewandt. Jedoch haben damals die Anhänger der deuteronomistischen Bewegung den Gott Israels und neue religiöse und soziale Bedingungen in einem neuen Licht und von einem neuen Standpunkt aus gezeigt. JHWH konnte sich nicht den anderen Göttern unterwerfen und den Göttern der Feinde einen Wirkungsplatz abgeben. Im Gegenteil, seine Macht und Bedeutung haben sich noch mehr gegenüber denen vermehrt, die ihm treu geblieben sind. Schon früher haben die Propheten eine Strafe für Israel angekündigt, wenn es sich als untreu erweist. Diese Strafe sollte nach dem Prophetenwort durch die Hand ewiger Feinde durchgeführt werden, und zwar durch

²⁶ J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995, S. 213.

²⁷ Z. MAŁECKI, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza (Iz 40–55)*, Kraków 1998, S. 210.

²⁸ NBL 10, S. 835f.

Babylonien oder Assyrien (vgl. Am 1,2; Jes 7,18-25; 10,28-34; Jer 27,8). Also alles, was Juda betroffen hat, war nur die Erfüllung von Wort Gottes.

Jetzt, in neuen politischen, religiösen und sozialen Umständen, soll Israel einen Weg zu dem einen Gott gehen. Darum hat die deuteronomische Theologie eine monotheistische Formulierung entwickelt, in der JHWH als ein einziger Gott bekannt wird. Ziel dessen war eine Anregung, die Israel gegeben wurde, in der polytheistischen Umgebung die Ehre nur JHWH zu erweisen. In einigen Reden ist die deuteronomische Theologie so weit gegangen, dass sie offen festgestellt hat: „JHWH ist der Gott im Himmel droben und auf Erden unten, keiner sonst“ (Dtn 4,39)²⁹

Nach deuteronomistischer Ausdrucksweise ist JHWH nicht irgendeiner, sondern *d e r* Gott, dem Wort gemäß, eine Erhöhung über alle anderen göttlichen Wesen, die dann auch im Sinn alleiniger Göttlichkeit verstanden werden kann und soll (vgl. Dtn 7,9; 10,17; 1 Kön 18,21.24; Jes 37,16; 45,18). Mit dieser Glaubensanschauung ist die Abwertung der anderen Götter notwendig gegeben. Wenn es um eine Auseinandersetzung des Gottes Israels mit ihnen geht, ist es JHWH, der siegt. Baal kann nichts gegen ihn unternehmen, wenn im Namen JHWH's der Altar Baals abgerissen wurde (vgl. Ri 6,25-31). Das Standbild des philistischen Gottes Dagon gibt in Aschdod insofern auf eine spezifische Weise dem JHWH Ehre, als es zweimal vor der Bundeslade niederfällt (vgl. 1 Sam 5,1-5). Baal ist nicht in der Lage, sein Gottsein auf dem Berg Karmel zu beweisen (vgl. 1 Kön 18,19-40). Die Götter der Völker konnten ihr Land nicht vor dem Zugriff Assyriens retten (vgl. 2 Kön 18,34)³⁰, JHWH aber kann und tut es (vgl. 2 Kön 19,34-36). Aus diesem Grund konnte der Deuteronomist klar feststellen: „Jetzt seht: Ich bin es, nur ICH, und kein Gott tritt MIR entgegen“ (Dtn 32,39).

2.2. Jerusalem — die eine Kultstätte

Jerusalem bestand schon über 1000 Jahre, bevor es in den Kreis israelitischer Geschichte eingeschlossen wurde. Einen tiefen Einschnitt in der Geschichte seiner heiligen Stätten stellte Jerusalems Eroberung durch Davids dar. Es ging nicht nur um die Übereignung altherwürdiger Kultstätten an den Gott eines anderen Volkes. JHWH, der Gott Israels, der Herr des Landes Kanaan und der ganzen Welt, hat sein Volk wunderbar aus Ägypten befreit, geführt und ihm dieses Land zum Lehen gegeben. JHWH, der so im Glauben seines Volkes lebte, legte nun seine Hand auf diesen Ort. Das bedeutete für Jerusalem einen Neubeginn: JHWH wurde sein Gott, es selbst aber als Ort seiner Gegenwart wurde zur Heiligen Stadt³¹

Diese Behauptung ist eine grundlegende Feststellung der deuteronomistischen Geschichte, die jetzt Jerusalem als ein zentrales Heiligtum sieht, wie es das in der

²⁹ SCHREINER, *Theologie*, S. 236–240.

³⁰ H.D. PREUß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart 1971, S. 286f.

³¹ NBL 7, S. 296–300.

vorköniglichen Zeit war. Nach der Sicht des Deuteronomisten war der Bau des Jerusalemer Tempels ein Wendepunkt in der Geschichte Israels. Der durch Salomo gebaute Tempel war ein Höhepunkt der israelitischen Traditionen und Sehnsüchte, die mit einem Kultort verbunden waren. Diese Faktoren haben sich in der Joschijanischen Reform und in der Theologie des Deuteronomiums sehr deutlich widerspiegelt. Die grundlegende Formulierung des Dtn ist der Satz: „eine Stätte, die JHWH (der Herr) auswählt“ (vgl. Dtn 15,20; 16,2; 26,2). Diese deuteronomistische Regel wurde als literarische Form erst in der exilischen und nachexilischen Zeit abgefasst. Man kann dabei jedoch vermuten, dass sie in die Zeit von Joschija oder sogar von Hiskija zurückgreift³².

Bezeichnend ist dabei, dass das Dtn überhaupt den Namen „Jerusalem“ oder das Wort „Tempel“ nicht benutzt als einziger Kultort, sondern es wendet eine stereotype Redewendung an: „die Stätte (דִּמְוָה), die JHWH auswählt, indem er dort seinen Namen anbringt“ (vgl. Dtn 12,5). Natürlich, man kann sehr schnell bemerken, dass es hier ausschließlich nur um Jerusalem geht³³. Als Sitz im Leben dieser Formel könnte Jerusalemer Kulttheologie gelten und darauf weist ein charakteristisches Wort hin יָבֹא („sich niederlassen; wohnen“), das mit einem festen Wohnort verbunden ist und in die Kontexte über den Gott Israels eingefügt wird (vgl. Ex 24,16; 40,35; Num 9,18-22)³⁴.

Das Verbum יָבֹא wurde schon in alter Zeit gebraucht, um besonders in der Poesie das Nomaden Leben in dem klaren Sinngehalt „sich lagern, zelten“ zu zeigen. So wird es auch von den Patriarchen gebraucht (vgl. Gen 9,27; 14,13; 26,2), die keinen festen Wohnsitz kannten. In der großen Masse alttestamentlichen Schrifttums hat dann aber das Wort יָבֹא das Übergewicht erhalten. Das könnte vielleicht damit zusammenhängen, dass schon vor und vor allem seit der Landnahme der ruhige, stete Besitz des gottverheißenen Landes als die große Gabe vor Augen stand und in יָבֹא doch immer die Schattierung eines unsicheren Verweilens, sich Aufhaltens mitschwingt.

Gerade deswegen erschien wohl der Terminus יָבֹא geeignet, vom Wohnen Gottes auf Erden zu reden: im Land (Num 35,34), unter dem Volk (1 Kön 6,13), im Lager (Num 5,3), in Sion-Jerusalem (Jes 8,18; Ps 68,17; Sach 8,3), im Heiligtum (Ex 25,8; 29,45; Jes 57,15), im Dunkel (1 Kön 8,12), in der Höhe (Jes 33,5; 57,15). Damit ist Gott wirklich gegenwärtig, aber als einer, der jederzeit die Verfügungsgewalt über Ort und Dauer seines Naheseins behält³⁵.

Als der Deuteronomist über Wohnen Gottes auf Erden sprach, musste er gleichzeitig Anthropomorphismen vermeiden und die göttliche Transzendenz schützen.

³² T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1998, S. 27f.

³³ F. DUMERMUTH, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, ZAW 70 (1958), S. 63.

³⁴ BRAULIK, *Deuteronomium 1–16,17*, S. 98.

³⁵ J. SCHREINER, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, München 1963, S. 92.

Daher ist eine Theorie entstanden, die sagte, dass auf der Erde nur der Name Gottes wohnt und Gott selbst im Himmel weilt (vgl. Dtn 26,15; 1 Kön 8,27-51).

Die hochentwickelte Theologie der Heiligkeit Jerusalems als einen durch JHWH erwählten Ort ist ein Ergebnis der Joschijanischen Kultreform. Sie spricht das israelitische Streben und die Tendenzen zum einen zentralen Heiligtum aus. Der Grundtext über die Zentralisation des Kultes im Dtn 12 kann man als ein Ergebnis israelitischer Reflexion im Exil annehmen, wo alle Sehnsüchte und Erwartungen nach Jerusalem und seinen Tempel gerichtet waren. Nur dort sahen die Vertriebenen ihre Zukunft³⁶.

2.3. Das Volk als Einheit vor JHWH

Im allgemeinen Sinn bedeutet der Terminus „Volk“ eine Gemeinschaft, die eine eigene und gemeinsame Kultur, Geschichte und Sprache besitzt. Dieses Muster funktioniert auch im AT, wo ein grundlegender Begriff DY ist und nebenan tritt auch ein anderer Begriff — $\text{'} \lambda$. Allgemein kann man sagen, dass DY als eine Verwandtschaftsbegriff benutzt wird, z.B. „das Volk des Landes“, „das Volk JHWH's“, „ein heiliges Volk“. Das Wort bezeichnet also eine völkische Einheit. Der Terminus $\text{'} \lambda$ bezeichnet dagegen territoriale Zusammengehörigkeit und gemeinsame Sprache³⁷

Das Dtn zeigt eine merkwürdige Struktur, die vorwiegend eine ermahnende Anrede (Paränese) an das Volk ist. Es gibt in diesem Buch auch einen „Vortrag“ über Gesetze (Dtn 12) und eine Formulierung eines Bundesschlusses (Dtn 16–19). Die Paränese ist in einen sehr wichtigen geschichtlichen Punkt eingeschoben und zwar zwischen die Erwählung Israels durch JHWH zu einem eigenen Volk und der Erfüllung aller Verheißungen. Sehr viel hängt in diesem Moment von Israel selbst ab: für wen und für was es sich ausspricht. Man kann also annehmen, dass die deuteronomistischen Paränesen aus der königlichen Zeit stammen und Israels Haltung widerspiegeln³⁸

In der königlichen Zeit nämlich, besonders bei den nördlichen Stämmen, ist die Geschichte des Volkes zwischen Treue und Untreue gegenüber JHWH verlaufen. Obwohl der Deuteronomist seine Botschaft an die Einwohner von Juda gerichtet hat, hat er das ganze Volk für die Katastrophe von 722 vor Chr. verantwortlich gemacht. Gleichzeitig hat er den südlichen Stamm vor dem Unglück gewarnt.

Weil der Deuteronomist eine gesamtisraelitische Verantwortung spürte, konnte ihm das weitere Schicksal der Stämme aus dem Norden nicht gleichgültig sein. So fügte er seiner Geschichtsreflexion einen polemischen Ausblick auf die weitere Geschichte des ehemaligen Nordreichs an (vgl. 2 Kön 17,24-34a). Wenn er dabei mit leichtem Spott einen blühenden Synkretismus zwischen dem JHWH-Glauben und

³⁶ L.J. HOPPE, *Jerusalem in the Deuteronomistic History*, in: N. LOHFINK (Hrsg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven 1985, S. 107f.

³⁷ THAT 2, S. 290–297.

³⁸ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, S. 180.

den Religionen der von den Assyrem angesiedelten Völkerschaften schilderte, dann sprach er damit ein scharfes theologisches Verdikt über die Samarier seiner exilischen Gegenwart aus³⁹

Nach dem Untergang des Nordreiches ist der Name „Israel“ nicht aus der biblischen Terminologie verschwunden, sondern er wurde durch die deuteronomistischen Autoren übernommen, die diesen Namen für Volk JHWH's angewendet haben. Dtn beruft sich dabei nicht auf eine staatliche Wirklichkeit, sondern macht einen Rückblick in die Zeit von Moses, als es noch keine Trennung zwischen den israelitischen Stämmen gab. Auf diese Weise unterstreicht der Autor, dass Israel von Anfang an eine Einheit bildete. Diese im Dtn gezeigte Einheit ist so kompakt, dass Moses sich mit seiner Belehrung an das Volk durch das „du“ wendet (vgl. Dtn 4,1; 6,3; 9,1). Diese Belehrung bindet alle Israeliten als Gesprächspartner zusammen und alle Worte von Moses sind gleichzeitig für ganz Israel konstitutiv. In den Augen des Deuteronomisten werden alle Stämme Israels vor JHWH und durch ihn eine Einheit (vgl. Dtn 1,1; 13,12; 31,1). Die Einheit wurde von außen verursacht und kommt zustande durch gemeinsames Hören des Gesetzes, der Worte, der Rechtsvorschriften. Israel soll aber als Einheit stets Gehorsam gegenüber dem Willen JHWH's zeigen⁴⁰. Immer wieder wird Israel aufgefordert, auf die Satzungen und Rechte zu hören, um danach zu handeln (vgl. Dtn 4,1; 5,1; 6,3; 20,3; 27,9) und das Böse aus seiner Mitte auszurotten (Dtn 17,12; 22,21.22); denn „heute bist du zum Volk JHWH's, deines Gottes, geworden“ (Dtn 27,9). So wird von „deinem Volk Israel gesprochen (21,8; 26,15), das JHWH „geliebt“ (7,8), „erlöst“ (21,8), „erwählt“ (7,6) und zu „seinem Eigentumsvolk“ (26,18) gemacht hat. Israel also ist der Name der Gemeinschaft, für die die Bindung an JHWH das wichtigste ist⁴¹.

2.4. Ein Land

In der hebräischen Sprache gibt es zwei Termini, die nach unserem Verständnis für Erde angewendet werden: *'adama* und *'erec*. Das erste Wort spricht über ein kultiviertes, agrarisches Areal. Das zweite dagegen weist auf ein Land hin, das zu einem konkreten Volk gehört⁴². Das Land Kanaan, das Israel in Besitz genommen hat, ist nicht sein Eigentum. Israel verwaltet nur das Land, das JHWH ihm geschenkt hat, als Erfüllung der an die Patriarchen gegebener Verheißung. Daher ist das Thema des Landes sehr wichtig in der deuteronomistischen Theologie, in der die Landnahme und das Wohnen im Land vom Gehorsam gegenüber den göttlichen Vorschriften abhängig ist⁴³

³⁹ ALBERTZ, *Die Exilszeit*, S. 226–228.

⁴⁰ A.R. HULST, *Der Name „Israel“ im Deuteronomium*, OTS 9 (1951), S. 72f.

⁴¹ TWAT 3, S. 1008.

⁴² THAT 1, S. 58–60.

⁴³ SCHREINER, *Theologie*, S. 67f.

Die biblischen Geschichtsschreiber sprechen sehr oft über „Landnahme“ Israels und dafür benutzen sie diese Worte wie לקח, לכד oder יר. Aber dies geschah nicht aus eigener Initiative, sondern Josua handelte ausdrücklich im Namen JHWH's, dessen Willen und Entschluss er nur vollzog (vgl. Jos 1,6). In der Anweisung Gottes über das Land, das er den Vätern geschworen hat, spiegelt sich die deuteronomistische Theologie wider⁴⁴.

In der deuteronomistischen Theologie wird die Anschauung, dass JHWH seinem Volk das Land zu eigen gegeben hat, breit entfaltet. Zwar kann Israel auch von Landnahme sprechen, insofern es das Land nahm (vgl. Dtn 3,8; 29,7; Jos 11,16; Ri 11,13) oder einnahm (vgl. Jos 11,16; 19,49; Neh 9,25), doch geschieht dies erst, nachdem sein Gott es ihm zugesagt, gegeben oder den Auftrag erteilt hat, das Land zu erobern. Das ist sozusagen der Titel, auf den hin Kanaan sein Besitztum geworden ist.

Das den Patriarchen zugesagte Land gehört JHWH (vgl. Jos 22,19; 1 Sam 26,19; 2 Sam 14,16) und ist sein Erbteil (*nahalah*). Israel also hat diesen Anteil von Gott erhalten. So wird in der biblischen Literatur die Schenkung dieser *nahalah* an Israel als Einlösung der den Patriarchen gegebenen Verheißung dargestellt (vgl. Ex 32,13; Ps 105,8-11; Ez 47,14; 1 Chr 16,15-18)⁴⁵

Die Aufteilung dieses Vermögens JHWH's unter den Erben hat dem Deuteronomisten als Leitmotiv gedient. Die Aufteilung geschah „durch das Los“ (*b'goral*; vgl. Jos 14-21; Ri 1,3), am zentralen Heiligtum in Schilo „in Gegenwart JHWH's“ (vgl. Jos 18,1-10). Die Zahl der Erbanteile (vgl. Jos 19,51) stimmt mit denen der Söhne Israels überein (vgl. Dtn 29,5; Jos 13,8.23.28; 14,2f).

Als JHWH's Erbteil erhält das Land überschwängliche Epitheta. Es ist „das gute Land“ (vgl. Dtn 1,25). Das ist ein Ausdruck, der Fruchtbarkeit, Reichtum, Schönheit und die Fülle des Segens in sich vereinigt. Es ist das vortrefflich gesegnete, herrliche Land. Dtn 8,7-10 spricht hymnenartig von Wasserreichtum, Fruchtbarkeit, Überfluss an Nahrung und Erzvorkommen. In Dtn 11,10-12 dagegen findet sich auch ein ästhetisches Element. Es ist ferner ein Land, wo Milch und Honig fließt (vgl. Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; Jer 11,5)⁴⁶.

Wenn Israel im Land seines Erbteils und seiner Verheißung wohnt, ist das nur aus der Gnade JHWH's geworden. Dem Besitzer des Landes gehört daher Gehorsam, wenn „die Söhne Israels“ in ihm im Frieden weiter wohnen wollen, weil Ungehorsam gegen JHWH fast einen sakramentalen Charakter des Landes zerstört (vgl. Jer 2,7; 16,18). Dies ist mit dem Befolgen des Gesetzes und der Rechtsvorschriften zusammen

⁴⁴ N. LOHFINK, *Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: DERS., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II*, Stuttgart 1991, S. 128, 134.

⁴⁵ TWAT 5, S. 353f.

⁴⁶ TWAT 1, S. 432–434.

verbunden. Dtn unterstreicht mehrfach, dass Israel das Gesetz lernen soll, damit es „innerhalb des Landes, in das Israel hineinzieht, um es in Besitz zu nehmen“, gehalten werde (vgl. Dtn 4,5.14; 5,31; 11,31). Die Haltung des Gesetzes garantiert also nicht nur Landnahme, sondern auch ein langes Leben in ihm (vgl. Dtn 5,16).

Der Deuteronomist zeigt sehr klar den Zusammenhag zwischen Gehorsam und Ungehorsam mit dem Wohnen Israels im Land oder mit der Vertreibung aus ihm. Für das Dtn, das aus der Perspektive des Exils geschrieben wurde, war schon bekannt, dass Israel wegen seines Bundesbruches aus dem gegebenen Land vertrieben wurde. Dieses Geschehen hat schon Moses in seinen Segens-Fluchworten vorhergesagt (vgl. Dtn 28,1-14.15-68)⁴⁷.

Die Verlustmöglichkeit des Landes bezog sich nicht nur auf Israel im Norden, sondern auch auf Israel im Süden, womit schon Salomon gerechnet hat. Dies zeigt sein Gebet während der Tempelweihe (vgl. 1 Kön 8,46-51). Diese Aussage kann man nicht als Prophetenwort betrachten, sondern sie ist aus dem menschlicher Erfahrung und Beobachtung herausgekommen. Die Strafe, wie schon bekannt ist, war immer bedingt von der Haltung Israels gegenüber JHWH. Man hat dabei die Haltung des Königs und des ganzen Volkes gegenüber Gott betrachtet. Ihr Verhalten musste zur Strafe hinführen und sie konnte auch nicht durch die Haltung des Königs Joschija abgewandt werden⁴⁸.

Sämtliche Ankündigungen des Landverlustes bilden im DtrG eigenartige literarische Klammer. Die ständige Betonung, dass die im Dtn gegebenen Gesetze und Rechtsvorschriften JHWH's nicht eingehalten wurden, haben zur unwiderruflichen Katastrophe geführt — zur Vertreibung aus dem gelobten Land. Man kann also zu sagen wagen, dass das DtrG eine Ätiologie des Landverlustes ist, in der sich eine Antwort auf die Frage befindet: „Warum es zu diesem gekommen ist?“ Die Antwort ist nur eine: Die Schuld liegt nur auf einer Seite, auf der Seite Israels⁴⁹

Auch wenn die Geschichte zu einem tragischen zu Ende gekommen ist, so gehört das gelobte Land doch immer zu Israel (vgl. Dtn 32,49; Jos 22,19). Es gibt wohl kein Heilsgut für Israel, das ihm so wichtig ist, wie das von JHWH verheißene und dann verliehene Land. Es bleibt Gottes Eigentum und ist daher jeder Generation neu verliehen und den künftigen versprochen. Immer und in allen Epochen seiner Geschichte ist das Volk darauf verwiesen und bezogen. Vergegenwärtigt sich Israel, warum es Gott zu loben hat, dann steht in vorderster Linie der Dank dafür, dass er ihm sein Land verliehen hat⁵⁰

⁴⁷ J.N.M. WIJNGAARDS, *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic Schools*, OTS 16 (1969), S. 41.

⁴⁸ N. LOHFINK, *Der Zorn Gottes und das Exil*, in: R.G. KRATZ, H. SPIEKERMANN (Hrsg.), *Liebe und Gebot*, FS L. Peritt, Göttingen 2000, S. 149f.

⁴⁹ NBL 9, S. 583.

⁵⁰ SCHREINER, *Theologie*, S. 71.

Deuteronomistyczne dzieło historyczne i jego kerygmat

Streszczenie

Duteronomistyczne dzieło historyczne (*Deuteronomic History*) jest wielkim kompleksem ksiąg w Starym Testamencie, który powstał w wyniku działania teologicznej szkoły zapoczątkowanej reformą religijną króla Jozjasza (622 r. przed Chr.). Księgi te w specyficzny sposób ukazują relację Izrael – JHWH. Jest to schemat posłuszeństwo – nieposłuszeństwo wobec prawa Bożego, od którego zależy nie tylko religijna postawa narodu wybranego, lecz także jego polityczne istnienie. Odpowiednio zaś ze strony Boga w stronę narodu kierowane jest błogosławieństwo lub szeroko rozumiana kara odczuwana najczęściej w aspekcie politycznego ucisku. Na czoło zaś wysuwają się trzy teologiczne postulaty, których realizacja powinna zapewnić spokojne trwanie Izraela. Tak więc oddawanie czci tylko jednemu Bogu JHWH gwarantuje zamieszkanie w jednym kraju z zachowaniem jedności narodu.