

Hans-Winfried Jüngling

Die religiöse Doppeldeutigkeit des davidisch-salomonischen Staates

Das zehnte Jahrhundert v. Chr. ist für die Geschichte Israels von entscheidender Bedeutung. Dieses Urteil ist nicht allein das des modernen Historikers, sondern die biblische Überlieferung legt es selbst nahe. Sie stellt diese Epoche ungewöhnlich breit dar. Das Material füllt im vorliegenden Alten Testament zweieinhalb Bücher: 1 und 2 Sam und 1 Kön 1–14. Das in diesen Büchern enthaltene, maßgeblich erzählerische Gut ist nicht homogen. Nicht nur finden sich in ihm verschiedenste literarische und noch ihren Ursprung aus der Mündlichkeit verratende Gattungen verarbeitet. In unserem Zusammenhang ist die Wahrnehmung wichtig, daß das Material nun Texte enthält, die die Ereignisse dieses Jahrhunderts unter gegensätzlichen Gesichtspunkten betrachten und deshalb zu völlig verschiedenen Urteilen über diese Zeit gelangen. Der Charakter des Quellenmaterials verbietet darum von vornherein seine unkritische Auswertung zur Rekonstruktion der historischen Vorgänge.

Auch bei Anerkennung des die historische Kritik herausfordernden Charakters der biblischen Texte bleibt aber folgendes zu bedenken: Reflektiert der Historiker das pure Datum, das Gegenstand der vielfältigen und widersprüchlichen Nachrichten und Erzählungen ist, so erscheint die Ballung des Erzählstoffes nicht unangemessen, auch wenn sich der Eindruck aufdrängen muß, daß sich ihr gegenüber die erzählerische Entfaltung des alttestamentlichen Credo, der Herausführungsformel «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus» (Ex 20,2), geradezu bescheiden ausnimmt (Ex 1–15). Handelt es sich doch bei der in 1 Sam bis 1 Kön 14 vergegenwärtigten Geschichte um die Darstellung der Einführung, Konsolidierung und ersten Krisen des Königtums in Israel. Der Benjaminit Saul ist der erste König. Sein Königtum, wenngleich schon im Ansatz mit dynastischen Aspirationen, ist noch

wenig gefestigt. Es ist der Judäer David, dem die Konsolidierung des Königtums gelingt. Unter ihm gewinnt es Attribute, die dieser altorientalischen Institution eignen: «Israel», d. h. das Südreich Juda, das Nordreich Israel und Jerusalem als geeinte Größen, ist nun eine Großgesellschaft, die in einem Land mit klaren und geschützten Grenzen lebt. Sie hat im König eine zentrale Instanz, die ihren die Gesellschaft gestaltenden Willen durch hierarchisch strukturierte Beamten- und Militärstäbe nach innen und außen durchsetzen kann. Diese Attribute berechtigen dazu, von dem durch David etablierten Gebilde als von einem «Staat» zu sprechen. Tatsächlich zeigt die alttestamentliche wissenschaftliche Literatur, daß für sie «Einführung des Königtums» gleichbedeutend mit «Einführung des Staates» ist.

Da die mit Saul eingeführte und unter David gefestigte Institution des Königtums — das dürfte aus den Quellen zweifelsfrei hervorgehen — wirklich etwas Neues in Israel darstellt, steht von vornherein zu vermuten, daß es Befürworter und Kritiker dieses Neuen gegeben hat — genauso wie sich wohl Stimmen erhoben haben, die ihm gegenüber für eine vermittelnde Position plädierten. Tatsächlich bietet die biblische Überlieferung Belege für die drei genannten Reaktionsweisen auf das Neue. Es erhebt sich nur die schwer zu beantwortende Frage, welche dieser Stimmen die der Zeitgenossen ist.

Eine zu schnelle Antwort dürfte die sein, die das in den Quellen enthaltene Material auf die folgende Weise aufteilt: Diejenigen Texte, die das Königtum positiv sehen, in seiner Einführung einen Erweis der Geschichtsmächtigkeit Jahwes erblicken, sind zeitgenössische und, weil den Ereignissen zeitlich nahestehend, einigermaßen zuverlässige Quellen. Diejenigen Texte, die das Königtum negativ beurteilen, das menschliche Königtum dem Königtum Jahwes über Israel als widerstreitend denunzieren, sind späte Reflexionen, die bedrückende Erfahrungen mit dieser Institution vor Augen haben, deren Wert als historische Quelle von vornherein mit äußerster Zurückhaltung beurteilt werden muß.

Die jüngste Forschung an den Samuelbüchern läßt an dieser simplen Aufteilung starke Zweifel aufkommen. Um ein Beispiel, das bekannteste, zu nennen: Die Vorgänge, wie Saul zum König wurde, werden ganz verschieden dargestellt und in der Darstellung bewertet. Die beiden Erzäh-

lungen 1 Sam 9,1—10,16 und 1 Sam 11 sind königsfreundlich und haben altertümlichen Charakter und sind deshalb als alte Texte zu betrachten. Die Stücke 1 Sam 8 und 1 Sam 12 formulieren harte Kritik an der Institution «Königtum», weisen die Charakteristika deuternomistischer Bearbeitung auf und sind allein schon dadurch als spätes Erzeugnis zu werten. Der Sachverhalt in 1 Sam 8–12 ist sehr viel komplizierter. So scheint in dem deuternomistisch überarbeiteten Kapitel 1 Sam 8 in den Versen 11–17 ein altes Dokument vorzuliegen, das den König als schlechthin Nehmenden charakterisiert. Seinem Duktus entspricht dieses «Königsrecht» der grundsätzlich dem Königtum abholden Jotamfabel (Ri 9,7–15). Andererseits ist in der jüngeren Forschungsgeschichte immer klarer geworden, daß die in 1 und 2 Sam enthaltenen Partien, die einer geneigt ist, für alt und sogar zeitgenössische Texte zu halten, keineswegs ein objektives Bild von den zum Königtum führenden Vorgängen geben, daß sie vielmehr auf weite Strecken als Propaganda zugunsten des Königtums zu verstehen sind. Solche Texte verweisen allein durch ihre Existenz darauf, daß es bei den Menschen, die mit der neuen Institution konfrontiert waren, Gruppen gegeben hat, die durch diese Texte für das Neue gewonnen werden mußten. Eine solche Tendenzschrift dürfte die Sammlung von Erzählungen, die unter dem Namen «die Aufstiegsgeschichte des David» in der Forschung läuft, darstellen (1 Sam 16—2 Sam 5). Unter den vermutlich alten Texten, die nicht nur in einer jüngeren Umgebung eingearbeitet sind, finden sich aber auch einige mit ausgesprochen königskritischer Tendenz. Das jahwistische Geschichtswerk bietet dafür ein Beispiel.

Aus der Fülle des in Betracht kommenden Materials seien zwei Stellungnahmen zu dem von David etablierten Staat etwas eingehender besprochen. Einmal sei die Bewertung des Königtums, wie sie sich in der Erzählung von dem David-Batseba-Skandal (2 Sam 11–12) niedergeschlagen hat, in den Blick genommen. Zum andern soll die Stellung des Propheten Jesaja zum davidischen Königtum erläutert werden.

1. Die Bewertung des Königtums in der Erzählung 2 Sam 11–12

Die Kapitel erzählen von dem Ehebruch Davids, den er gegenüber dem Hetiter Urija mit dessen

Frau Batseba begeht, und von seinen Manipulationen, die zum Tod Urijas führen (2 Sam 11). Das Verbrechen Davids wird von Natan scharf kritisiert. Die Kritik nimmt David an und bekennt seine Schuld. Daraufhin spricht ihm Natan die Vergebung Jahwes zu, kündigt ihm aber den Tod des aus dem Ehebruch stammenden Sohnes an. David unterzieht sich Selbstminderungsriten, bis der krank gewordene Sohn gestorben ist. Nach dem Tod des Kindes tröstet er sich und Batseba. Sie wird wieder schwanger und schenkt einem Sohn das Leben. Sein Name ist Salomo (2 Sam 12,1–25). Von Salomo, seiner Mutter Batseba und Natan ist erst wieder in 1 Kön 1 die Rede. Die Erzählung ist eingestellt in einen Zusammenhang, der von einem Ammoniterfeldzug berichtet (2 Sam 10,1–19; 11,1 und 12,26–31; vgl. auch 2 Sam 8, 3–8). Dennoch scheint es nicht möglich, den Bericht vom Krieg gegen die Ammoniter von 2 Sam 11,2–12,25 zu isolieren, da die Belagerung der Stadt Rabba im Rahmen des Ammoniterkrieges ein wichtiges Element in der Erzählung der Verbrechen Davids ist (11,6–25). Als geschlossener Erzählzusammenhang stellt sich der Komplex 2 Sam 10–12 heraus.

Das ist zu betonen, weil für lange Zeit der Stoff von 2 Sam 10–12 als ein konstitutiver Bestandteil der sogenannten Thronfolgegeschichte galt. Zu diesem Werk, literarischen Ursprungs, zugunsten Salomos verfaßt, wird im allgemeinen seinem maximalen Bestand nach das Material in 2 Sam 6 #; 7 #; 9–20 und 1 Kön 1–2 gerechnet. Die wissenschaftliche Diskussion der Thronfolgegeschichte in den letzten 15 Jahren etwa konzentrierte sich auf zwei Fragepunkte: (1) Wie ist das literarische Werk genau abzugrenzen? Dabei bezieht sich die Frage vor allem auf den Beginn und das Ende der Thronfolgegeschichte. Aber auch die literarkritische Isolierung von Bearbeitungsschichten wird ventilert. (2) Wie steht dieses Werk zum Königtum? Hier interessieren vor allem die Stellungnahmen zu der zweiten Frage. Die Antworten lassen sich auf drei Typen reduzieren: Die Thronfolgegeschichte ist grundsätzlich antidavidisch und antisalomonisch. Demgegenüber steht die These, die Thronfolgegeschichte sei prodavidisch und prosalomonisch, stehe im Dienste der Propaganda des gerade etablierten Königtums, das durch diese Propagandaschrift stabilisiert werden soll. Noch immer unter der Voraussetzung, daß es sich mindestens

in den Passagen 2 Sam 9–20 und 1 Kön 1–2 um ein relativ einheitliches literarisches Werk handelt, wurde auch vertreten, es sei prodavidisch, aber antisalomonisch eingestellt.

Angesichts der auseinanderstrebenden Interpretationen sucht die jüngste Diskussion gerade im angelsächsischen Raum dem Komplex 2 Sam 9–20 und 1 Kön 1–2 dadurch näherzukommen, daß sie wieder stärker mit eigenständigen Erzählkomplexen rechnet, die je eigene Aussagen zum Königtum machen. Als solche in sich geschlossene Erzähleinheiten werden die David-Batseba-Affäre (2 Sam 10–12), die David-Abschalom-Erzählung (2 Sam 13–20) und die eigentliche Erzählung von der Thronbesteigung Salomos in 1 Kön 1–2 betrachtet.

Die Bemerkungen zu 2 Sam 11–12 gehen von folgenden Voraussetzungen aus: (1) Literarkritisch ausgrenzbar scheinen nur die Verse 12,7b–12 zu sein. (2) 2 Sam 10–12 bilden einen geschlossenen Erzählzusammenhang, der in sich steht, wenn freilich auch die hier gelegten Voraussetzungen in 1 Kön 1–2 eine nicht unerhebliche Rolle spielen. (3) Eine prophetisch inspirierte Erzählung (2 Sam 11,2–12,25), die sich für ihre Verumständung königlichen Archivmaterials bezüglich eines Ammoniterkrieges bedient (2 Sam 10; 11,1; 12,26–31), scheint nicht vorzuliegen.

Nach diesen sehr pauschalen Vororientierungen zur Forschung sei die Erzählung in ihren entscheidenden Phasen nachgezeichnet. In 1,1 liegt eine Exposition vor. Sie gibt die Situation an, die sich nach dem Sieg Davids über die mit den Ammonitern alliierten Aramäer ergeben hat. Ihnen ist die Lust zu einer Allianz mit Ammon vergangen (2 Sam 10,15–19). So gegen erneute Bündnisse Ammons mit den Aramäern versichert, schickt David den Befehlshaber Joab mit seinem Heer gegen das isolierte Ammon. Er selbst bleibt in Jerusalem.

Nach dieser Angabe der Zeitumstände, die hier am Anfang klar ist und ein wichtiges Erzählungsmoment beiträgt — im Verlauf der Erzählung von 2 Sam 11–12 wird es allerdings unklar, wie die im abschließenden Rahmenteil (12,26–31) berichteten Ereignisse denen der Ehebruchs- und Geburtsgeschichte zeitlich zuzuordnen sind, — beginnt die Erzählung, die sich ganz auf die private Sphäre des Königs konzentriert. Als wichtig für die weitere Geschichte stellen sich die Verben «schicken» und «nehmen» heraus.

Nachdem David die schöne Batseba gesehen hat, sich über sie erkundigt hat, «schickte er Boten und nahm sie» (V.4). Freilich «kommt» auch Batseba. Aber der herrscherliche Gestus des «Nehmens» steht voran. Die Frau «wurde in das Haus des Pharaos genommen» (Gen 12,15) und «Abimelek schickte und nahm die Sara» (Gen 20,2), wird in der Doppelüberlieferung von der Gefährdung der Sara gesagt. Solche Ausdrucksweise gemahnt an die durch kein Recht gebundene Verfügungsgewalt eines Königs. In 2 Sam 11–12 wird der Titel König auffälligerweise nie direkt von David ausgesagt. Es ist die Rede vom Palast des Königs (V.2.8.9), vom Geschenk des Königs (V.8), vom Zorn des Königs (V.20) von den Knechten des Königs (V.24; vgl. 17). Nur die Rede Joabs an den Boten, der David die Nachricht vom Tod Urijas bringen soll, nennt den Adressaten der Botschaft «den König» (V.20). Wenn immer David Subjekt einer Aktion ist, und er ist es in der Erzählung beständig, ist einfach von David die Rede.

David behält in der folgenden Phase der Ereignisse, die durch die Nachricht der Batseba, sie sei schwanger, ausgelöst werden, die Initiative — auf gespenstische Weise. David «schickt» erneut (V.6), um Urija nach Jerusalem zu holen und ihm einen Heimaturlaub zu gewähren. Während dieses Urlaubs hofft David auf die Lösung der durch die Schwangerschaft der Batseba kompliziert gewordenen Lage. Aber Urija verweigert sich den Plänen des Königs. Er geht nicht in sein Haus und schläft nicht mit seiner Frau. Der Ablauf dieses Heimaturlaubs wird minutiös dargestellt (V.7–14), bis David erneut und intensiver «schickt» (vgl. V.12 und 14). Mit dem eigenen Todesurteil in den Händen geht Urija zu Joab zurück. Nur 3 Verse werden der Ausführung des von David brieflich Aufgetragenen gewidmet (V.14–17). Eine letzte «Sendung» folgt. Joab «schickt» einen Boten, der David benachrichtigen soll (V.18). Der Teil der Erzählung ist gestaltet nach dem Schema Auftrag — Ausführung (V.19–21 und V.23–24). Auch wenn das Schema nicht ganz durchgehalten ist, der entscheidende Satz «auch dein Knecht, der Hetiter Urija, ist tot» am Ende der Botschaft ist gleich (V.21.24; vgl. V.17).

Die Audienz des Boten bei David schließt mit dessen zynischem Kommentar, die Sache solle nicht böse sein in den Augen Joabs, denn mal so oder so fresse das Schwert, und der Aufforde-

rung an Joab, den Kampf mutig fortzusetzen (V.25).

Der Abschluß der Verbrechen Geschichte bringt wieder Batseba zur Geltung. Sie hört die Nachricht und trauert. Nach der Trauer «schickt David und holt sie in sein Haus». Damit ist der Kreis geschlossen, der mit dem «Schicken» und «Nehmen» begann (V.4). Batseba ist die Frau Davids und als solche gebiert sie den Sohn.

Es ist wahr: Der Satz «Sie wurde seine Frau und gebar ihm einen Sohn» (11,27 a) könnte direkt fortgesetzt werden in 12,15 b: «Und Jahwe schlug das Kind und es wurde krank». Noch besser freilich wäre die Fortsetzung von 11,27 a in 12,24 f.: «und -sie- nannte seinen Namen Salomo. (Jahwe aber liebte ihn) und sandte den Propheten Natan, damit er ihm um des Herrn willen den Namen Jedidja gebe». Gerade die letzte Hypothese zur Fortsetzung würde eine glänzende antisalomonische Geburtsgeschichte darstellen. Er ist der Sohn aus der ehebrecherischen Beziehung Davids mit Batseba. Eine schärfere Kritik an Salomon, der schließlich auf dem Thron landet, läßt sich nicht denken; und wenn diese Geburtsgeschichte noch zur Thronfolgegeschichte gehörte — in der Tat nicht auszudenken.

Es ist aber zu sagen, daß noch nicht einmal der kleine Schnitt, der den Komplex 11,27 b–12,15 a zum Objekt hat, literarkritisch verantwortet werden kann. Der Satz 11,27 b «Die Sache war böse in den Augen Jahwes, die David getan hatte» ist nicht Zeichen späterer Bearbeitung, wie das Vorkommen derselben Formulierung in 11,25 zeigt.

Nachdem David in 2 Sam 11 «geschickt» hatte (V.1.3.4.14.27) und damit sowohl Batseba (V.5) und Joab veranlaßte zu «schicken» (V.6.18.22), «schickt» Jahwe selbst (12,1). Damit ist das selbstherrliche Verfügen des David vorbei. Er wird sich zwar noch einmal aufbäumen und die Initiative an sich reißen wollen — aber das ist der letzte Akt, der ihn selbst überführt.

Natan kommt zu David und erzählt die Geschichte von dem reichen und dem armen Mann, die in einer Stadt zusammen leben (12,1–4). Die Gattung dieses Stückes ist unter formaler Hinsicht diskutiert. Von ihrer Funktion her kann sie getrost als Rechtsparadigma bezeichnet werden. Die Geschichte vom armen und reichen Mann arbeitet den Kontrast zwischen den beiden stark heraus. Dabei ist auffällig, wie sehr die Geschichte Verben mit emotionalen Obertönen verwen-

det. Das Verhältnis, das der Arme zu dem einzigen kleinen Lamm hat, das er erworben hat, wird durch die Wortwahl als personales gekennzeichnet (am Leben erhalten, groß werden mit den Söhnen, von seinem Stück Brot essen, aus dem Becher des Besitzers trinken). Die Reihe steigert sich ins Erotische: «In seinem Schoß lag das Lamm.» Sie erreicht ihren Abschluß in dem Satz: Das Lamm war ihm wie eine Tochter. Auch das Verhältnis des reichen Mannes zu seinem Besitz wird mit einem Ausdruck, der hohe Emotionalität signalisiert, dem Hörer vergegenwärtigt. Wenn nämlich der Reiche einen Besuch erhält. so «hat er Mitleid», etwas von seinem Kleinvieh oder Rindern zu «nehmen». Der hier verwendete Ausdruck ist ganz eigentümlich und es ist keine Frage, daß auf dieser verfremdeten Formulierung «er hatte Mitleid zu nehmen» die volle Emphase liegt. In dieser Formulierung spricht sich das Umsichselbstkreisen des reichen Mannes aus. Bringt er es nicht über sich, etwas von sich selbst zu «nehmen», so ist er doch skrupellos bereit, von dem armen Mann zu «nehmen».

Das ist sicherlich ein Rechtsfall. Aber der Fall wäre wohl nicht so gravierend, wäre er durch die Geschichte selbst nicht in die Sphäre der Humanität gezogen. Auf die Herausarbeitung gerade der zutiefst menschlichen Beziehung zwischen dem armen Mann und seinem Lamm und des zutiefst unmenschlichen Selbstmitleids des reichen Mannes, kraft dessen er unfähig ist zu geben, sondern nur nehmen kann, kommt es in dieser Geschichte an. Die ganze Geschichte, die Natan hier vorträgt, ist bestimmt von dem Humanismus der alttestamentlichen und altorientalischen Weisheit. Das verwendete Wortpaar «reich — arm» ist typisch für die Terminologie des Buches der Sprichwörter. Die Geschichte stellt vor Augen, was das Sprichwort sagt: Der Reiche herrscht über die Armen; Sklave ist der Schuldner dem Gläubiger (Spr 22,6). Was das Sprichwort als das Herrsein des Reichen über den Armen nüchtern feststellt, arbeitet die Geschichte Natans in ihren emotionalen und humanen Dimensionen aus.

Das Wort «nehmen» prägt die Geschichte Natans. Der reiche Mann ist ein «Nehmer». David selbst hat «geschickt» und Batseba «genommen» (11,4). War David im Verlauf der Erzählung seines Verbrechens nur indirekt als König vergegenwärtigt worden, aber gleichwohl als der «Nehmer» vorgestellt worden, so ist das «Nehmen» als

typische Eigenschaft des Königs in dem Stück 1 Sam 8,11–17 hingestellt. Das «Nehmen» des Königs führt da unweigerlich in die Sklaverei derer, denen genommen wird. Dagegen hat Samuel, der bei dem Königwerden des Saul eine Rolle spielte, nicht genommen (1 Sam 12,2–5).

Die in der Geschichte Natans aufgetürmte Unmenschlichkeit erregt Davids Zorn. Die Antwort Davids ist nicht ganz eindeutig. Ist zu verstehen, daß der unmenschliche reiche Mann die Todesstrafe verdient (so wird der Ausdruck «Sohn des Todes» meistens verstanden)? Spricht David von dem reichen Mann als einem Schurken und Verbrecher? Auch das Urteil über die siebenfache (so griechische Textzeugen) oder vierfache Ersetzung (so der hebräische Text, der wohl an die Rechtsfolgebestimmung Ex 21,37 angegeglichen ist) ist vieldeutig. Entscheidend ist: David hält den reichen, in der Geschichte des Natan ihm vorgestellten Mann für einen Schurken (oder: der Todesstrafe verfallen) und voll restitutionspflichtig, weil er kein «Mitleid gehabt hat». Es fällt dasselbe Wort wie in der Geschichte, in der eben auf verwickelte Weise gesagt worden war, daß der Reiche eben «Mitleid hatte» — nur mit sich selbst, nicht mit dem armen Mann. Das dichte Geflecht der Erzählung ist analytisch kaum aufzulösen, ohne daß die Prägnanz der Darstellung verloren ginge.

Nachdem die reagierende Rede Davids zu dem entscheidenden Wort der von Natan präsentierten Geschichte gelangt ist, folgt die Entlarvung Davids: «Du bist der Mann» (12,7). Nach solcher Entlarvung würde eine Erklärung seitens Natans nicht überflüssig erscheinen. Zumal in dem durch die Botenformel gegliederten Stück (V.79 und V.11) zweimal sich das Verbum «nehmen» findet, das für die bisherige Erzählung so wichtig war: V.9.10. In dem Prophetenwort könnte in der Tat noch eine solche erklärende und begründende Auskunft Natans enthalten sein. Es literarkritisch aus dem Prophetenwort, das die Perspektive eröffnet für das, was von 2 Sam 13 an über Davids Familienverhältnisse, die den Bestand des Königiums gefährden, zu erzählen sein wird, herauszulösen, erscheint aber unmöglich. Im übrigen ist der so konzisen Erzählung durchaus zuzutrauen, daß sie ohne eine ausdrückliche Begründung des entlarvenden Wortes des Natan auskam.

Genauso knapp wie die Entlarvung Davids durch Natan, die zugleich Anklage ist, ist die

Antwort Davids: «Ich habe gegen den Herrn gesündigt» (V.13 a).

Natan sagt dem David die Vergebung der Sünde zu (oder: die Sünde wird einem anderen transferiert). David selbst wird nicht sterben, wohl aber das Kind (V.14).

Die Betrachtung der Erzählung sei an dieser Stelle abgebrochen. Was läßt sich der Erzählung bezüglich ihrer Einstellung zum König und zum Königtum entnehmen? Die Antwort hängt davon ab, wie der jeweilige Exeget die Erzählung literaturgeschichtlich einordnet. Es war davon schon kurz die Rede. Die Antwort wird verschieden ausfallen, je nachdem der Interpret sie für eine den erzählten Ereignissen schon fernstehende prophetische Erzählung hält, in der weniger David als Person, vielmehr als Typ im Blickpunkt steht, oder für eine Erzählung, die dem Erzählten zeitlich nahesteht und deren Stoff als Vorkommnis zunächst einmal hingenommen werden muß.

Gegenüber der Interpretation der Erzählung als einer etwa in der mittleren Königszeit entstandenen Komposition, in der sich der Protest gegen das Königtum Israels und Judas artikuliert, ist die fragwürdige literarkritische Behandlung, die zu dieser Auffassung führt, als Gegeninstanz geltend zu machen.

Es scheint wohl sinnvoller, die Erzählung in 2 Sam 11–12 als das zu nehmen, was sie zu sein vorgibt: Sie schildert Vorgänge im Leben des David. Es fragt sich aber, welche? Nur das Verbrechen Davids und die illegitime Geburt des Salomo (bei einer Streichung des Bestandes von 2 Sam 11,27 b–12,24 a)? Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine derartige Verbrechensgeschichte dem modernen kritischen Menschen besonders naheliegt, da er der Institution und dem Apparat alles zutraut. Eine solche Rekonstruktion erweckt, weil sie der modernen Erwartungshaltung gegenüber der Macht besonders entspricht, Mißtrauen.

Die Erzählung muß interpretiert werden, wie sie aufgrund einigermaßen sicherer Kriterien in ihrem ursprünglichen Bestand eruiert werden kann. Dabei stellt sich wohl doch mit hoher Wahrscheinlichkeit heraus, daß die Erzählung beides enthielt, die ungeheure Inhumanität des David, der seiner Willkür die Zügel schießen läßt (2 Sam 11) und die Umkehr dieses Machtmenschen zur Humanität, deren Grundlage das Bekenntnis der Sünde vor Jahwe ist (2 Sam 12).

Die Erzählung 2 Sam 11–12 gewinnt wohl noch einmal Konturen, wenn sie in Bezug gesetzt wird mit einer Gegengeschichte. Es handelt sich um die Tendenzgeschichte in Ri 19,1–30a und ihren lakonischen Kommentar in Ri 21,25: «Damals gab es keinen König in Israel. Jeder tat, was er wollte.» Unter dieser Voraussetzung (vgl. Ri 19,1) steht die Erzählung von dem abscheulichen Verbrechen, das mit dem Bruch der Gastfreundschaft beginnt und mit Massenvergewaltigung und dem Tod der vergewaltigten Frau endet. Das Verbrechen, das an der Frau des Leviten und dem Leviten in Gibeon, der Heimat Sauls, geschieht, und das seinesgleichen in der Geschichte sucht, wäre nicht geschehen, wenn der Levit in Jebus, d. h. in Jerusalem, übernachtet hätte, wo es kraft des Königs Gastfreundschaft und Recht gegeben hätte. Die Tendenzgeschichte in Ri 19 macht auf eindringliche Weise klar: Seit es das Königtum in Jerusalem gibt, gibt es Recht und Ordnung. Das Königtum ist eine Instanz, die der Willkür und dem Chaos wehrt. Sie richtet sich gegen Gruppen, die dem Königtum offensichtlich feindlich, möglicherweise grundsätzlich konträr eingestellt sind, nicht nur dem jerusalemischen Königtum gegenüber.

Was von David in 2 Sam 11 erzählt wird (2–27 a), liest sich fast wie eine Erzählung, die solchen Kreisen entstammt. Der König ist nicht Garant von Gerechtigkeit und Ordnung, sondern von ihm geht Chaos in schlimmster Weise aus. Nicht was die Königsideologen als die Aufgabe des Throninhabers propagieren — der Einsatz für das Recht und die Gerechtigkeit (vgl. Ps 72) —, ist sein Wirken, sondern er betätigt sich als willkürlich ohne Recht und Gerechtigkeit, ohne die mindeste Spur von mitmenschlicher Solidarität Nehmender.

Aber die Präsentation des David als Exponent einer schlechterdings nur vereinnahmenden Institution ist nur die eine Seite. So sehr David in der Erzählung 2 Sam 11 in der Weise des über Leichen gehenden Despoten gezeigt wird und es wohl auch wirklich war, so sehr zeigt ihr zweiter Teil, daß auch ein Mensch, der über institutionell abgesicherte Machtstrukturen verfügt, sich dem entlarvenden, ihn kritisierenden Wort nicht verschließt und über ein gehöriges Maß von Belehrbarkeit verfügt. Das mag den modernen Betrachter befremden, der gerade von Exponenten der Macht Unbeweglichkeit und Unbelehrbarkeit, Unfähigkeit, Kritik anzunehmen,

als gegeben voraussetzt. Wenn die Erzählung in 2 Sam 11–12 Bereitschaft, Recht zu brechen, und Kritikfähigkeit an David zeigt, so trifft sie sicher etwas sehr Humanes überhaupt und zeichnet darüber hinaus möglicherweise den Mann David, der die Institution Königtum in Israel konsolidierte.

Es wurde oben gesagt, daß David durch Organisation eines stehenden Heeres und einer Beamtenschaft staatliche Strukturen einführte, die es ihm als Zentralinstanz ermöglichten, seinen die Gesellschaft Israels gestaltenden Willen durchzusetzen. Es ist anzunehmen, daß er auf viele organisatorische Gegebenheiten des jebusitischen Jerusalem zurückgreifen konnte. Die Ausgestaltung des Königtums geschah auch durch die Übernahme der Königsideologie, wie sie sich etwa in Ps 2 oder 2 Sam 7,14 niedergeschlagen hat. Zur Königsideologie gehört auch unabdingbar die Sorge des Königs dafür, daß der Schwächere dem Stärkeren nicht unterliegt (vgl. Ps 72). Die Herkunft dieses Königtums mag zweierlei verhindert haben: (1) Das Königtum ist in Israel nie in eine Gott selbst vermittelnde Position gelangt. Das Sakrale des Königtums blieb begrenzt. (2) Damit hängt zusammen, daß der König wohl von Anfang an und wohl durch seine Geschichte hindurch bis zu seinem Ende in der Exilierung des letzten Davididen der Kritik ausgesetzt blieb.

2. Die Denkschrift des Jesaja (Jes 7)

War der Abschnitt aus 2 Sam 11–12 literarisch schwer einzuordnen und noch schwerer bestimmten Gruppen zuzuschreiben — handelt es sich bei ihm um «Untergrundliteratur», die in später Zeit von den Autoren des deuteronomistischen Geschichtswerks hervorgeholt wurde, oder handelt es sich um «Hofliteratur»? — so scheint die sogenannte Denkschrift des Jesaja (Jes 78) etwas darzustellen, was in engen Kreisen weitergegeben wurde (vgl. Jes 8,16; vgl. 30,8). Dennoch muß bewußt bleiben, daß Jesaja fast 40 Jahre den Staat Juda mit seiner Hauptstadt Jerusalem, aber auch das Nordreich Israel mit seinem kritischen Wort begleitet hat, und das nicht nur vom «Untergrund» aus, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach in der Öffentlichkeit.

Ein frappierender Satz in der Denkschrift lautet: «Der Herr wird Tage kommen lassen über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters...»

wie man sie nicht mehr erlebt hat, seit Efraim von Juda abgefallen ist» (Jes 7,17).

Diese Ankündigung des Propheten steht im unvermittelten Zusammenhang mit der, die das Immanuelkind, geboren von der jungen Frau, als Zeichen Gottes dem judäischen König Ahas verheißt (7,14f.). Der kurze, aber für das Neue Testament so entscheidende (Mt 1,23; vgl. Lk 1,31) und mit seinen Folgen für die christliche Dogmenentwicklung so wichtige Abschnitt Jes 7,10–17 ist zusammen mit dem vorangehenden Wort des Jesaja an Ahas (Jes 7,1–9) zu betrachten.

Die Zeit, in die die Worte des Propheten gesprochen sind, signalisieren die Verse 7,1–2: Tiglatpileser, der Begründer des neuassyrischen Reiches, regiert seit 745 v. Chr. in Assur. Der Expansion des Assyrsers suchen in den Jahren um 734 die Reiche von Damaskus und Samaria eine antiassyrische Allianz entgegenzustellen. Für die Allianz suchen die Bundesgenossen auch das Südreich Juda zu gewinnen. Sie sind bereit, Jerusalem auch gegen seinen Willen in die Allianz zu zwingen. Der Prophet fordert den judäischen König angesichts der von den Alliierten ausgehenden Bedrohung Jerusalems und Judas zu Ruhe und Gelassenheit (7,4), vor allem zum Glauben auf (7,9). Denn die antiassyrische Allianz von Samaria und Damaskus wird keinen Erfolg haben.

Die Denkschrift des Propheten vermeldet nichts Konkretes bezüglich der politischen Maßnahmen des Königs. Aus 2 Kön 16,7–9 aber ist klar, daß Ahas sich an den Assyrer gewandt hat, um die Bedrohung durch die Alliierten von sich abzuwenden. Das geschah um den Preis der Abhängigkeit Judas von Assur. Das Plädoyer des Propheten war gegen das politische Kalkül des Königs gerichtet.

Der Text von Jes 7 zeigt: Der König bedarf eines zweiten Wortes. Im Auftrag seines Gottes bietet der Prophet dem König ein Zeichen an, das dieser aus der Unterwelt oder aus der Höhe erbitten darf. Da der König das Angebot ausschlägt, reagiert der Prophet mit der Ankündigung des Immanuelzeichens. Es besagt beides zugleich: Das Scheitern der alliierten Mächte mit ihren Plänen gegen Jerusalem *und* das Eintreten einer Situation für den König, sein Haus und sein Volk, die so katastrophal ist wie die Trennung der unter David und Salomon geeinten Reiche Israel und Juda. Obwohl der Text in der For-

schung höchst kontrovers diskutiert wird, läßt er wohl folgendes als Auffassung des Propheten erkennen: (1) Die Versuche der Alliierten Damaskus und Samaria werden ins Leere laufen. Sie fallen der Expansion des Neuassyrsers zum Opfer. (2) Das Scheitern der antiassyrischen Allianz bedeutet aber keineswegs eine gleichzeitige Zusage der Sicherheit für Juda-Jerusalem und seinen König. Im Gegenteil: Juda-Jerusalem und der König mit seinem Haus werden eine Katastrophe erleben, die ihresgleichen nur in der Reichstrennung nach dem Tode Salomons hat. (3) Das Scheitern der Pläne der antiassyrischen Allianz scheint dadurch bedingt, daß Jahwe nach dem Glauben Jesajas sich für die Stadt verbürgt, die er für sich zur Wohnstatt erwählt hat (vgl. Jes 8,18). (4) Der Text der Denkschrift läßt eine Dissoziation zwischen Jahwe und König einerseits und König und Prophet andererseits erkennen. (5) Der Satz in Jes 7,17 dokumentiert, daß die Reichstrennung unter Jerobeam I. zum Ausgang des 10. Jahrhunderts, also zum Zeitpunkt der Rede des Propheten an Ahas etwa 200 Jahre in der Vergangenheit liegend, auch nach Meinung des Propheten ein Unglück großen Ausmaßes war. Das bedeutet umgekehrt: Jesaja faßt die Zeit der geeinten Reiche Juda und Isael unter David und Salomon als eine Zeit des Segens und der Zuwendung Jahwes auf.

Nach einer rund zweihundertjährigen Geschichte judäischen Königtums findet sich also bei Jesaja eine differenzierte Stellung zu dieser Institution und damit zum judäischen Staat. Einerseits belegt Jes 7,1–17 die kritische Stimme des Propheten zur Außenpolitik des Königs Ahas. Andererseits steht er der Institution des Königtums in Jerusalem nicht grundsätzlich kritisch gegenüber.

Jesajas Denken ist maßgeblich von jerusalemisschen Theologumena bestimmt. So sehr, daß z. B. eine so genuin israelitische Vorstellung wie die vom Auszug aus Ägypten gar keine Rolle bei ihm spielt. Zu den theologischen Themen Jerusalems gehören: Jahwe als König (Jes 6,5), die Heiligkeit Jahwes (Jes 6,3), das Wohnen Jahwes auf dem Zion (Jes 8,18; vgl. 28,16), Jerusalem / Zion als Heimat von Recht und Gerechtigkeit (1,21; 28,16).

Recht und Gerechtigkeit werden als Maßstab der Beurteilung immer wieder an den Staat und seine Vertreter angelegt (vgl. Jes 5,7; 28,16). Während die Frühverkündigung des Propheten gera-

de verletztes Recht und korrumpierte Gerechtigkeit bei den bestimmenden Gesellschaftsschichten in Jerusalem zum Thema hat (Jes 3,13–15; 5,1–7; 5,22; 10,1–3), erwartet er für die Zukunft einen König, dessen Thron durch Recht und Gerechtigkeit begründet ist (Jes 9,6). Die Frage, ob es sich dabei direkt um einen Davididen handelt, der auf den Thron Davids gelangen wird, muß wohl verneint werden. Denn Jesaja scheint Kontinuität und Diskontinuität zugleich im Auge zu haben, wenn er von einem Sproß aus der Wurzel *Isais* spricht, auf dem sich der Geist Jahwes niederläßt und dessen Gürtel Gerechtigkeit und Treue sein wird (Jes 11,1f.5). Nicht also der direkte Nachkomme Davids wird der Geistbegabte sein. Gott wird einen neuen Anfang setzen. Dabei ist vielleicht auch bei Jesaja ins Auge gefaßt, daß der neue Anfang auf eine Verfassung Jerusalems und Judas zurückgreift, die noch vor der Einführung des Königtums lag: nämlich die Zeit der Richter (vgl. Jes 1,26). Freilich ist gerade die Rede von «Richtern» und «Ratgebern» im Zusammenhang von Jes 1,21–26 nicht klar. Aber immerhin könnte sich in diesem Stück auch eine ins Grundsätzliche gewendete Stellungnahme des Propheten zu den aktuellen staatlichen Institutionen finden, und zwar in dem Sinne, daß die von Jesaja vorgefundene staatliche/königliche Verfassung als durch das Reinigungsgericht Jahwes abzuschaffende dargestellt wird. Daß der Blick des Propheten tatsächlich über die Anfänge des Königtums in Jerusalem hinaus in die Vergangenheit zurückreicht, scheint auch die Rede vom Tag Midians als eines Tages der jubelnden Freude nahelegen (Jes 9,3; vgl. Ri 7).

Aus diesen Bemerkungen ganz oberflächlicher Art zu dem Propheten Jesaja wird doch wohl folgendes deutlich: der von Jerusalemer Traditionen her denkende Prophet sieht in der Zeit der geeinten Reiche, d.h. der Zeit Davids und Salomons, eine ideale Zeit. Damals war Jerusalem eine Stadt, in der Recht und Gerechtigkeit Heimatrecht besaß und auch in der Nacht, der Zeit des Chaos, nicht gefährdet war. Damals wurde den Anforderungen der Königsideologie, in der der König das Recht und die Gerechtigkeit für die Armen durchsetzt, entsprochen. Die geschichtlichen (vgl. Jes 9,7–20) und die aktuellen Erfahrungen mit der Institution des jüdischen Staates scheinen bei den Propheten eine Totalidentifizierung entschieden verhindert zu ha-

ben. Er tritt dem König unerschrocken entgegen und verweist ihn auf Jahwe.

Die in Jes 1–31 enthaltene Verkündigung des Propheten nimmt mit vielen anderen Texten der vorexilischen Propheten eine Mittelstellung zwischen Negation und Affirmation des Königtums, und das heißt des Staates, ein. Der Ausblick in die Zukunft auf einen König, einen Sproß *Isais*, auf dem der Geist Jahwes wirklich ruht, und der Rückblick in die Vergangenheit auf Jerusalem als die Heimat von Recht und Gerechtigkeit bilden die Maßstäbe für die Kritik des Staates, mit dem Jesaja es aktuell zu tun hat.

Jesaja selbst ist Zeuge des Untergangs des Nordreichs geworden. Wie hat er darauf reagiert? Worten wie Jes 17,1–6 und Jes 28,1–4 meint man den Schmerz des Propheten über die Irrungen der Politik des Nordstaates abspüren zu können.

Der jüdische Staat geriet in den Strudel der politischen Ereignisse des ausgehenden 7. und beginnenden 6. Jahrhunderts v.Chr. Das Reformwerk Joschijas blieb unvollendet. Im Jahre 587 v.Chr. ist die Eigenstaatlichkeit Judas zueinde, sind Jerusalem und der Tempel zerstört. Die Reflexion über diese Katastrophe setzt bald ein. Die Exilliteratur ist enorm — und ihr Umfang wächst, je mehr Exegeten Literatur, die in früheren Forschungsperioden literaturgeschichtlich in alter Zeit untergebracht wurden, in die Exilszeit verlagern. An zwei Texten aus dem Buch Ezechiel sei noch einmal verdeutlicht, wie in dieser Zeit der äußersten Krise — es ist die spätxilische und nachexilische Zeit — über eine Erneuerung nachgedacht wurde. Es lassen sich bei der Frage nach dem Staat wieder dieselben Richtungen erkennen, wie sie sich auch an dessen Beginn zu Wort gemeldet haben. Der Text Ez 37,15–28 bietet die prophetische Symbolhandlung der Annäherung zweier Stäbe, die die Reiche Juda und Israel darstellen, so daß sie in der Hand des Propheten eins werden (V.16–17). Das deutende Wort spricht von der Sammlung der Israeliten aus den Völkern, der Vereinigung der getrennten Reiche und von dem einen König, der über sie herrschen wird (V.21f.). Das Zukunft eröffnende Wort spricht nochmals von dem Knecht Jahwes David, der König sein wird, ein Hirte für sie alle. In dieser Gesellschaftsform werden alle die Rechtsvorschriften und Gesetze Jahwes beobachten und leben (V.24). Das Leben wird in dem Land, das Jahwe Jakob, seinem Knecht gegeben

hat und in dem ihre Väter wohnten, gelingen. Und nochmals wird David erwähnt, nun aber nicht mit dem Königstitel, sondern dem schwer zu deutenden, bereits im Bundesbuch (vgl. Ex 22,27) vorkommenden, wohl vorstaatlichen Titel Nasi, gemeinhin als «Fürst» wiedergegeben (Ez 37,25). Deutet sich damit eine Umdeutung des Königstitels und damit des durch ihn signalisierten gesellschaftlichen Systems an?

Der zweite Text, auf den noch einmal die Aufmerksamkeit gelenkt sein soll ist Ez 34. Er bietet die große Gerichtsrede über die Hirten. Seit ältester Zeit in Mesopotamien ist «Hirt» als Wechselbegriff für den König in Gebrauch. Anstelle der sich selbst weidenden Hirten wird Jahwe selbst der Hirt sein. Der Text entwirft eine Zukunft unter der Herrschaft Gottes, die eines menschlichen Hirten nicht bedarf (Ez 34,11–16.17–22.25–31). Doch wie um dieses Bild zu korrigieren, findet sich in den Versen 23–24 dann die Rede von dem einen Hirten David, dem Knecht Jahwes, der schließlich wie in Ez 37,25 als Nasik (Fürst) bezeichnet wird.

Die Hoffnungstexte aus der Exilszeit dokumentieren erneut das Ringen um die rechte Ordnung einer Gesellschaft, die von Jahwe bekennt, daß er selbst sie aus allen Völkern zusammenführen wird.

Literatur:

F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (Neukirchen-Vluyn 1987).
P.K. McCarter, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (Garden City, New York 1984)

HANS-WINFRIED JÜNGLING

1938 geboren. Dr. in re bibl. Mitglied der Gesellschaft Jesu und Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Veröffentlichungen: Richter 19 – Ein Plädoyer für das Königtum. Stilistische Analyse der Tendenz-erzählung Ri 19,1–30a; 21,25 (Rom 1981); Ich bin Gott – keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament (Würzburg 1981/Leipzig 1986); «Auge für Auge, Zahn für Zahn.» Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln: Theologie und Philosophie 59 (1984) 1–38. Anschrift: Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt 70.