

Jeremia

Eine politische Existenz im Widerspruch zur herrschenden Macht

Ulrich Engel

Die Überschrift dieses Beitrags verrät schon die These, die den vorliegenden Überlegungen innewohnt. Anhand einiger Anmerkungen zu Jer 27–28 soll das Konfliktgefüge vorgestellt werden, in dem der Prophet agierte und sich zu bewähren hatte.

Prophetie und Politik

Ausgehend von H. WINCKLER, der Anfang dieses Jahrhunderts die These vertrat, die Propheten seien sowohl *außenpolitisch* (als Interessenvertreter außerisraelitischer Staaten) als auch *innenpolitisch* (in Form der Sozialkritik) engagiert gewesen, nahm – forschungsgeschichtlich betrachtet – die Diskussion um das Thema »Prophetie und Politik« ihren Lauf. Gegen Winckler jedoch betonten andere Exegeten (ebenfalls um die Jahrhundertwende) mit Entschiedenheit die *religiöse* Triebfeder des Handelns der Propheten. Eine vermittelnde Position bezog M. BUBER, wenn er 1950 mit Hilfe des Begriffs »Theopolitik« stärker die *Einheit* beider Größen betont wissen wollte.

Grundsätzlich gilt: Großen Teilen des Ersten/Alten Testaments ist politische Abstinenz völlig fremd. Schon das grundlegende Datum der israelitischen Glaubensgeschichte, die Befreiung aus Ägypten (Exodus), war politischer Art; mit der Rettung am Schilfmeer verband sich das Scheitern einer ägyptischen Militär-expedition. Darin sah die Tradition das erste große Wunder in der Reihe der Heilstaten Jahwes.

Die Frage ist also aufgeworfen: Wie politisch bedeutsam ist die prophetische Verkündigung? Thesenartig beantworten möchte ich die Frage mit einer – noch sehr allgemein gehaltenen – Feststellung D. ARENHÖVELS: »Niemand von allen Schriftstellern der Bibel ist so auf seine Zeit eingegangen, niemand hat so zu Zeitfragen Stellung genommen wie die Propheten.« Nachweisen läßt sich dies sowohl in den politischen Aktionen der frühen Propheten als auch in der politischen Wirkung der (späteren) Schriftprophetie. Während in der frühen Prophetie einzelne Propheten *unmittelbar* in die aktuelle Tagespolitik eingriffen (vgl. z. B. 1 Kön 1; 1 Sam 9f. 13. 22; 2 Sam 7. 12. 24), suchten die Schriftpropheten durch ihre Rede zu überzeugen – eben *vermittelt*. Interessant im Ergebnis ist die Unterscheidung zwischen Südreich- und Nordreichprophetie. Während die sogenannte Nordreichprophetie (Elija, Elischa, das Moseverständnis beim Elohisten, Hosea und das dtn. Prophetengesetz Dtn 18, 9–22) sowohl innen- wie außenpolitisch eine totale Kompetenz Jahwes behauptete und damit das politisch-gesellschaftliche *System* insgesamt in Frage zu stellen bereit war, blieb in der Verkündigung der sogenannten Südreichprophetie (Am, Mi, Jes – und eben Jer!) die grundsätzliche Systemkritik zweitrangig. Vielmehr wurde hier vehement Kritik geübt an *konkreten* gesellschaftlichen Zuständen.

Wider eine unpolitische Rede von Gott

Der theologisch-ideologische Hintergrund der politischen Prophetie war dabei ein doppelter. Zum einen ist das theokratische System des alten Israel zu nennen; es geht um die Konfrontation der Gesellschaft und ihres politischen Gebarens mit Gott Jahwe und seinem Werk (vgl. Am 7,10–17; Hos 10,9–15; Mi 3,1–12; 4,1–5; 1 Sam 8; Jes 10; Jer 27). Zum zweiten ist hinzuweisen auf die altorientalische Staatsauffassung, die (vom theologischen Gedanken der Gottesversammlung herkommend) die Einheit aller Lebensbereiche voraussetzt – also auch die Einheit von Religion und Politik.

Nach J. KEGLER umfaßt das politische Geschehen im Alten Testament – verstanden als Einflußnahme auf die Urteile entscheidungsrelevanter Personen oder Institutionen: 1. Maßnahmen zur Errichtung von Herrschaft und Sicherung ihrer Kontinuität in der Dynastie, 2. Maßnahmen zur Sicherung von Herrschaft während einer Regierungsperiode, 3. militärische Maßnahmen zur Sicherung oder Erweiterung von Herrschaftsansprüchen, 4. die Sicherung der Macht gegen Gefährdung durch Opposition und 5. die Selbstdarstellung von Macht. Innerhalb des relativ geschlossenen gesellschaftlichen Rahmens fanden die Propheten fast automatisch ihre Öffentlichkeit. Von daher eignet dem Phänomen der prophetischen Verkündigung in Agitation und Aktion eine grundsätzliche Akzeptanz. Allein die vertretenen Optionen waren umstritten.

Letztendlich: Die vor- und nachexilische Prophetie griff in die aktuelle Tagespolitik ein und hielt so die Frage nach Gott offen. »Ihre Polemik geht gegen eine Politik, die Jahwe vergißt und sich von seinem Anspruch emanzipiert. Eine solche Politik verliert sich im Sachzwang, weil die Gegenkontrolle fehlt. Eine Gesellschaft ohne dieses Fundament bläht sich institutionell auf und erdrückt die Schwachen«. (F.-L. HOSSFELD). Das heißt: Verhandelt wird hier letztendlich die Rettung des alttestamentlich geglaubten Gottes Jahwe und seiner praktischen Geschichtsmächtigkeit. Dieser Punkt aber ist auch heute noch allemal nicht erledigt, gilt es doch, die Gottesrede nicht zur bloßen Legitimation der bestehenden Verhältnisse verkommen zu lassen, sondern immer wieder kritisch ihre Wächterfunktion hinsichtlich einer noch ausstehenden universalen Solidarität zu erinnern.

Die Praxis der Hände, der Füße und der Augen

Die israelitische Jahwe-Rede insgesamt wie auch die prophetische Verkündigung speziell hatte sich nicht bloß in ihrer theoretischen »Richtigkeit« zu bewähren. Zentral war ihr das Praxismoment, wie es D. Arenhoevel im Symbol des Weges aufzeigt: »Die Israeliten haben nie vergessen, daß sie in ihrer Frühzeit Nomaden waren. Aus dieser Vergangenheit haben sie die Erinnerung bewahrt, wie wichtig der rechte Weg ist. So wurde für sie der Weg zum Inbegriff des ganzen Lebens (...) Alles, was der Mensch tut, ist ein Weg (...) Wege müssen gegangen werden, nicht nur ins Auge gefaßt werden.« Das Tun selbst wurde zum entscheidenden Kriterium; nichts anderes meinte denn auch später die neutestamentliche Rede von der »Nachfolge«.

In den hier skizzierten Zusammenhang ist nun auch die praktische Dimension der prophetischen Existenz einzuordnen. Mit K. FÜSSEL, einem Vertreter der so-

genannten materialistischen Bibellektüre, gilt es drei Dimensionen der leiblich-materialen Praxis festzuhalten: Die Praxis der Hände, der Füße und der Augen. »Die Hände sind dafür da, damit das, was vorhanden ist, für alle Menschen in einer gerechten Weise aufgeteilt wird.« Oder anders formuliert: Die Praxis der Hände meint die »wirtschaftliche Dimension der Liebe«. Genau darum, um die gerechte Verteilung des dem Volk von Jahwe übereigneten, sprich: geschenkten Grundbesitzes, ging es der sozialkritischen Botschaft der Propheten. »Die Praxis der Füße drückt die politische Dimension der Hoffnung aus.« In diesen Kontext sind die politischen Optionen der Propheten einzufügen. Daß sich die Kritik konkreter politischer Zustände letztlich nicht in der Absicht bloßer Systemveränderung erschöpfte, ist bedingt durch die dritte Praxiskategorie. Die Praxis der Augen »drückt die ideologische Dimension des Glaubens aus, d. h. einer Überzeugung, die vielleicht heute durch nichts belegt wird, die aber utopisch das Wahre ins Auge faßt, das heute noch nicht erschienen ist.« Gerade die prophetische Existenz wußte sich abhängig von Jahwe und vertraute (= glaubte) in letzter Konsequenz diesem geschichtsmächtigen Gott der Befreiung. Zusammenfassend muß also festgehalten werden: Prophetischem Handeln eignete eine umfassende soziale Praxisdimension. Diese kann insgesamt als politisch bezeichnet werden.

Die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse

Um einen Zugang zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation zur Zeit des Jeremia (7./6. Jahrhundert v. Chr.) zu finden, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf das 8. Jahrhundert, da diese Epoche wirtschaftlich eine entscheidende Umbruchsituation markiert.

Ihren Ausgang nahm die Entwicklung im politischen Kontext eines sich verfestigenden Königtums mit dem Verfall der alten, überkommenen Ständeordnung. Langsam bildete sich im Vorderen Orient ein Gegensatz zwischen *Stadt* und *Land* heraus. Das »Stadtbürgertum« erlangte die Vorherrschaft über die bäuerliche Bevölkerung; verbunden damit eskalierten die sozialen Mißstände. Besonders die Umwandlung ursprünglicher Eigentumstitel in Schuldtitel hatte zur Folge, daß viele Bauern so in Dauerschulden verstrickt wurden, daß sie trotz jährlicher Rück- und Zinszahlungen nie ihre Anfangsschuld abtragen konnten. Des weiteren: Das Interesse der antiken Städter orientierte sich an Konsum statt an Produktion. In Folge dieser Entwicklung etablierte sich eine aristokratisch geprägte, feudalistische Klassengesellschaft.

Vor diesem Hintergrund ist es möglich, die prophetische Opposition in die allgemeine Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Alten Orients einzuordnen. Königtum und Reiche machten sich auch in Israel die Vorteile des skizzierten Kapitalismus zur Mehrung ihres eigenen Besitzes und ihrer Macht zueigen. Dagegen aber opponierten die Propheten.

Der weitere »Gang der Dinge« läßt sich nun wie folgt beschreiben: Bedingt durch die assyrische Vorherrschaft und die damit einhergehende faktische Reduzierung Judas auf Jerusalem schwand der Einfluß der freien Landjudäer. Mehr noch: Unversehens wurde die Landbevölkerung als ganze, so auch die ehemaligen Großgrundbesitzer, Teil der sozial deklassierten Unterschicht. König Joschija schließlich unternahm noch einmal den Versuch eines sozialen Aus-

gleichs. Mit dessen Tod und der sich konstituierenden ägyptischen Vorherrschaft jedoch zerriß das »soziale Netz« Israels endgültig.

Jeremia: Die Stimme der »Armen im Land«

Die Tributpflicht wurde weitgehend von der verarmten Landbevölkerung aufgebracht. Die Großmacht Ägypten selbst war aus verständlichen Gründen an den Tributeleistungen Judas interessiert, brauchte doch solch eine Gesellschaftsformation die Wirtschaftskraft der von ihr unterworfenen Völker, um die notwendigen militärischen und repräsentativen Unternehmungen finanzieren zu können. Nicht zuletzt hier wird der imperialistische Charakter der ägyptischen Supermachtpolitik deutlich.

Allerdings: Zum reibungslosen Funktionieren der ägyptischen Großmachtpolitik mitsamt ihren militärischen und ökonomischen Abhängigkeitsverhältnissen bedurfte es auch der unterstützenden Politik in den unterworfenen Regionen und Ländern. Genau diese Hilfe leistete König Jojakim – wohl über das unbedingt notwendige, erzwungene Maß hinaus; er suchte die Anbindung an Ägypten. Dieses Faktum läßt sich m. E. nur sinnvoll erklären, wenn angenommen wird, daß maßgebliche Kreise in Juda/Jerusalem von dieser Verbindung mit Ägypten profitierten. »Mit Hilfe der gerade dominierenden auswärtigen Macht gelingt es einem König, das Übergewicht des Landjudäertums zu brechen und es der Ausplünderung sowohl der Schutzmacht als sicher auch durch die eigene Klientel in Jerusalem auszusetzen« (W. DIETRICH). Nicht zuletzt der soziale Sprengstoff, den Jojakim in die Reihen der Landbevölkerung trug, dürfte es gewesen sein, der das Agrarjudäertum um die Wende zum 6. Jahrhundert in eine Unter- und Oberschicht auseinanderdividierte.

Aber: »Es gab (...) auch eine Gegenströmung: die Armen im Lande, denen nichts daran lag, um des Nationalstolzes und wirtschaftlicher Vorteile ihrer Oberen willen in einen Krieg gegen Babylon getrieben zu werden. Ihnen lieb Jeremia seine Stimme« (W. Dietrich).

Protest gegen die herrschende Macht

Auf dem skizzierten Hintergrund kann nun folgendes festgestellt werden: Gegen alle »optimistischen« Propheten predigte Jeremia das Urteil Jahwes: Die Fremdherrschaft des Königs von Babel ist unausweichlich!

Entsprechend den genannten sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten (Tributzahlungen, Schuldknechtschaft, Klassengegensätze innerhalb der Landbevölkerung, wirtschaftlicher Profit für die Jerusalemer Hof- und Beamtenkreise etc.) existierte auf politischer Ebene die militärische Abhängigkeit des Staates Juda von Ägypten. Dieser außenpolitischen Konstellation wiederum verdankten sich innenpolitische Allianzen bzw. Oppositionen.

Der Protest des Jeremia richtete sich klar gegen die Jerusalemer Machtzentrale. Als Beleg und Beispiel sei hier Jer 22, 13 f. 19 zitiert: »Weh dem, der seinen Palast mit Ungerechtigkeit baut, seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Nächsten (= Volksgenossen) ohne Entgelt arbeiten läßt und ihm seinen Lohn nicht gibt, der sagt: Ich baue mir einen stattlichen Palast und weite Gemächer. Er setzt ihm hohe Fenster ein, täfelt ihn mit Zedernholz und bemalt ihn mit Mennigrot. Und

deine Augen und dein Herz sind nur auf deinen Vorteil (= Gewinn) gerichtet, auf das Blut der Unschuldigen, das du vergießt, auf Bedrückung und Erpressung, die du verübst.«

Scharfe Worte des Propheten! Die Mahnung zeigt, wie parteiisch Jeremia sich gebärdete. Eine derartige öffentlich ausgesprochene Kritik, die das ganze System königlicher Machtausübung in Frage stellte, mußte zwangsläufig auf den Widerstand des Königs stoßen. Wie der Jerusalemer Herrschaftsapparat mit Oppositionellen verfuhr, verdeutlicht ein Blick auf das »Schicksal« des Jahwe-Propheten Urija aus Kirjat-Jearim (Jer 26, 20–23). Und Jeremia drohte ähnliches – allein: Er fand einen einflußreichen Sympathisanten – Ahikam!

Sprachrohr einer antiköniglichen Fraktion

Ausgehend von Jer 26, 24 erkennt J. KEGLER in seiner Analyse der machtpolitischen Konstellationen am Jerusalemer Hof zur Zeit des Jeremia eine durch gemeinsame reformpolitische Bestrebungen verbundene Gruppe, die sich um den besagten »Sympathisanten« Ahikam scharte. Allerdings versteht man die politische Bedeutung der Unterstützung durch Ahikam erst dann in ihrer ganzen Tragweite, wenn man bedenkt, daß Jeremia ein Oppositioneller und politisch Verfolgter war (vgl. Jer 11, 18–23; 20, 1–6). Der Blick auf Jer 36 nun ergibt, daß es sich keinesfalls nur um eine persönlich-freundschaftliche Protektion Jeremias durch den Jerusalemer Politiker handelte. Vielmehr gab es am königlichen Hof offensichtlich eine ganze Fraktion, die Jeremia nahe stand. Als Fraktionsmitglieder sind zu präsentieren: Ahikam, der Sohn Schafans (Jer 26, 24), Gemarja, ebenfalls ein Sohn Schafans (Jer 36, 10. 12. 25); Delaja, der Sohn Schemajas (Jer 36, 12. 25), Elnatan, der Sohn Achbors (Jer 36, 12. 25), der Nachrichtenübermittler Micha, ein Sohn Gemarjas (Jer 36, 11. 13), der Schreiber (= Kanzler) Elischama (Jer 36, 12. 20f) und Zidkija, der Sohn Hananjas (Jer 36, 12).

Was die über die reformpolitischen Optionen hinausgehenden politisch relevanten Interessen dieses Kreises betrifft, so bedarf es eines kurzen Blicks auf Jer 40, 7: Nach der babylonischen Eroberung Jerusalems erfolgte die Ernennung Gedaljas, eines Sohnes Ahikams(!), zum Statthalter in Mizpa. Diese Information erlaubt einen entscheidenden Rückschluß: Der Kreis derer, die Jeremia unterstützten, betrieb eine probabylonische Politik. Daß die Politik dieses Kreises im Gegensatz zur »herrschenden« Politik Zidkijas stand und somit als antiköniglich – also: profeindlich! – einzustufen ist, findet einen weiteren Beleg in der Zeichenhandlung des Jeremia aus Anlaß des Jerusalemer Gipfeltreffens (Jer 27–28), richtete sich doch der demonstrative Protest des Propheten gerade gegen Zidkijas Pläne einer antibabylonischen Koalition.

Somit kann das Fazit gezogen werden: Jeremia war das Sprachrohr einer antiköniglichen Fraktion. Diese Feststellung bestätigt meine in der Überschrift des vorliegenden Beitrags angedeutete These: Die Biographie Jeremias – wie schwer es auch immer sein mag, diese historisch gesichert zu erheben –, ist letztendlich als Beispiel einer politisch-militanten Existenz im Widerspruch zur herrschenden Macht zu lesen.

Kein Heil zur Unzeit!

Exegetisch kann eine mehrfache Überarbeitung des Textes Jer 27–28 erkannt werden, die den Grundkonflikt zwischen Jeremia und seinem prophetischen Gegenspieler Hananja thematisiert. In groben Strichen läßt sich folgende Entwicklungslinie skizzieren: Die anfangs unpolemische Auseinandersetzung zwischen Jeremia und seinen Berufskollegen spitzt sich im weiteren Verlauf so zu, daß die sogenannten Falschpropheten zu den Hauptgegnern der jeremianischen Verkündigung avancieren. Jeremia spricht seinen Gegenspielern jegliche Legitimation ab, indem er ihre Jahwe-Sendung anzweifelt bzw. verneint.

Auf inhaltlicher Ebene ist der Konflikt zwischen wahrer und falscher Prophetie als ein Konflikt zwischen Unheilsansage und Heilsansage zu deuten. In diesem Zusammenhang ist zu fragen nach den Verfehlungen, die das angekündigte Gericht begründen.

M. E. sind die drei folgenden auszumachen: Die erste Verfehlung ist in die Kategorie des Kultvergehens einzuordnen; zu nennen sind hier Götzendienst und Abfall von Jahwe sowie Fremdkulte samt ihrer Integration in den offiziellen Kult (z. B. Jer 2, 20–28). Als zweite Verfehlung ist die von den meisten Kollegen des Jeremia verkündete Heilssicherheit anzuführen, vergißt doch das zur Unzeit verkündete Heil die grundlegenden Bedingungen der Heilsansage Jahwes. In den Augen Jeremias erweist sich das zu unheilen Zeiten politisch bewußtlos propagierte Heil als obsolet. Als dritte und letzte Verfehlung ist die auf Gewinnsucht basierende ökonomische Ausbeutung zu nennen. Gerade die von den »Falschpropheten« vorgebrachten theologischen Argumente verbanden sich in fataler Weise mit der in Jerusalem vorherrschenden national-nationalistischen Ideologie der Aufrechterhaltung des Status Quo. Besonders Hananja erscheint als der typische Vertreter dieser systemstabilisierenden und die bestehenden Verhältnisse legitimierenden »Theoideologie«.

Jeremia geht es mit seiner zeichenhaften Aktion wesentlich um die Verkündigung der Unheilsbotschaft Jahwes – gegen alle Verharmlosungen und Heilsgewißheiten. Die Begründung ist klar: Das zur Unzeit gepredigte Heil vergißt die grundlegenden, politisch-materialen Bedingungen der Heilsansage Gottes. Nicht zuletzt deshalb predigte der Prophet Jeremia – gegen die Auffassung seines Kollegen Hananja – so konsequent »Umkehr«.

Literaturhinweise

- D. ARENHÖVEL, *Propheten in Israel*. Bibeltheologische Betrachtungen zu Jesaja, Deuterjesaja, Jeremia, Hosea und Micha, hg. von U. ENGEL (erscheint im Herbst 1993 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz).
- W. DIETRICH, *Israel und Kanaan*. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme (SBS 94), Stuttgart 1979.
- K. FÜSSEL, *Ewiges Leben kann man nicht erben*. Überlegungen zu Praxis und Theorie der Nachfolge im Anschluß an Mk 10, 17–31, in: Tübinger Theologische Fachschaftsinitiativen (Hg.), *Bibel und Befreiung*, Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre, Fribourg – Münster 1985, 88–111.
- F.-L. HOSSFELD, *Prophet und Politik in Israel*. Die alttestamentlichen Propheten und die politische Wirklichkeit, in: *Bibel und Kirche* 26 (1971) 39–43.
- J. KEGLER, *Prophetisches Reden und politische Praxis Jeremias*. Beobachtungen zu Jer 26 und 36, in: W. SCHOTTRÖFF / W. STEGEMANN (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. Bd. 1: Altes Testament, München-Gelnhausen 1979, 67–79.
- H. G. KIPPENBERG, *Die Typik antiker Entwicklung*, in: DERS. (Hg.), *Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt/M. 1977, 9–61.