

PZB **Protokolle zur Bibel**

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 30/2	2021
------------------	-------------

U. RAPP: Wenn Gott sich selbst vernichten würde ... Erwägungen zum Subjekt in Ps 7,13–17	73
B. COLLINET: Kult und König nach dem Exil. Eine kanonische Lektüre zur „Fortsetzung“ von 2 Kön 25	98
V. BURZ-TROPPER: Jesaja als Hintergrund der metaphorischen Ich-bin- Worte im Johannesevangelium	115

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
[Namensnennung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) - [Nicht-kommerziell](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) – [Keine Bearbeitung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) 4.0
[International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

KULT UND KÖNIG NACH DEM EXIL

Eine kanonische Lektüre zur „Fortsetzung“ von 2 Kön 25

Cult and King After the Exile: A Canonical Reading on the “Continuation” of 2 Kings 25

Benedikt J. Collinet, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, benedikt.collinet@uibk.ac.at

ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0002-7581-8283>

Abstract: Am Ende meiner Dissertation „Die letzten Könige von Juda“ blieben einige theologische Fragen ungeklärt, z. B. wie das nachexilische Volk in seinem Verhältnis zu Gott gedacht werden kann, wer dazugehören wird und wie mit den Fragen nach Leid und Schuld zukünftig umgegangen werden wird. Diesen Fragen wird im vorliegenden Artikel mit Hilfe einer kanonischen Lektüre nachgespürt. Die Ergebnisse sind nicht eindeutig, aber es lassen sich sowohl im Jesajabuch, als auch in der Buchgruppe 1 Chr bis Neh Antworten finden.

Abstract: At the end of my dissertation thesis „Die letzten Könige von Juda“ (English translation in preparation) some theological questions remained unanswered. These questions are traced in the present article by applying the canonical approach. The results are not unambiguous, but answers can be found both in the book of Isaiah and in the book group 1 Chr to Neh.

Keywords: 2 Kgs 25; Isaiah; Babylonian Exile; canonical approach, post-exilic theology.

Vorbemerkung

Ausgehend von den theologisch losen Enden aus 2 Kön 25, die ich in meiner Dissertationsschrift ausgemacht habe, und die hier nicht noch einmal entfaltet werden können, versuche ich weiterführende Antworten auf diese Fragen in „Anschlusstexten“ zu finden. Diese Anschlüsse sind nicht nur chronologisch, d. h. es geht nicht einfach um Schriften aus der spätexilisch-frühnachexilischen Zeit, sondern kanonisch.¹ Das erste Buch der Chronik und das Jesajabuch sind

¹ Vgl. zur hermeneutischen Frage die Ausführungen zum *canonical approach* bei Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 452–466.

die beiden häufigsten auf 2 Könige folgenden Bücher, die uns in den zahlreichen Bibel-Kanonvarianten des Judentums und Christentums überliefert sind.²

Es werden im Folgenden zwei Lesarten durchexerziert, die bewusst³ darauf abzielen, möglichst plausibel zu machen, dass die kanonischen Anschlüsse auch kanontheologisch passend sind, d. h. dass offene theologische Fragen weiterverfolgt werden. Der Aufbau sieht dabei zunächst eine knappe Beschreibung der Ausgangssituation von 2 Kön 25 vor, dann werden die beiden Beispieltextgruppen aus dem Leseprozess heraus präsentiert und mit Literatur ins Gespräch gebracht. Ziel ist dabei auch, einige Grenzen der kanonischen Lesart auszuloten.

1. Der Untergang Israel-Judas und seine theologisch losen Enden⁴

1.1 Der Verlust der Heilsgaben und die theologische Problemstellung

Der in Genesis bzw. Josua begonnene Erzählbogen berichtet von der Erwählung und Errettung Israels, vom Gang durch die Wüste und dem Einzug ins verheißene Land. Spätestens ab dem Buch der Richter jedoch ist ein Niedergang im kultischen Verhalten des Volkes festzustellen.⁵ Das „Projekt menschliches Königtum der Israeliten“, scheitert, Hauptstadt und Tempel brennen nieder, viele Menschen sterben oder werden als Sklaven und Geiseln ins Exil deportiert. Mit der kurzen Perikope der Begnadigung Jojachins (2 Kön 25,27–30) entsteht ein

² Vgl. Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131), Berlin 2001, 143, 201, 219–222. Es ist klar, dass es Zäsuren innerhalb des Kanons und auch zeitliche wie inhaltliche Beziehungen zwischen diesen Büchern gibt, die in dieser Lektüre stillschweigend mitgedacht werden. Vgl. etwa zur Abgrenzung der Tora den paradigmatischen Beitrag Norbert Lohfink, *Der Tod am Grenzfluss. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel*, in: Ders., *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg i. B. 2000, 11–28; zu anderen Teilen und Kriterien Erich Zenger/Christian Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2016, 22–36. Dennoch lässt sich die Geschichte über die Zäsuren hinweg „weiterlesen“: vgl. Benedikt J. Collinet, *Die letzten Könige von Juda. Eine narratologische und intertextuelle Lektüre von 2 Kön 23,30–25,30* (BBB 188), Göttingen 2019, 139–140, 228–232.

³ Zu den hermeneutischen Hintergründen dieses „Experiments“ wird ein eigener Teil meiner Habilitationsschrift, die derzeit im Abschluss ist, vorgelegt. Es werden in den Anmerkungen auch die problematischen Seiten dieser Vorentscheidung und die Gegenpositionen genannt. Solche Überlegungen können beim Verstehen helfen, wie die Bibel als einheitliches Buch gedacht werden kann, aber auch, wo Schwachstellen dieses Denkens liegen. Das ist wichtig, weil nicht nur in der alltäglichen Leseerfahrung kognitiv Verknüpfungen erzeugt werden, sondern auch in der Wirkungsgeschichte und besonders prominent in den lehramtlichen und dogmatischen Auseinandersetzungen mit der Bibel, welche die (auch theologische) Einheit der Schrift immer wieder beschwören, z. B. in DV 9.

⁴ Der nachfolgende Abschnitt folgt argumentativ Collinet, *Könige* (Anm. 2) 199–205, 224–233.

⁵ Vgl. Collinet, *Könige* (Anm. 2) 142–150.

Überhang, der von keinem anderen Buch aufgegriffen wird. Gegenbeispiele dazu wären der Tod Davids im Übergang von 2 Sam auf 1 Kön oder die Dopplung in 2 Chr 36 und Esr 1. Dies erscheint zunächst überraschend, da sich Jer 52 mit einem nahezu identischen Text zu 2 Kön 24f. anbietet, der nur mittels Detailverschiebungen in die eigene Theologie transponiert ist.⁶ Aber auch das Jeremia-buch endet mit dieser Perikope, kann also eine vergleichbare, aber keine (weit) darüber hinausgehende Perspektive bieten.

Das Ende der Königsbücher berichtet in kondensierter Form vom Untergang des Nord- und Südreiches (2 Kön 17–25).⁷ Dabei ist das Schicksal der Könige, besonders der davidischen Dynastie, nur ein Aspekt. Das Volk, das Land, die Stadt, der Tempel und nicht zuletzt der gebrochene Bund werden theologisch in diesen Schlusskapiteln berücksichtigt.

Die wichtigen Verheißungen, Land, Bestand des davidischen Throns und die dauerhafte Wohnung Gottes in seinem Volk, werden von den Israeliten als selbstverständlich angesehen. Verehrung anderer Götter – selbst am Jerusalemer Tempel –, soziale Ungerechtigkeit, ein korumpierter Königshof und viele weitere Probleme, die schließlich systemisch werden, schleichen sich ein und lassen sich, trotz vielfacher göttlicher Warnung, nicht mehr korrigieren.

Am Ende entscheidet Gott, auf den gebrochenen Bund zu reagieren. In seiner unendlichen Geduld mag es ausgesehen haben, als hätte JHWH über Sünde und Schuld des Volkes hinweggesehen. Er könnte vor den Konsequenzen zurückgeschreckt sein, denn die Vernichtung des Volkes erscheint als angemessene Strafe der harten Vergehen. Doch es kommt anders. Gott wendet den Vertragsfluch von Dtn 28,16–62 an, d. h. er widerruft den Segen der erfüllten Verheißungen. Die *in actu* gesetzten Heilsgaben sind nun wieder *in potentia*; das Volk steht erneut am Anfang seines Verhältnisses zu Gott.⁸

JHWH hat entschieden, den gebrochenen Bund einseitig durchzuhalten und die entsprechenden Vertragsstrafen einzusetzen. Nur indem dies getan wird, besteht auch die Hoffnung darauf, dass durch die Umkehr auch der positive Teil

⁶ Vgl. Henk de Waard, *Jeremiah 52 in the Context of the Book of Jeremiah* (VT.S 183), Leiden u. a. 2020, 33–89; Matthew H. Patton, *Hope for a Tender Sprig. Jehoiachin in Biblical Tradition* (BBRS 16), Winona Lake 2017, 88–89; 185–197. Eine Publikation, die sich speziell mit der *différance* von 2 Kön 25 und Jer 52 befasst, ist in Vorbereitung (gemeinsam mit Georg Fischer).

⁷ Die komplexe Entstehungsgeschichte findet sich gut und immer noch weitgehend aktuell beschrieben bei Winfried Thiel, *Unabgeschlossene Rückschau. Aspekte alttestamentlicher Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Mit einem Anhang: Grundlinien der Erforschung des „Deuteronomistischen Geschichtswerkes“* (BThSt 80), Neukirchen-Vluyn 2007.

⁸ Vgl. Collinet, *Könige* (Anm. 2) 212, 222–223.

des Vertrags (Dtn 28,1–15) erneut inkrafttreten kann. Die in 2 Kön 22 wiedergefundene, stets intakte Tora, bleibt ausgehend von Dtn 28 bestehen. Dies ist eine erste theologische Spitzenaussage.

Ihre Kehrseite folgt auf dem Fuß, die Vertragsstrafe. Gott nimmt seinen Segen und Schutz vom Volk, und es bricht Unheil herein. Doch dieses Unheil ist immer noch kontrolliert, wie sich herausstellt. Die Dekonstruktion der Heilsgaben äußert sich im Verlust des Landes, der Zerstörung des Tempels und der Stadt sowie der Deportation und Reduktion des Volkes. Das gestörte System wird gestoppt und wartet nun auf einen Neustart.

Der bittere Beigeschmack des „chaotischen Systems“⁹ ist, dass es Leben gekostet hat und auch Gott zulässt, dass weitere Leben genommen werden. Dies ist die Erfahrung der Eroberung Jerusalems und zugleich ein schwer auszuhaltendes Moment der Theodizee, zu dem ab 2 Kön 23 selbst die Prophet*innen (Jesaja, Hulda, kein Auftritt Jeremias) schweigen.¹⁰ Es zeigt sich, dass das Volk, sei es mit Gottes Hilfe, durch die gesandten Prophet*innen oder durch die schriftliche Fassung der Tora selbst, nicht in der Lage ist, die Gebote Gottes einzuhalten. Wie Gott mit dieser Tatsache weiter umgehen wird, ist neben der Theodizee eine zweite Frage, die für die Theologie der nachexilischen Gemeinde von großer Bedeutung ist – und sich bis ins Christentum zieht: Wie kann man vor Gott bestehen, da man (christlich gesprochen) doch nie der Sünde entkommen kann?¹¹

Eine dritte Frage, die besonders in der Weisheitsliteratur aufgegriffen wird, ist die nach dem leidenden Gerechten. Einzelne Glanzgestalten reichen nicht aus, das systemische Versagen aufzuhalten. Die Könige Hiskija (2 Kön 18–20) und Joschija (2 Kön 22) sind zwar in der Lage, das Unausweichliche hinauszuzögern, aber aufhalten können sie es nicht mehr. Die Strafe trifft kollektiv alle. Wozu also, so möchte man fragen, braucht es dann noch die Gerechten? Wieviel Gewicht ist Gott bereit, ihnen beizumessen (vgl. etwa das Feilschen Abrahams zugunsten von Lot in Gen 18,16–33)? Reichen die Zusage Gottes aus Dtn 34 und das Bittgebet Salomos (1 Kön 8) aus, um eine Zukunft jenseits des neuen „Sklavenhauses“ (Ex 13,3f.) zu haben?

⁹ Vgl. zur Begriffsverwendung Georg Steins, Gottes Volk aus den Todeswassern gerettet, in: Ders./Egbert Ballhorn, Und es wurde Morgen. Die biblischen Lesungen der Osternacht, Regensburg 2020, 56–63: 61–62.

¹⁰ Vgl. Klaus Koch, Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Jörg Jeremias/Lothar Perlitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 115–128: 115–125.

¹¹ Vgl. Thomas Römer, The Hebrew Bible as Crisis Literature, in: Angelika Berlejung (Hg.), Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung (FAT 81), Tübingen 2012, 159–177.

Damit ist ein weiterer zentraler Komplex angeschnitten: das Königtum in Land und Person. König Zidkija (2 Kön 24,18–25,7), der ebenso wie die meisten seiner Vorgänger dem Fremdgötterdienst anhängt, gibt faktisch seinen Thronanspruch auf und setzt damit der davidischen Dynastie fast ein Ende. Nur mehr der inhaftierte Jojachin (2 Kön 24,16) ist übrig. Die Hauptstadt geht in Flammen auf, ebenso der Königspalast, die Stadtmauer und der Tempel als Wohnung Gottes samt Bundeslade.¹² Das Land ist verloren, das Volk befindet sich erneut in Gefangenschaft, in einem „zweiten Ägypten“.

1.2 Die Hoffnung auf eine Zukunft und die theologisch offenen Fragen

Doch es gibt einen kleinen Lichtblick an dieser Stelle.¹³ Jojachin wird gemäß 2 Kön 25,27–30 nach einigen Jahrzehnten begnadigt und steigt am Königshof auf. Parallel zur Joseferzählung (Gen 37–50, bes. Gen 40) schafft Jojachin die Vorbedingungen der Rettung: des Exodus.¹⁴ Wenn Josef als Vorbild dient, so stellt sich die Frage, ob die Heilszusage an das Haus David aus 2 Sam 7,10–16 weiterbestehen kann oder ob mit Jojachin das Königtum beendet ist. Doch wichtiger noch scheint die Hoffnung zu sein, dass ein Neuanfang, vielleicht sogar die Restitution der Monarchie in naher Zukunft möglich ist, ein Neustart für Israel.

Ein kanonischer Anschluss text sollte, so mein Lektüre-Ergebnis, auf möglichst viele der folgenden Überhangsfragen eingehen:

1. Gibt es Hoffnung auf einen weiteren Exodus durch die Erhebung Jojachins und das Weiterbestehen der Heilszusagen im ungekündigten Bund?
2. Wie kann die neue Staats- und Gesellschaftsform in Israel aussehen und welche Rolle spielen die Davididen dabei, wenn ihre Verheißung aus 2 Sam 7 noch intakt ist?

¹² Vgl. dazu den Exkurs in Collinet, Könige (Anm. 2) 187.

¹³ Zur komplexen Diskussion um die Auslegungstradition, die seit Raschi und Abrabanel, über Martin Noth und Gerhard von Rad bis zu Erich Zenger und Meik Gerhards hinzieht, vgl. Collinet, Könige (Anm. 2) 32–46.

¹⁴ Vgl. Jan J. Granowski, Jehoiachin at the King's Table. A Reading of the Ending of the Second Book of Kings, in: Danna N. Fewell (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville 1992, 173–188; Donald F. Murray, Of All the Years of Hope – or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27–30), in: JBL 120 (2001) 245–265; Michael J. Chan, Michael, Joseph and Jehoiachin. On the Edge of Exodus, in: ZAW 125 (2013) 566–577; August Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK 3), Nördlingen 1887, XXVIII. Gegen einen Bezug argumentiert Wolfgang Oswald, Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart 2009, 121–124.

3. Werden Jerusalem und der Tempel wiederaufgebaut werden? Wie sieht der neue Kult aus und auf welche Weise verhindert man den erneuten Abfall zu anderen Gottheiten?
4. Wie geht Gott mit der Unmöglichkeit, seine Gebote zu befolgen, um? Wird er erneut in dieser Härte strafen?
5. Wie ist mit Theodizee und der Tatsache der leidenden Gerechten umzugehen?

2. Tempel und Tora: 1/2 Chronik, Esra und Nehemia

2.1 Die Neuerzählung in 1 Chr 1 – 2 Chr 36

1 Chr 1,1 startet mit Adam und hakt damit am Beginn des in 2 Kön 25 abgeschlossenen Erzählbogens wieder ein. Die gesamte Geschichte wird noch einmal neu erzählt, um dann in 2 Chr 36,21–23 anders zu enden. Dieses Mal geht es nicht um die Geschichte der Herrschaft der Menschen und Könige, sondern um Kult und Verehrung als leitende Prinzipien für das Volk Israel.¹⁵ Die gesamte bisherige Heilsgeschichte wird in Form einer Relecture unter der Perspektive von kultischem Versagen und Sünde gedeutet, da die Lesenden aus 2 Kön 25 gelernt haben, dass dies die Gründe für das Exil sind.¹⁶

Die Strafe wird vor allem als Purifikation für das ausgebeutete Land und die überbeanspruchte Zeit angesehen, denn das Land erhält seine Sabbate zurück (2 Chr 36,21), die es durch Nichtbegehen der Sabbat- und Jubeljahre, durch das Vernachlässigen der Feste usw. ausständig hat (Lev 26,34; Dtn 15,9). Nach 70 Jahren (Anspielung auf Jer 25,11f.) ist die Schuld des Volkes getilgt, das verheißene Land gereinigt und ein Neustart an der Zeit, sofern eine neue Gottesbeziehung herrscht.¹⁷

2 Chr 36 endet mit einer hoffnungsvollen Perspektive durch die Ankündigung der Heimkehr und Wiedererrichtung des Tempels durch den Perserkönig Kyros (2 Chr 36,22f.). Damit zeigen 1/2 Chr zugleich, dass die Könige Israels nicht nur politisch, sondern auch kultisch versagt haben. Nicht umsonst sollte Israel von vorneherein (vgl. 1 Sam 8) ein Volk ohne Königsamt sein. Der Perserkönig versteht es, der Weisung JHWHs zu folgen, die Könige Israels nicht.

¹⁵ Zenger/Frevel, Einleitung (Anm. 2) 327–328.

¹⁶ Vgl. Erik Aurelius, Der Ursprung des ersten Gebotes, in: ZThK 100 (2003) 1–21; Collinet, Könige (Anm. 2) 176, 207.

¹⁷ Ähnlich Sara Japhet, 1 Chronik (HThKAT), Freiburg i. B. 2002, 73–76; Heinz-Werner Neudorfer, Das zweite Buch der Könige, Wuppertal 1998, 336; Jürgen Werlitz, Die Bücher der Könige (NSK.AT 8), Stuttgart 2002, 322–323.

2.2 Die „Fortschreibung“ in *Esr* und *Neh*

An 2 Chr 36 schließen Esra und Nehemia narratologisch sinnvoll an.¹⁸ Mit Scheschbazzar (Esr 1,8; 5,16) zeigt sich ein letztes Mal das Aufflackern eines davidischen Königtums, doch er wird nur Statthalter wie Gedalja (2 Kön 25,21) und kann den Bau des Tempels nicht durchführen (Esr 2; 5). Bei diesem Neuanfang ist kein anderer mehr Herr über Israel, als JHWH selbst. Auf diese Weise garantiert Gott zugleich Sicherheit und Fortbestand des Volkes und verringert seine Chancen, abzufallen. Esra, der Hohepriester Israels, setzt sich für den Wiederaufbau des Tempels ein und wird dabei von den Propheten Haggai und Sacharja (Esr 3,4; 5,2; Hag; Sach) unterstützt. Ein neuer Tempel, dieses Mal rein im Kult (so auch Ez 40–46),¹⁹ und die öffentliche Verlesung der Tora (Neh 8,1–9) konstituieren ein „neues“ Gottesvolk.²⁰ Indem Esra dem Volk die Tora erläutert, macht er es selbst zum Souverän und sich zum ersten Priester (Hohepriester).²¹ Dessen Aufgabe war es, dem König die Tora vorzuhalten und ihn bei Tag und Nacht zum Lesen zu animieren (Dtn 17,19f.; Ps 1,2).²² Das Volk ist ein königliches und reines Volk vor JHWH und kann nun versuchen, seiner Mission nachzukommen.²³ Andererseits wird aber auch Esra selbst als Leiter des Volkes ausgewiesen, das nun eben keinen davidischen König hat, sondern einem Hohepriester folgt.

Da der Kult in diesen Büchern von enormer Bedeutung ist, muss eine erneute Verunreinigung des Volkes mit allen Mitteln ausgeschlossen werden. Sollte er wieder verloren gehen, ist mit einem weiteren Exil zu rechnen (angelehnt an

¹⁸ Dies kann hier nicht breit entfaltet werden. Ein Verweis auf die parallelen Verse in 2 Chr 36,22f.; Esr 1,1–3 muss genügen.

¹⁹ Vgl. Zenger/Frevel, Einleitung (Anm. 2) 616.

²⁰ Das bewusste Anknüpfen an Ex 24 erneuert den Bund. Zugleich wird vom DtrG kommend das Königsgesetz eingespielt (Dtn 17,18f.). Auf diese Weise entsteht ein neues „wahres“ Israel unter der Leitung eines Priesters.

²¹ Eine ähnliche Tendenz lässt sich auch in der Davidisierung des Psalters und der Verbindung zum Volk vermuten (vgl. Zenger/Frevel, Einleitung [Anm. 2] 454–455).

²² Vgl. Barbara Schmitz, Hulda – eine gefragte Frau. Bibelarbeit zur Prophetin Hulda (2 Kön 22,1–20), in: Gabriele Theuer (Hg.), Prophetinnen (FrauenBibelArbeit 16), Stuttgart 2006, 34–40: 37; Collinet, Könige (Anm. 2) 178–179.

²³ Aus diesen Überlegungen heraus lassen sich auch die Exklusivität bzw. die Amixie-Aufforderungen Esras verstehen, die sich besonders im Verbot der Mischehen zeigen (Esr 9f.; Neh 13,23–27). Es geht dabei nicht gegen die fremden Männer und vor allem Frauen, sondern es geht darum, dass das „königliche Volk“, das also dem Königsgesetz (Dtn 17,14–20) unterliegt, sich nicht mehr von „ausländischen Ehepartnern“ zum Götzendienst verführen lassen darf. Es geht um den Schutz der eigenen Kultreinheit und allein in diesem Sinne um die Bewahrung der eigenen Identität als Gottesvolk. Von der Aufgabe, Vorbild der Völker zu sein, sind sie damit keinesfalls befreit. Es könnte die ideale Verwirklichung vom priesterlichen Volk (Ex 24) sein.

Dtn 7; Lev 18,28).²⁴ Der Weg dazu ist die strikte Abgrenzung zu den anderen Völkern, denen sogar der Zugang zum Heiligtum und zur Gottesverehrung verweigert wird (Esr 4,2). Auch die zwangsweise Auflösung der Mischehen (Esr 9f.; Neh 13,1–4.23–31 u. a. angelehnt an Lev 20,24–26) wird propagiert.²⁵

2.3 *Meine kanonische Lektüre von 2 Kön 25 bis Neh 13*

Das zweite Buch der Könige schließt mit dem Exil in Babel und einem Cliffhanger in 2 Kön 25,27–30. Das erste Buch der Chroniken setzt in Form seiner Genealogischen Vorhalle (1 Chr 1–9), beginnend mit Adam, noch einmal ganz vorne an. Die Könige Judas sind gefallen, weil sie nicht in der Lage waren, ihre Aufgabe gegenüber Gott zu erfüllen (Dtn 17,14–20).²⁶ Die Lehre: Keine weltliche politische Macht kann zu einer absolut stabilen und bis ins letzte funktionierenden Gesellschaft führen. Der gesamte narrative Komplex (Gen 1,1 – 2 Kön 25,30) zeigt, dass ein moralisch gutes und gerechtes Leben ohne göttliche Dimension und Maßstab letztlich unerreichbar ist. JHWH ermöglicht erst Menschlichkeit im Vollsinn. Obwohl die Könige JHWH an ihrer Seite wissen, auf Erfahrungen aus der Vergangenheit aufbauen können, die Tora als Anweisung haben und Propheten gesendet bekommen, die sie daran erinnern, sind sie nicht in der Lage, ihre Mission zu erfüllen; ganz im Gegensatz zum nicht-jüdischen König Kyros. Das Königtum im Gottesvolk ist gescheitert und soll, so zeigt die Scheschbazzar-Perikope, auch nicht restituiert werden.²⁷ Stattdessen ist das Volk Israel selbst souverän unter der Anleitung eines Hohepriesters, der das Volk kultisch und moralisch anleiten soll. Die offenen Fragen aus 1.2 können daher in 1 Chr bis Neh wie folgt beantwortet werden:

Ad 1) Die Hoffnung auf einen zweiten Exodus erfüllt sich. Vermittelt durch den gerechten Perserkönig Kyros gestattet JHWH seinem Volk zurückzukehren. Die Heilszusagen des Bundes bleiben aufrecht und mit ihnen die Tora.

Ad 2) Die neue Staatsform muss sich an Kult und Tempel orientieren. Kein Statthalter oder König, sondern der Hohepriester leitet das Volk, ohne dabei besondere Privilegien über das Kultgesetz hinaus genießen zu dürfen. Die Verheißung an die Davididen wird aufgegriffen, sie versandet allerdings, sodass die Natanverheißung als beendet betrachtet werden kann.

²⁴ Vgl. Dieter Böhler, 1 Esdras (IEKAT), Stuttgart 2015, 201.

²⁵ Vgl. Böhler, 1 Esdras (Anm. 24) 20–21, 204, 229.

²⁶ Vgl. Collinet, Könige (Anm. 2) 142–167.

²⁷ In Esr 5 wird der Bau des Tempels unter Scheschbazzar von Gegnern gestoppt, ohne dass er eingreift. In Esr 6 wird die Fortsetzung genehmigt, doch Scheschbazzar ist nicht mehr dabei, nur mehr Priester und Leviten werden als Leiter des Baus genannt. Nach Fertigstellung zieht Esra hinauf und leitet das Gottesvolk.

Ad 3) Israel verschließt sich nach den Erfahrungen des Exils vor seinen Nachbarn. Diese erhalten keinen Zutritt zum Tempel, abgrenzende Mauern werden physisch und psychisch errichtet. Durch die Genealogien wird deutlich gemacht, dass zum wahren Israel nur jene gehören können, die einerseits in das Volk hineingeboren wurden, andererseits den Geboten Gottes folgen. Toraobservanz und die Ablehnung des Götzendienstes bleiben als Kriterien des Glaubens an den einen und einzigen Gott bestehen.

Ad 4) Ob Gott einen neuen Weg einschlägt, der es Israel möglich macht, seine Gebote zu befolgen, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Gott selbst spricht so gut wie gar nicht in diesen Büchern und er lässt keine Prophet*innen zu diesem Thema sprechen. Prophetie scheint im neuen Volk nicht weiter notwendig zu sein, da die Tora dem gesamten Volk verlesen und erläutert worden ist.²⁸ Der harsche Umgang mit den Mischehen, die Bußgebete etc. lassen allerdings darauf schließen, dass Gott nicht „nach links oder rechts“ von seiner Linie abgewichen ist. Das würde bedeuten, dass alles so weitergeht wie bisher; Gott straft die Bösen und belohnt die Guten. Israel muss, ob es kann oder nicht, die Tora Gottes einhalten und erfüllen.

Ad 5) Auf die Frage der leidenden Gerechten wird in diesem Zusammenhang nicht eingegangen. Die Kollektivstrafe für Israel bleibt in der Argumentation ident mit jener von 2 Kön 24f.

3. Das Volk und der neue Zion: Das (zweite) Jesajabuch

3.1 Der neue²⁹ Exodus in Jes 40–55

Gleich vorweg ist anzumerken, dass die komplexe Redaktionsgeschichte des Buches Jesaja hier nicht entfaltet werden kann, obwohl es eine Reihe möglicher

²⁸ Vgl. Collinet, Könige (Anm. 2) 200.

²⁹ Es ist in der Forschung umstritten, ob man bei Jesaja von einem „zweiten“ Exodus sprechen könne, wie es lange getan wurde, oder ob es sich nicht um einen „neuen“ Exodus handelt, da nun alle Völker dabei sind. Die verschiedenen Positionen finden sich knapp ausgeführt und mit der entsprechenden Literatur bis in die frühen 2000er-Jahre versehen bei Simone Paganini, Ein „neuer Exodus“ im Jesajabuch?, in: ders. (Hg.), Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik. FS Georg Fischer, Frankfurt a. M. 2004, 25–35: 28 Anm. 19; Anm. 20; anders Ulrich Berges, Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung?, in: Ludger Schwienhorst-Schönberger/Frank L. Hossfeld u. a. (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i. B. 2004, 77–95.

Anknüpfungspunkte gäbe.³⁰ Stattdessen wird der bisherigen Methode gefolgt und die Erzählung des Jesaja-Buches über die Zeit nach dem Exil befragt.

Die nachexilische Zeit ist, ebenso wie in Ezechiel, Esra oder Nehemia ein Teil der erzählten Realität. Zuvor wird, wie auch in 1 Chr partiell die bisherige Geschichte wiederholt, die Gründe für die Exilierung des Volkes werden gesucht und durchgespielt.³¹ Chronologisch ist damit eine erste mögliche Anknüpfung an 2 Kön 25 gemacht. So berichtet Jes 42,18–25 vom Eintreten des Exils als göttlicher Strafe.

Es folgt in Jes 43,1–7 der Wille Gottes, sein Volk auszulösen und zur Heimkehr zu sammeln, wobei deutliche Anspielungen an den Exodus gemacht werden.³² Es wird vom Retten gesprochen (V. 1.3a), vom Gang durch das Wasser (V. 2a) und der Preisgabe Ägyptens (V. 3b). Israel wird in V. 10 als Knecht Gottes (עַבְדַּי יְהוָה) bezeichnet, einem Schlüsselwort dieser Kapitel, das zum Begriff des idealen Volkes wird und den Königstitel ersetzt (s. u.); damit ist zugleich das Ende jeder anderen Knechtschaft Israels angesagt.³³ Die poetische Gottesrede wird fortgesetzt, und es folgen ein Einzigkeitsbekenntnis Gottes, in welchem er sein Mitsein mit dem Volk betont (V. 10c–12a). In V. 16f. werden gewaltige Wasser sowie besiegte Rosse und Wagen der Feinde Israels genannt; in V. 19b bahnt JHWH einen Weg durch die Wüste und lässt in 20b dort Wasser fließen. In V. 21 schließlich wird das *proprium Israeliticum* angesprochen, also die Erwählung Israels zum Erbesitz Gottes (aus Liebe).³⁴

³⁰ Die hinteren Kapitel des Jesaja-Buches (Jes 40–66) lassen sich leichter als kanonische „Fortschreibung“ zu 2 Kön 24f. verstehen, da sie eine Theologie nach dem Exil entfalten, die in den vorderen Kapiteln wesentlich seltener zum Tragen kommt (vgl. Konrad Schmid, Jesaja 1–23 [ZBK 19,1], Zürich 2011, 15, 37–38). Im vorliegenden Beitrag findet jedoch eine rein synchrone Analyse statt, weil ein Hybrid den Rahmen der Untersuchung sprengen würde. Es bleibt festzuhalten, dass die diachronen Argumente in einer weiteren Studie zu diesem Thema geprüft werden müssen. Zur Einarbeitung in die Entstehungsgeschichte des Jesajabuches sei verwiesen auf: Zenger/Frevel, Einleitung (Anm. 2) 540–547; Ulrich Berges, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg i. B. 2008, 28–40, 22; Willem A. M. Beuken, Jesaja 1–12 (HThKAT), Freiburg i. B. 2003, 26–35; Ders., Jesaja 28–39 (HThKAT), Freiburg i. B. 2010.

³¹ Klare Verbindungen gibt es z. B. zwischen Jes 36,1–38,8.21; 39,1–8 und 2 Kön 18,13–20,19.

³² Weitere Anspielungen in diese Richtung und die Verwendung von נָצַח finden sich in Jes 48,20 (Anspielungen an Ex 12,31; 15,1–21; 17,6), 49,6–10; 52,4.11f. (Anspielungen an Ex 3,14; 12,11.35; 13,21f.; 14,19f.).

³³ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 (Anm. 30) 60–64, 283–284.

³⁴ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 (Anm. 30) 305–307.

Die Nähe von 2 Kön 25,27–30 zur Josefgeschichte (s. o. 1.2) stärkt ihrerseits eine Verbindung zum Exodusgeschehen, sodass über diesen Umweg eine Beziehung denkbar ist. Sogleich tritt dann aber die Frage auf, wer der rechtmäßige König des Volkes ist bzw. wie die Davididen fortbestehen werden (2 Sam 7).³⁵

3.2 Wer ist König in Israel?

Die Texte legen nahe, dass JHWH der König Israels ist (Jes 43,15; 44,6; 45,4; 52,7 u. ö.).³⁶ Auch das Volk selbst steht in einer gewissen Nachfolge Judas und der Davididen (Jes 11; 48,1; 55,3; 63,7; 66,22).³⁷ Das Verhältnis zwischen dieser göttlichen und menschlichen Seite des Königtums ist im Folgenden genauer zu bestimmen.

Das Volk ist – so könnte man sagen – der eigene menschliche Souverän, der sich aber alleine seinem Gott unterordnet. Die Davididen sind abgelöst, die Leitung des Volkes liegt nicht länger in ihrer Hand, sondern in der des Sprosses aus der Wurzel Isai, der in der Zukunft zu erwarten bzw. mit dem zurückgekehrten Volk identisch zu deuten ist (Jes 11,1–16).³⁸ Berges spricht in diesem Kontext von der Kraft des Gottesberges als Ort paradiesischer Friedensordnung, welche die Völker anzieht und von der Restgemeinde vorgelebt wird.³⁹

In Jes 48,1 und 63,7⁴⁰ wird das Volk direkt angesprochen und in eine Traditionslinie mit dem dynastischen „Haus Jakob“ und mit „Juda“ gebracht, d. h. es ersetzt die vorexilischen Königreiche und schließt damit ein erneutes Königtum aus.⁴¹ Der Prophet adressiert keinen König, sondern das Volk Israel. Dies tut er

³⁵ Vgl. Karl C. W. F. Bähr, *Die Bücher der Könige*. Theologisch-homiletisch bearbeitet, Bielefeld 1868, 494. Auch die Datierung einiger in Frage kommender Jesaja-Stellen in die Nähe zum Abschluss von 2 Könige stärken die Plausibilität intendierter Bezüge (vgl. zur diachronen Fragestellung Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja*. Komposition und Endgestalt [HBS 16], Freiburg i. B. 1998, 548–549).

³⁶ Vgl. Berges, *Jesaja 40–48* (Anm. 30) 295–296, 327. Besonders bemerkenswert ist die Aussage von Berges (Ders., *Jesaja 49–54* [HThKAT], Freiburg i. B. 2015, 197), dass es sich bei Jes 52,7 um eine Spitze gegen den Gott Marduk handeln könnte, der in 2 Kön 25,27–30 im Namen des babylonischen Königs angedeutet und verspottet wird. Vgl. Yairah Amit, *Epoch and Genre. The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics*, in: Joseph Blenkinsopp/Oded Lipschits (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2006, 135–152: 138.

³⁷ Zu einer ähnlichen Ansicht gelangt auch Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige 2. 1.Kön.17–2.Kön.25* (ATD 11,2), Göttingen 1984, 496–498.

³⁸ Berges, *Das Buch Jesaja* (Anm. 35) 539.

³⁹ Berges, *Das Buch Jesaja* (Anm. 35) 538, 129.

⁴⁰ Laut Willem A. M. Beuken, *Jesaja 13–27* (HThKAT), Freiburg i. B. 2007, 82, setzt Jes 63,7 die Aufnahme der Proselyten und Exilrückkehrer ins Volk nach Jes 14,2 voraus.

⁴¹ Vgl. Beuken, *Jesaja 1–12* (Anm. 30) 133. Siehe auch die Belege von *בית ישראל* im AT: neutrale Verwendung in Jer (19x) und Ez (ca. 60x); das Volk als Besitz eines menschlichen Königs [im Nordreich] (2 Sam 6,5.15; 12,8; 16,3; 1 Kön 12,21; 20,31; Hos 1,4.6; 5,1; 12,1; Am 6,1.14; 7,10;

eher als Herold, denn Gott ist der König in Israel. Welche Gesellschaftsform sich aus dieser Theokratie des Volkes ergibt, ist aber noch unklar; Israel ist jedenfalls keine reine partikuläre Größe mehr.⁴²

In Jes 55,3 und 66,22 findet schließlich die Übertragung der Natanverheißung auf das Volk Israel statt (2 Sam 7). Das Volk Israel ist Gottesknecht, d. h. jede*r, die/der Gott dient, unterliegt nun den Bestimmungen der Heilsverheißung von 2 Sam 7. Diese Feststellung ermöglicht außerdem eine größere Offenheit in der Frage, wer zum Gottesvolk gehört, als es bei Esra/Nehemia möglich ist.⁴³ Nicht nur Israel, sondern alle Völker dürfen etwa in Jes 2,3 und in Jes 56,1–8 zum Zion, dem Sitz des königlichen Gottes, pilgern.⁴⁴

Gottes universaler Machtanspruch wird in Jesaja durch die harte Götzenpolemik unterstrichen (Jes 41; 43,8–15; 44,6–8; 45,20–25; 46,1–7 u. ö.).⁴⁵ Auf diese Weise wird der Sieg Nebukadnezars relativiert. Weder die fremden Götter haben den Sieg davongetragen, denn sie sind nichts weiter als Figuren, die als schwere Last auf Tiere geladen werden, noch haben die Könige Babels Kontrolle (vgl. Jes 47,6f.). Es kann also nur JHWH gewesen sein, der für das Exil und damit auch für seine Aufhebung verantwortlich zeichnet. Dies fügt sich nahtlos in die bisherigen Beobachtungen zur Exilrückkehr ein und zeigt, dass nicht nur

9,9; Mi 1,5; 3,1.9), *das Volk unter göttlicher Führung* (Ex 16,31; 40,38; 1 Sam 7f. [vor der Königsforderung]; Jes 5,7; 14,2 [Fremde werden nach dem Exil ins Haus Israel aufgenommen werden]); Staatstrauer (Lev 10,6; Num 20,29; 2 Sam 1,12; Am 5,1.25); Sonstiges (Rut 4,11; Ps 115,12; 135,19).

⁴² Vgl. Beuken, Jesaja 13–27 (Anm. 40) 82.

⁴³ „Der Bewegung gegen den Gottesberg, den die erste Hälfte des Buches kennzeichnet (1–35), folgt in der zweiten (40–66) die zum Zion, die, ausgehend von der Gola, über die weltweite Diaspora auch JHWH-Anhänger aus den Völkern erfasst.“ (Ulrich Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch [Biblische Gestalten 22], Leipzig 2010, 539) Indem Jesaja die Exilserfahrung durch die Rettungserfahrung von 701 v. Chr. aufhebt, bleibt der Zion bei Jesaja eine beständige Größe und uneinnehmbare Festung (ebd. 265, 537). Deshalb ist es auch nicht nötig, die Restgemeinde frei von anderen Völkern zu halten, da nicht sie für die Reinheit und universale Bedeutung des Tempelberges garantieren müssen.

⁴⁴ Anders in Jes 66,24, wo sich die Konsequenzen für Kultabfall zeigen (vgl. Paganini, Exodus [Anm. 29] 32).

⁴⁵ Vgl. Hans Ulrich Steymans, Götzenpolemik, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19736/> (29.10.2021). Besonders die Spitze in Jes 46,1 greift die Fremdgötter aus 2 Kön 24f. an und schafft so eine lose Verbindung zu diesem Text. Babel und sein Gott Nebu, der Namensgeber Nebukadnezars und seines Feldherrn Nebusaradan, werden ausdrücklich als unterlegen erwähnt und damit die Niederlage von 2 Kön 25 relativiert (vgl. Berges, Jesaja 40–48 [Anm. 30] 50). Berges verweist zusätzlich darauf (ebd. 445), dass es eine Lautanspielung auf Kyros in Jes 61,1a gibt. Der Sturz der Gottesbilder wird bereits hier auf ihn hin transparent gemacht, sodass es im Folgenden ein Leichtes ist, ihn als Instrument JHWHs zu bestätigen.

in 2 Kön 25, sondern auch im Jesajabuch die Fremdherrscher Instrumente des göttlichen Willens sind.⁴⁶

3.3 Die Rückkehr aus dem Exil und das Festhalten am Bund

Die Rückkehr ist ein Heilsgeschehen, das sich erst unter den Persern verwirklichen kann. Faktisch herrscht mit Kyros ein neuer König im fremden Land, der Jojachin, den Aufsteiger aus 2 Kön 25,27–30, nicht mehr kennt (vgl. die Parallele zu Josef in Ex 1,8); damit ist der Boden für den „zweiten Exodus“ bereitet.⁴⁷ Wie schon in 2 Chr 36 (vgl. 2.1) ist auch bei Jesaja König Kyros nichts weiter als ein ausführendes Organ des göttlichen Willens (Jes 44,28; 45,13; 46,8–13⁴⁸). Er hilft Tempel und Stadt wiederherzustellen und leitet die Rückkehr des Volkes und der Kultgegenstände ein. Im Gegensatz zu Ex 1–12 erweist sich der Herrscher nicht als widerständig, wenn es um die Freilassung der Israeliten geht.

Anders als in der kanonischen „Fortsetzung“ von 1 Chr sieht das Jesajabuch die Vergangenheit des Volkes nicht als bereinigt an und legt JHWH und dem Volk Warnungen in den Mund:

Denn eure Hände sind mit Blut befleckt, [...] schnell sind sie dabei, unschuldiges Blut zu vergießen. [vgl. 2 Kön 24,2] [...] U]nsere Sünden klagen uns an. Untreue und Verleugnung des Herrn, Abkehr von unserem Gott. [...] D]ie Gerechtigkeit bleibt in der Ferne. [...] Das hat der Herr gesehen und ihm missfiel [vgl. Ri 2,11; 3,7; 2 Sam 11,27; 1 Kön 11,6; 2 Kön 24,19 u. ö.], dass es kein Recht mehr gab. [...] Da half ihm sein eigener Arm, seine eigene Gerechtigkeit war seine Stütze. [...] Wie es die Taten verdienen, so übt er Vergeltung. (Jes 59,3.7.12–18)⁴⁹

In Jes 40–66 wird deutlich, dass sich das Volk nicht grundlegend geändert hat, sondern dass es die Treue JHWHs ist, die weiterhin Bestand hat. Wie in 2 Kön 25 ist es Gott, der einseitig an seinen Zusagen festhält, unabhängig davon, wie das Volk reagiert (vgl. 1.1).

⁴⁶ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 (Anm. 30) 489–490; Collinet, Könige (Anm. 2) 126. Ein umstrittener Beleg, der den Perserkönig sogar in die Nähe der Engel des Exodus rücken könnte, sind die Anspielungen auf eine richtende und rettende Gestalt in Jes 19,4.20 (Beuken, Jesaja 13–27 [Anm. 40] 184, 195–196).

⁴⁷ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 (Anm. 30) 225–226.

⁴⁸ Die Argumentation, die belegt, dass es sich hier um Kyros handelt, findet sich bei Berges, Jesaja 40–48 (Anm. 30) 445, 447, 469.

⁴⁹ Weitere Verweise auf Götzendienst (Jes 65,7) und die entsprechenden Sanktionen, wie sie in 2 Kön 24f. ausgeführt wurden, folgen wenig später (Jes 64,8–11).

Wider alle Erfahrungen erhält es als Souverän sogar die Natanverheißung der Davididen auf sich übertragen, die dem Volk einen ewigen Bestand und die Bewahrung vor einem erneuten Exil zusichert (Jes 54,8–10).⁵⁰ Das Volk mag zwar gelegentlich Einsicht zeigen (vgl. 1.1), aber an eine wirkliche Herzensänderung scheint JHWH nicht zu glauben.⁵¹ Darum errichtet er zwar den Bund neu, erlässt aber kein neues Gesetz und schwört auch nicht – wie in Neh 8 – noch einmal extra auf die Tora ein.⁵² Nicht das Gesetz, sondern die barmherzige Zuwendung Gottes, nicht der rechte Kult, sondern die innere Verehrung JHWHs am Zion steht für das Jesajabuch im Zentrum.

3.4 *Meine kanonische Lektüre von 2 Kön 25 bis Jes 66*

Die vielfältigen Anbindungen von Jesaja an 2 Kön 24f. sind bereits skizziert worden. Systematisiert betrachtet ergeben sich folgende theologische Anknüpfungspunkte:

Ad 1) Die Hoffnung auf einen neuen Exodus aus dem Exil wird in Jesaja 40–66 angekündigt und auf die Völker ausgeweitet. Die Davidverheißung aus 2 Sam 7 bleibt bestehen, sie wird allerdings über Jes 11 transformiert in eine Heilszusage an das gesamte Volk Israel.⁵³ Unabhängig davon, wie das Volk sich in Zukunft verhält, wird in Jes 54 die implizite Heilszusage aus 2 Kön 24f. expliziert.

Ad 2) Israels neue alte Staatsform ist das Volk unter der Führung seines Gottes. Es herrscht die Situation vor 1 Sam 8, Gott ist der alleinige Souverän des Volkes. Die israelitische Restgemeinde bezeichnet sich selbst als Gottesknecht(e) und bekräftigt damit das monotheistische Bekenntnis. Da die Einzigkeit Gottes als erwiesen gilt und die Götzenpolemiken im Jesajabuch daran keinen Zweifel aufkommen lassen, öffnet sich das Volk hin auf die anderen Men-

⁵⁰ Mit dieser Aussage steht es ganz in der Tradition der Heilszusage nach den beiden Zornestaten in Gen 5–9 und 1 Sam 15; 31 (vgl. Jörg Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* [BThSt 104], Neukirchen-Vluyn 2009, 9–12, 46, 56, 67–75, 186).

⁵¹ Ähnlich auch bei Jeremia und Ezechiel, wo JHWH in Form eines neuen Bundes bzw. eines neuen Herzens selbst das Volk transformiert. Vgl. Georg Fischer, *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg i. B. 2005, 172–176.

⁵² Ähnlich argumentiert auch Otto, wenn er ausgehend von Dtn 13,9 ein erneutes Versagen des Gottesvolkes nach dem Exil für möglich hält, allerdings mit noch katastrophaleren Folgen (vgl. Eckart Otto, *Born Out of Ruins. The Catastrophe of Jerusalem as Accoucheur to the Pentateuch in the Book of Deuteronomy*, in: Peter Dubovský/ Dominik Markl/Jean-Pierre Sonnet [Hg.], *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* [FAT 107], Tübingen 2015, 155–167: 163, 165–167).

⁵³ Das Phänomen der Übertragung königlicher Kompetenz auf das Volk zeigt sehr gut Kristin Weingart, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament* (FAT 2, 68) Tübingen 2014, 40–41, 170, 297–311; für Jesaja siehe bes. 180, 233.

schen. Es gibt nun die Möglichkeit für alle Völker, zum Berg des Herrn zu ziehen, eine kultische Verunreinigung ist faktisch nicht mehr möglich. Nur das Volk selbst, eventuell gefährdet durch das Proselytentum, kann wieder von seinem Gott abfallen; entsprechende Warnungen wurden in Jes 59; 64f. ausgesprochen.

Ad 3) Jerusalem wird als kultisches Zentrum und Wohnort Gottes wiedererrichtet, wobei vor allem die Zionstheologie eine große Rolle spielt.⁵⁴ Es gibt ein Heiligtum, doch dazu, wie genau es aussehen wird und welche Form der Kult haben soll, gibt es – im Gegensatz zu 1 Chr – Neh, kaum Ausführungen. So wie es keinen König mehr gibt, scheint auch die Priesterkaste nicht mehr klar gebunden zu sein, da der rechte Kult eher eine Sache der Einstellung ist. Gott ermahnt das Volk, sich vor Abkehr von ihm oder Hinkehr zu anderen Gottesvorstellungen zu hüten, ohne dass das Volk selbst tätig wird.

Ad 4) Sollte das Volk abfallen, so steht die Heilsverheißung aus Jes 54 gegen seine vollständige Vernichtung. Nichtsdestotrotz hat das Volk aus dem Exil gelernt, dass ein erneuter Abfall Konsequenzen haben wird. Diese sind in den Mahnworten am Ende von Jesaja angedeutet.

Ad 5) Die Frage des leidenden Gerechten wird primär in „den“⁵⁵ Gottesknechtsliedern, besonders in Jes 53 angesprochen. Die in Jesaja gegebene Antwort auf Kollektivschuld und Theodizee ist allerdings eine Spezialfrage, der in diesem Experiment nicht mehr nachgegangen wird.⁵⁶

Auswertung

Ein Ziel dieses Aufsatzes war es, kanonische Lesarten zu postulieren, in denen die theologisch losen Enden von 2 Kön 25 zu einem gemeinsamen roten Faden mit den kanonisch anschließenden Büchern verwoben werden können. In beiden Anschlussoptionen (1 Chr; Jes), so zeigte sich bei der Lektüre, ist Potential enthalten.

Beide Textgruppen kehren erzählerisch vor das Exil zurück und klären aus ihrer Sicht, wie es zur Katastrophe von 587/586 v. Chr. kommen konnte. In beiden Fällen steht eine kultische Schuld, ein Vergehen gegen den einen und einzigen Gott Israels, im Vordergrund. Die Rolle der Könige von Juda erscheint geschwächt im Vergleich zu 2 Kön 24f.; stattdessen findet eine Hinwendung zum Volk Israel statt.

⁵⁴ Vgl. Odil H. Steck, Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja (FAT 4), Tübingen 1992; Ulrich Berges, Die Zionstheologie des Buches Jesaja, in: EstBib 58 (2000) 167–198.

⁵⁵ Zur umstrittenen Deutung dieser Lieder, vgl. die einleitenden Bemerkungen in Berges, Jes 40–48 (Anm. 30) 60–64.

⁵⁶ Vgl. etwa die Literaturliste bei Berges, Jesaja 49–54 (Anm. 36) 208–211, und die Auslegung ebd., 217–278.

Unterschiedlich ist dabei, wie dieses Volk sich zusammensetzt, in welcher Art und Weise die Tora befolgt werden soll und welche Rolle der Tempelkult im erneuerten Israel spielt. Beide Seiten kreieren eine neue Identität für das nach-exilische Israel, die sich in diskontinuierter Kontinuität zum exilischen Modell von 2 Kön 25 zeigt.

Beiden Ansätzen ist ein tiefgehender Reformwille und eine (exklusive) Ausrichtung auf JHWH gemeinsam. Während der zweite Teil des Jesajabuches jedoch eine Öffnung des Volkes für JHWH-Gläubige anderer Völker für möglich hält, steht 1–2 Chr, Esr, Neh dem deutlich reservierter gegenüber. Die Idee Israels ist hier die eines reinen und abgeschotteten Volkes. Hohe Mauern um die Stadt, ein Hohepriester, der den Kult und das Volk anleitet, sowie das Mischenverbot prägen den neuen Kult und die ganze Gemeinde. Auch wenn es keinen König gibt, bleibt die Hierarchie in Israel durch den Hohepriester als Mittler zu Gott erhalten. Der Tempel auf dem Zion, Jerusalem und die Tora werden beiden Seiten zum Symbol, doch auf je eigene Weise. Die theologischen Fragen von 2 Kön 25 wurden in beiden Textgruppen thematisiert, sodass nicht von einer (völligen) Diskontinuität gesprochen werden kann.⁵⁷

Der Abgleich mit der Literatur ergab jedoch, dass diese Linien zwar exegetisch begründbar sind, es aber starke Gegenargumente gibt. Das eigene Profil der Schriften und die Pluralität der theologischen Zugänge bleibt auch dann bestehen, wenn man „nur“ den kanonischen Endtext liest. Die Fragen, die in 2 Kön 25 offenblieben, bildeten keine Schwerpunkte in den anderen Büchern.⁵⁸

Zusammenfassend zeigt der Beitrag, dass die kanonische Lektüre dabei hilft, Entwicklungslinien im Gottesverständnis Israels mitzulesen, die ebenso produktions- wie rezeptionsästhetisch sichtbar sind. Die exilisch-nachexilische Theologie wird an diesem Beispiel in ihrem Verhältnis etwas näher bestimmt und es gibt einen Zusatzeffekt: Gerade im Bereich der Vermittlung zwischen Exegese und systematischer Theologie kann dieser Ansatz sehr hilfreich sein, um ein exegetisch verantwortbares und zugleich praxisrelevantes Ergebnis für die heutigen

⁵⁷ Die Zäsur nach 2 Kön 25 zeigt dabei vermutlich ein ähnliches Phänomen, wie der Bruch zwischen Tora und Josua. Die Geschichte des Volkes lässt sich weiterlesen, es gibt eine Erzählung nach dem Exil. Der narratologische Bruch wird dennoch sichtbar bleiben, da in beiden durchgespielten Varianten ein Flashback am Anfang steht (Genealogische Vorhalle; Rückkehr zu König Usija) und gattungs- bzw. erzähltechnisch völlig neue Texte von neuen Autoren kommen. Die Zäsur nach 2 Kön 25 ermöglicht aber auch, wieder am Ende von Dtn anzuknüpfen und von dort aus weiterzulesen.

⁵⁸ Dies mag wieder einmal eine Erinnerung sein, wie leicht es ist, den eigenen Leseprozess zu manipulieren und wie wichtig es ist, klare hermeneutische Kriterien für sich selbst, die *scientific community* und die Auslegungsgemeinschaft zu haben.

Fragen der Auslegungsgemeinschaften (Judentum, katholische Kirche etc.) zu erheben.⁵⁹ Dies sind aber Fragen, die an anderer Stelle erörtert werden müssen.

⁵⁹ Selbstverständlich ist das Risiko der Eisegese hier sorgfältig mitzubedenken.