

## Monarchiekritik und Herrscherverheißung

Alttestamentlich-theologische Aspekte zur Rolle des Königs in Israel

Während in manchen populären neuzeitlichen Anbetungsliedern ein nahezu ungebrochen positives, teilweise fast märchenhaftes Bild vom Königsein begegnet, ist in den biblischen Texten zum Thema eher das Gegenteil der Fall. In diesem Aufsatz wird die These vertreten, dass das Königtum in Israel keine heilsame gesellschaftliche Ordnung darstellt. Das in manchen biblischen Aussagen begegnende positive Ideal von einer monarchischen Ordnung wurde empirisch nicht realisiert. Die Spannung zwischen dem Ideal und den politischen Erfahrungen mit dem real existierenden Königtum bildet einen Hintergrund für messianische Erwartungen. Die Frage nach dem Königtum soll im Rahmen kanonisch orientierter alttestamentlich-theologischer Überlegungen erörtert werden.<sup>1</sup> Dabei sind die Bücher Richter und Samuel von zentraler Bedeutung. In diesen Büchern wird die Problematik bei der Einführung des Königtums am pointiertesten diskutiert.

Die Frage nach der Wertung der Rolle des Königtums in Israel hat ihre Relevanz in einer Mehrzahl von biblisch-theologischen Zusammenhängen. Diese werden hier nicht ausgeführt, einige sollen aber erwähnt werden. Einmal (1) ist die Rolle des Königtums als politische Ordnung zu thematisieren. Die in den Texten der sinaitischen Thora erkennbare ideale Gesellschaftsform für das Gottesvolk geht nicht von zentralistischer Herrschaft aus. Weder eine dynastische Monarchie noch irgendeine Form von Adel ist darin vorgesehen. Dies ist theologisch relevant. Historisch werden (2) die soziologischen Aspekte der Veränderungen von der Stammegesellschaft zur Monarchie zu thematisieren sein. Von zentraler Bedeutung ist (3) ferner die Frage nach dem Königs-konzept als Beschreibung für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk sowie zur ganzen Erde. Außerdem ist (4) darin die Frage nach dem Verhältnis eines irdischen Königs zum Königsein Gottes aufgeworfen. In diesem Zusammenhang stehen (5) messianische Konzepte und Erwartungen. Die Hoffnung auf eine messianische Herrschaft ist auch eine königliche. Diese wiederum steht in einer gewissen Spannung (6) zu der neutestamentlichen Rede von der Königsherrschaft Gottes, in der ein irdischer Herrscher nicht direkt im Blick ist. Von messianischen Texten ist (7) die Anrede Gottes als König in einer Reihe von Anbetungsliedern inspiriert,

---

1 Die Diskussion bleibt vorwiegend auf der theologisch-literarischen Ebene, zu den damit verknüpften historischen Fragen vgl. u. a. Kenneth A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, MI. Eerdmans 2003; Herbert H. Klement, Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten, *JETH* 17, 2003, 7-34.

die vielfältig in der populären gottesdienstlichen Praxis aufgenommen sind. Auch wenn diese Themen nicht im Einzelnen ausgeführt werden, so bilden sie doch den Hintergrund für die nachfolgenden Überlegungen.

## 1. Zur Darstellung des Königtums im Richterbuch

### 1.1 Josuabuch und Königtum

Die Idee des Königtums ist in den Überlieferungen Israels zur vormonarchischen Zeit nicht unbekannt. Josua 10 und 11 listen eine Vielzahl von kanaanäischen Stadt- bzw. Regionalkönigen auf, mit denen Josua und Israel Kämpfe durchgeführt haben. Trotzdem findet sich im Josuabuch kein Hinweis darauf, dass Josua oder ein anderer die Funktion eines Königs in Israel wahrgenommen hätte, oder dass es auch nur den Ansatz eine Ausformung Israels als Monarchie gegeben hätte. De facto hatte Josua eine Aufgabe als oberster Heerführer des Stämmeverbandes. Jedoch füllte er die Funktion eines Königs weder im Selbstverständnis noch in der Meinung der Israeliten aus. Dies wird u. a. an der Zuteilung des Erbteils für ihn deutlich. Josua wird dabei besonders reichlich bedacht, jedoch wird dies nicht mit seiner Rolle und seinen Verdiensten als Heerführer in Verbindung gebracht. Es wird vielmehr mit seiner Jahwetreue als Kundschafter während der Zeit des Mose und dem ausdrücklichen Wort Jhwhs durch Mose begründet (Jos 14,6.12). Die Initiative zur Durchsetzung dieser Bevorzugung geht im Josuabuch zudem nicht von Josua aus, sondern von dem Stamm Juda und von Kaleb. Nur im Verbund mit und analog zu Kaleb wird Josua mit einem speziellen Erbteil bedacht (Jos 19,49–50). Es sind nirgends Privilegien Josuas zu erkennen, die aus seiner Tätigkeit als Heerführer hervorgehen würden. Auch wenn „Josua und sein Haus“ als vorbildlich im Buch vorgestellt sind (Jos 24,15c), ist eine erbliche Führungsaufgabe innerhalb der zwölf Stämme nicht im Ansatz im Blick.

### 1.2 Die Rolle Gideons

Nach Ri 8,22 wird Gideon das Königtum nach dem Sieg über die Midianiter und Amalekiter angetragen. Die „Männer Israels“ bieten ihm ein dynastisches Königtum an.<sup>2</sup> Gideon lehnt dies kategorisch ab. Auffällig ist, dass er dies theologisch begründet: Weder er noch oder seine Söhne werden in Israel herrschen, denn

2 Bei den „Männern Israels“ handelt es sich um die militärische Führung der Stämme. Diese nach Stämmen und Sippen organisierte militärischen Führung, an anderen Stellen auch junge Mannschaft genannt, bildet eine andere Ebene als die Repräsentation der Stämme durch die Ältesten, die die zivilrechtliche Leitung innehatten und bei der Einsetzung des Königs in 1 Sam 8,4 und 2 Sam 3,17; 5,3 die entscheidende Rolle spielten; vgl. H. H. Klement, *2 Samuel 21–24: Context Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*. Frankfurt u. a.: Lang 2000, S. 124–26.

Jhwh regiert in Israel. Jhwh-Herrschaft ist danach hier so verstanden, dass eine Form irdischen Königtums dadurch ausgeschlossen ist. Ein solcher Gedanke, dass die Königsherrschaft Gottes im Gegensatz zu einem menschlichen Königtum steht, ist keineswegs selbstevident. In den umliegenden Kulturen Israels, in Ägypten und im Zweistromland, war in der Regel das Gegenteil der Fall. Der jeweilige Herrscher galt als der Gottheit besonders nahestehend. Der irdische König war es, der bevorzugten Zugang zu dem Willen der Götter hatte und ihn ausführte. Die Götter regierten durch den König. Königsherrschaft und Gottesherrschaft ergänzten sich gegenseitig und bedingten einander.<sup>3</sup> Auf dem Hintergrund dieses kulturellen Kontextes muss der hier im Richterbuch formulierte theologische Widerspruch als auffällig und ungewöhnlich angesehen werden.

Unmittelbar auf die kategorische Abweisung jeglicher Königsambitionen folgt die Notiz, dass Gideon von der durch die dezidiert erkennbare Hilfe Jhwhs erungenen Kriegsbeute goldene Amulette sammelte und daraus einen Götzen gießen ließ, den er in seiner Heimatstadt Opfra aufstellte. Dadurch wird er zu einem Verführer für „ganz Israel“. Die Dekonstruktion jeglicher Führungsqualitäten dieses Königskandidaten Gideon könnte nicht deutlicher ausfallen. Mit seiner Herrschaft wäre die Anerkennung der Königsherrschaft Jhwhs tatsächlich zugunsten der Verehrung von Lokalbaalen infrage gestellt.

Die Entzauberung der Eignung dieses allein durch Jhwhs Handeln siegreichen irdischen Herrschers wird in den nachfolgenden Texten weiter verfolgt. Trotz der entrüsteten Ablehnung des Königtums für sich und seinen Nachkommen gebärdet sich Gideon wie ein orientalischer Herrscher, indem er viele Frauen für sich beansprucht (Ri 8,30). Den Sohn einer Nebenfrau aus Sichem nennt er selbst Abimelech, „Mein Vater ist König“. Im Kontext des Erzählflusses ist dies kein Name, der eine Gottheit ehrt, sondern als einziger erwähnter Name eines vom Vater benannten Sohnes ein Ausdruck des Selbstverständnisses Gideons, sich als König zu verstehen. Nach seinem Tod gelten seine siebenzig Söhne entsprechend als die, die nun selbstverständlich die Herrschaft in Israel antreten (Ri 9,2).

### 1.3 Abimelechs Königtum

Anstelle einer „Herrschaft der siebenzig“ beansprucht „Abimelech“ die Königsherrschaft für sich. Als seine Hausmacht dient ihm die Anerkennung durch die Stadt Sichem. Abimelechs dreijährige Königsherrschaft stellt die erste Gestalt eines Königtums in Israel dar. Ihr Scheitern ist in den Davidstexten nicht vergessen (2 Sam 11,21). Es wird da jedoch nicht theologisch, sondern als durch Fahrlässigkeit verursacht erwähnt. Der Form nach steht dieses Königtum wohl in Parallele zu bekannten kanaanäischen Stadtkönigtümern. Es werden von Abimelech

3 Vgl. Reinhard Müller, *Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur Alttestamentlichen Monarchiekritik*, FAT 2. Reihe, Bd. 3. [Diss. Theol 2003, Göttingen], Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

keinerlei Verdienste genannt. Der Leser erfährt lediglich, dass Seine Einsetzung ermöglicht wird durch den Mord an seinen siebzig Brüdern, die jeder mit gleichem Recht als Gideonsöhne den Herrschaftsanspruch hätten anmelden können.

In dem Zusammenhang des Abimelech-Königtums steht die Jotamfabel Ri 9,8–15. Sie zeichnet eine Karikatur des Königtums: Die Bäume kommen zusammen, um einen König zu salben. Die Wahl fällt auf den Ölbaum, der lehnt ab. Sein Öl sei für Götter und Menschen wichtig, er könne sich nicht vorstellen, diesen Beitrag aufzugeben um „über den Menschen zu schweben“. Ganz entsprechend äußern sich der Feigenbaum und der Weinstock. Schließlich fällt die Wahl auf den Dornstrauch. Der nimmt freudig an und lädt alle ein, sich in seinem Schatten zu laben. – Die Parabel verspottet das Königtum. Martin Buber hatte den Text als „stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur“ bezeichnet.<sup>4</sup> Ein vergleichbarer Text ist aus der gesamten Literatur des alten Orients bisher nicht bekannt. Dass es antimonarchische Texte so ausschließlich in der Bibel gibt, ist nicht ohne theologisches Gewicht.

Es ist darauf hingewiesen worden, dass die Fabel anders als Gideon in seiner Antwort Ri 8,22 nicht unmittelbar theologisch argumentiert.<sup>5</sup> Sie begründet ihren Spott rein profan vom fehlenden Nutzen einer solchen Institution her. Danach ist ein König überflüssig und lästig wie Dornen und Disteln. Ein Beispiel für einen solchen unfähigen Herrscher ist dem Leser im Richterbuch in dem Moabiterkönig Eglon begegnet, von dem mit Ironie erzählt wird, wie er mit seiner enormen Fettleibigkeit in seiner Kammer (Schlafgemach oder Toilette) den Richter Ehud zur Privataudienz empfängt und von ihm linkshändig erdolcht wird. Könige sind nach der Jotamfabel entweder zu schade für eine solche Aufgabe und ein Verlust für Menschen und Götter oder sie sind sich selbst überschätzend blind vor Einbildung und lächerlich unfähig wie der Dornstrauch.<sup>6</sup> Auch wenn dieses selbst in sich kein direktes theologisches Argument darstellt, so steht die Fabel in direkter Weiterführung des Königsthemas der Gideongeschichte und damit unter dessen theologischer Einleitung. Es ist deshalb narrativ geboten, sie auch in diesem Licht zu lesen.

4 Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg: Schneider<sup>3</sup>1956, S. 24.

5 So u. a. Reinhard Müller, *Königtum und Gottesherrschaft*, S. 12.

6 Vgl. 2 Sam 23,6–7, wo Taugenichtse mit Dornen verglichen werden, die man nicht mit der Hand anfassen sollte und die am besten verbrannt werden; vgl. Gen 3,18.

#### 1.4 Die Königshinweise im Aufbau des Richterbuches

Der literarische Aufbau des Richterbuches lässt sich im Anschluss an Berry Webb<sup>7</sup> mit je zwei Einleitungen und Schlusserzählungen und einem szenisch gestalteten Mittelteil als literarisch durchdacht wie folgt darstellen:

##### I. Overtüre: Ri 1,1–3,6

- |         |   |  |
|---------|---|--|
| 1,1–2,5 | 1. Einleitung: Defizite bei der Eroberung           |  |
| 2,6–3,6 | 2. Einleitung: Zyklischer Abfall zu anderen Göttern |  |

##### II. Variationen: Zwölf Retter/Richter Perioden: Ri 3,7–16,31

- |            |                                 |                                       |
|------------|---------------------------------|---------------------------------------|
| 3,7–11     | <i>Othniel</i> (1)              |                                       |
| 3,12–31    | <i>Ehud</i> (2)                 | [+ (3) <i>Schamgar</i> ]              |
| 4,1–5,31   | <i>Debora</i> mit Barak (4)     |                                       |
|            | – <i>Psalm</i>                  |                                       |
| 6,1–10,5   | <i>Gideon</i> mit Abimelech (5) | [+ (6–7) <i>Tola, Jair</i> ]          |
|            | – <i>Mashal</i>                 |                                       |
| 10,6–12,15 | <i>Jephthah</i> (8)             | [+ (9–11) <i>Ibzan, Elon, Abdon</i> ] |
| 13,1–16,31 | <i>Samson</i> (12)              |                                       |

##### III. Koda: Folgerungen: Ri 17,1–21,25

- |            |   |
|------------|---|
| 17,1–18,31 | 1. Narrative Schlussfolgerung: Kultisches Desaster  |
| 19,1–21,25 | 2. Narrative Schlussfolgerung: Moralisches Desaster |

In dem Buch szenisch an den Anfang gestellt wird das „noch nicht“ der Eroberung, das Nichterfüllen der gestellten Aufgabe. Die Verknüpfung mit der Josuazeit wird in beiden Einleitungen vollzogen (1,1: „nach dem Tode Josuas“; 2,6). Die zweite Einleitung beschreibt die zyklische Erfahrung der Richterzeit:

*Abfall* > *Notzeit* > (Schreien) > *Erwählung* eines Retter/Richters > *Friedenszeit*.

Der so einleitend skizzierte wiederkehrende Wechsel von Abfall und Rettung wird für die 12 Richtergestalten im Mittelteil unterstellt. Für sechs von ihnen, die sog. Großen Richter, nennt eine ausgeführte Erzählung Einzelheiten, für sechs weitere, die sog. Kleinen Richter, werden lediglich statische Daten genannt. Für den Aufbau des Buches ist einerseits die Zwölfzahl signifikant, andererseits lebt die Aussage des Buches vor allem von den Erzählungen zu den sechs großen Richtern.

7 Berry G. Webb, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, JSOT.S 46, Sheffield: JSOT 1987.

Durch literarische Stücke besonders markiert sind die beiden mittleren Richterperioden. Die Ära Debora/Barak wird durch einen Psalm „gottesdienstlich“ gefeiert.<sup>8</sup> Der Psalm Deboras preist Jhwh als den Königen der kanaanäischen Städte himmelhoch überlegen (Ri 5,3.19–20). Betont wird, dass diese Rettung durch Jhwh durch das Handeln einer Frau vermittelt wurde (Ri 4,4.8–9). Ein irdischer König Israels, wie ihn die Kanaanäer haben, ist nicht einmal im Blick. Die Jotamfabel kontrastiert in diesem literarisch-strukturellen Aufbau das Deboralied und verhöhnt die Einrichtung der Monarchie durch den Gideonsohn. Die Königsambitionen Gideons und Abimelechs werden durch die Jotamfabel „profan“ dekonstruiert.

Die ersten drei Richterperioden werden als positive Reformationen dargestellt. Dabei ist die Zeit Deboras die theologisch hervorgehobenste. Die letzten drei Perioden werden als verworren ambivalent und zunehmend dekadent geschildert: (1) Gideons Götzenkult und Herrscherambitionen werden angesichts der in der Einleitung des Buches genannten Kriterien (Ri 3,4–6) als desaströs für die Entwicklung anzusehen sein; (2) Jephtas leichtfertiges Menschenopfer kann von jedem jahwistischen Leser nur als Horrorstimmung zur Kenntnis genommen werden; (3) Samsons unbeherrschte Fixierung auf philistäische Frauen fällt wie Gideons Baalsverehrung unter das Urteil des Versagens und Scheiterns nach den Kriterien der Einleitung des Richterbuches. Die einleitende Anknüpfung des Richterbuches an die Josuazeit und dessen Abschiedsreden, die eine Bundeserneuerung beinhalteten (Ri 2,6–10; vgl. Jos 23 u. 24), sowie die ausdrückliche Nennung der durch Mose gegebenen Gebote (Ri 3,4) steuern die erwartete ethische Wertung der Leser bundestheologisch.<sup>9</sup> Trotz der den Richtern jeweils von Jhwh gewährten großzügigen Rettung aus militärischer Not erscheint die Lebensführung dieser „Regierer/Richter“ als bundestheologische Katastrophe. Besonders bei den letzten drei wird deutlich, dass die Hilfe durch den „Kriegsherrn“ Jhwh erfolgte trotz der Richter.

Ein ähnliches Gefälle ist für die nur statistisch erwähnten kleinen Richter zu unterstellen. Ihre Zahl nimmt zu, dabei ist offensichtlich nichts Erinnerungswertes von ihnen zu sagen außer ihrem herrschaftlichen Gebaren, das sich in den Zahlen

8 Psalmen in narrativen Zusammenhängen laden den Leser zum Mitvollzug des Gebetes ein. Der Effekt der Vergegenwärtigung ist in der Praxis des halblauten Lesens nahezu unausweichlich, vgl. James W. Watts, *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT.S 139, Sheffield: JSOT 1992.

9 Zur ethischen Bewertung scheinbar neutraler Darstellungen in narrativen Texten vgl. Gordon J. Wenham, *The Gap between Law and Ethics in the Bible*, *Journal of Jewish Studies* 48/1, 1997, 17–29; ders. *Story as Torah: Reading the Old Testament ethically*. Edinburgh: Clark 2001.

von Nachkommen und Schwiegerkindern ausdrückt, die auf Vielehen<sup>10</sup> schließen lassen, und in Eselsparaden.

### 1.5 Die Königshoffnung im Richterschluss

Das ethische Gefälle im Mittelteil führt anhand von zwölf Zyklen zu dem Zustand, in dem Israel in den Schlusskapiteln charakterisiert ist. In Kap 17–18 wird mit den Wanderungen von Michas Gottesbild Israel als ein Volk gezeigt, das von einem Bundesverhältnis mit Jhwh nichts mehr weiß. Die mit den in der Einleitung erwähnten Namen Josua und Mose verbundene besondere Beziehung Israels zu Jhwh ist verschwunden. Selbstgemachte Götter werden angerufen – der Hinkehr zu dieser Idolatrie kam mit dem Königskandidaten Gideon. Ein ganzer israelitischer Stamm stiehlt den Götzen Michas samt dem zugehörigen Personal. Damit ist der Gottesdienst Israels nicht mehr von dem der kanaanäischen Völker unterschieden.

In der Erzählung Ri 19–21 wird der Anspruch auf ein Ethos in Israel, das sich von dem der Kanaaniter positiv unterscheidet, ausdrücklich thematisiert (Ri 19,11–14). Diese Erwartung läuft jedoch ins Leere. Das Verhalten der Bevölkerung einer Stadt in Benjamin stellt sich als auf derselben moralischen Stufe dar wie Sodom und Gomorra. Statt der versuchten homosexuellen Vergewaltigung eines durchreisenden Mannes aus dem Stamm Ephraim wird dessen jüdische Nebenfrau aus Bethlehem von den israelitischen Bewohnern eine Nacht lang bis zum Morgen geschändet. Die Leiche der an den Folgen der Vergewaltigungen gestorbenen Frau wird darauf in zwölf Teile gehackt und auf die Stämme Israels verteilt. Dies führt zu einem Bürgerkrieg, der statt der am Anfang des Richterbuches angemahnten ausbleibenden Eroberung des Landes einen der Stämme Israels beinahe auslöscht. Der Stamm wird durch eine Abmachung aller Stämme gerettet, bei der eine gottesdienstliche Feier am zentralen Jhwh-Heiligtum in Silo<sup>11</sup> kriegerisch überfallen wird und auf diese Weise die dort ein Jhwh-Fest feiernden israelitischen Frauen gewaltsam geraubt werden können. Während die Geschichte Israels als Rettung aus Sklaverei begann, liegt die Weisheit des Überlebens am Ende der Richterzeit im Mittel des Menschenraubes – eine kaum zu überbietende groteske Situation.

Angesichts des bundestheologischen und des moralischen Desasters erwartet der Leser jetzt eine Antwort. Nach zwölf Reformperioden, die zyklisch ein Gefälle beinhalten, dass im Richterschluss von einer spezifischen Jhwh-Beziehung in Israel keine Rede mehr sein kann, es vielmehr moralisch unter dem Niveau der

10 Auch hier ist die ethische Bewertung durch den jahwistischen Leser als negativ zu unterstellen, auch wenn die Texte für heutige Leser scheinbar ethisch neutral wirken können, vgl. Gordon Wenham wie Anm. 9.

11 Ri 21,12 vermerkt ironisch: Silo, das liegt im Land Kanaan, d. h. Silo ist nicht als Zentrum der Stämme Israels verstanden (Jos 18,1ff; 1 Sam 3,21).

durchschnittlichen kanaanäischen Bevölkerung steht, ist eine Antwort zu erwarten, die ein dem Verfall entsprechendes Gerichtshandeln Jhwhs enthält. Es kommt in Gestalt der Einführung der Monarchie. Dies ist kaum als ein Segen zu verstehen. Es ist ein für das Bundesvolk großes Übel, wie im Zentrum des Richterbuches unübersehbar festgehalten ist, das jedoch angesichts der kaum überbietbaren kultischen und moralischen Dekadenz jetzt besser erscheint als die im Buch geschilderten Zustände.<sup>12</sup> Durch eine Inklusion werden die Schlusskapitel zusammenfassend kommentiert: „In jenen Tagen war kein König in Israel. Jeder tat, was recht war in seinen Augen“ (Ri 17,6; 21,25). Dazwischen wird refrainartig wiederholt: „Damals war kein König in Israel“ (Ri 18,1; 19,1). Die darin zum Ausdruck gebrachte Hoffnung ist, dass eine monarchische Institution der ethischen und kultischen Pluralität und Beliebigkeit und der rechtlichen Willkür im Lande Grenzen entgegenzusetzen und das Volk die Thora Jhwhs lehren würde (Ri 3,4). Vom Königtum wird erwartet, dass es dem moralischen und kultischen Verfall wehrt.

## 2. Zur Einführung des Königtums im Samuelbuch

### 2.1 Die soziologischen Verwerfungen

Die sozialen und politischen Spannungen bei der Einführung des Königtums waren nach dem Samuelbuch erheblich. Die Umwandlung von einer mehr oder weniger egalitären Stämme-gesellschaft zu einem monarchischen Staat mit zentraler Verwaltung vollzogen sich nicht ohne Spannungen. Die Texte schildern diese Veränderungen.

Die soziologisch bedeutendsten Veränderungen der Ära Davids werden im Samuelbuch durch jeweils doppelt vorkommende Personenlisten literarisch markiert.<sup>13</sup> Diese sind:

2 Sam 5,13–16	Liste der <i>Söhne Davids</i> , geboren in Jerusalem
2 Sam 3,1–5	Liste der <i>Söhne Davids</i> , geboren in Hebron
2 Sam 8,15–18	Liste der <i>Minister Davids</i>
2 Sam 20,23–26	Liste der <i>Minister Davids</i>
2 Sam 21,15–22	Liste der <i>Militärführer Davids</i> (Riesentöter)
2 Sam 23,7ff	Liste der <i>Militärführer Davids</i>

- 12 Die veraltete quellenkritische Unterscheidung von pro- und antimonarchischen Schichten wird der Einheitlichkeit der literarischen Komposition nicht gerecht; vgl. u. a. Dennis T. Olson, Buber, Kingship, and the Book of Judges: A Study of Judges 6–9 and 7–21, in: *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts*, hg. v. Bernhard F. Batto u. Kathryn L. Roberts. Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2004, S. 199–218.
- 13 Zur die Texte strukturierenden Funktion der Doppellisten siehe H. H. Klement, *2 Samuel* 21–24, wie Anmerkung 2.



In diesen drei Doppellisten der davidischen Zeit spiegeln sich die Neuerungen der Königsära gegenüber der älteren Stammegesellschaft. Es sind dies:

1. Das Auftreten einer *königlichen Familie* mit Arroganz und Machtanspruch, Intrigen und Skandalen und Erbstreitigkeiten: In 2 Sam 12–20 sind das bestimmende Thema der Darstellung davidischer Herrschaft die Hofintrigen und die Schlafzimmersgeschichten, die zu Brudermord unter den Thronfolgern und mindestens zwei Bürgerkriegen führten. Dabei trachteten die Stämme in großer Mehrheit und Geschlossenheit David als Herrscher loszuwerden (2 Sam 20,1; 1 Kön 12,16). Während das gesellschaftliche Ideal von Exodus bis Deuteronomium die israelitische Gesellschaft als ein „Volk von bruderschaftlich verbundenen Familien“ beschreibt, konzentriert die Monarchie das gesellschaftliche Interesse auf eine einzige die Herrschaft beanspruchende Familie. Wohlergehen und Leid des Volkes werden von der Königsfamilie abhängig.<sup>14</sup>

2. Die Etablierung eines effizienten und funktionalen *zentralisierten Verwaltungssystems* und eines Beamten- und Funktionärsapparates<sup>15</sup>: Schon bald überlagern die mit Günstlingen des Hofes besetzten zwölf neu etablierten Regierungsbezirke Salomos die alte nach Familien und Stämmen strukturierte Organisation des Volkes (1 Kön 4,7–9; 1 Sam 10,20ff; 22,7). Die von der Verwaltung einzutreibende Steuerlast zur Finanzierung des anschwellenden monarchischen Staatshaushaltes war am Ende der Regierung Salomos als erheblich anzusehen.<sup>16</sup>

3. Eine neuartige professionelle *Militärstruktur*, die auch gegen das eigene Volk als Machtinstrument eingesetzt werden konnte um die Interessen der Regierung durchzusetzen (2 Sam 24,4): diese militärischen Einheiten von Berufssolda-

14 Vgl. Albrecht Alt, „Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda“, *Kleine Schriften* III, München: Beck 1953; Rainer Neu, *Von der Anarchie zum Staat: Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1992; James D. Martin, *Israel as a Tribal Society, The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, hg. v. R. E. Clements. Cambridge: CUP 1989, 95–117.

15 Vgl. Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum: die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, Neukirchen: Neukirchener 1978; Trygve N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*. Lund: Gleerup 1971; U. Rütterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit: eine Studie zu ‚sr‘ und vergleichbaren Begriffen* [Diss Theol Bochum 1981], BWANT 117, Stuttgart 1985; J. Alberto Soggin, *Compulsory Labor under David and Solomon*, in: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, hg Tomoo Ishida, Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982. Nach Herbert Donner, *Studien zur Verfassungs- und Verwaltungsreform der Reiche Israel und Juda*, Diss Leipzig 1956, und Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, *OrAnt* 2, 1963, 229–245 bildet das Beamtentum den auslösenden Faktor einer sozialen Entwicklung, deren Auswirkungen die Prophetie des achten Jahrhunderts anprangert.

16 Vgl. Herbert H. Klement, *David und ‚Hiram von Tyrus‘ – Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie*, *JETH* 14, 2000, S. 5–33.

ten samt den ausländischen Söldnertruppen haben sich bereits im Absalomaufstand unter der Führung Davids als dem traditionellen Stammeherr Israels überlegen erweisen. Die imperialen Kriege Davids und Salomos war nur so erfolgreich.<sup>17</sup>

Diese in den Texten erkennbaren soziologischen Verwerfungen kamen nicht über Nacht. Die Entwicklung der im Samuelkorpus und in 1 Kön 1–11 geschilderten Epoche der tatsächlichen Einführung des Königtums in Israel von der Zeit Elis über Samuel, Saul und David bis zur reifen zentralistischen Monarchie unter Salomo erstreckte sie sich über fünf langlebige Generationen. Trotz dieser Zeitspanne zeigen die Texte, dass der gesellschaftliche Wandel nicht ohne erhebliche Widerstände und Opfer im Volk durchgesetzt wurde (vgl. u. a. 2 Sam 3,1; 16,8–9). In der sechsten Generation führen die Spannungen zum Aufstand gegen die davidische Herrschaft und zum Zerreißen der durch die Monarchie dargestellten staatlichen Einheit Israels unter Rehabeam. Derart geschwächt wird Israel gleich wieder zum Opfer eines ägyptischen Beutefeldzugs.

## 2.2 Die monarchiekritischen Anfangsaussagen

Die Samuelbücher schildern die Einführung des Königtums und enden mit einem deutlichen theologischen Akzent, dass David und sein Haus die von Jhwh zur Herrschaft in Israel bestimmte und legitimierte Dynastie darstellt. Bevor dies gesagt werden kann, wird am Anfang des Buches die mit dem irdischen Königtum verbundene theologische Spannung noch einmal notiert und in aller Schärfe festgeschrieben Auf die Bitte der Ältesten des Volkes nach Einsetzung eines Königs ergeht das Wort Jhwhs an den Propheten Samuel (1 Sam 8,7–8):

Höre auf die Stimme des Volkes in allem, was sie dir sagen! Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht König über sie sein soll. 8 Entsprechend all den Taten, die sie immer getan haben von dem Tage an, da ich sie aus Ägypten geführt habe bis zum heutigen Tag, daß sie mich verlassen und andern Göttern gedient haben, so machen sie es auch mit dir.

Der Text fungiert im Samuelbuch als Einleitung zu der in den nachfolgenden Kapiteln erzählten Einführung eines dynastischen Königtums in Israel. Beachtenswert ist, dass er eine Gottesrede darstellt. Als solche stellt sie den verbindlichen theologischen Kommentar dar, unter dem die Königswahl und -einsetzung in den Samuelbüchern zu lesen sind. Als bemerkenswert hervorzuheben sind darin vor allem:

1. Das Königsbegehren wird definitiv als Abfall von Jhwh und damit als Aufkündigung des Bundes mit Jhwh interpretiert.
2. Das Königsbegehren wird in einer kontinuierlichen Reihe gesehen mit ähnlichen Ereignissen in der langen Geschichte des Abfalls, deren Anfänge beim dem Exodus aus Ägypten im Blick sind.

17 Vgl. Max Weber, „Das Antike Judentum“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, Tübingen 1920, 32.

### 3. Das Königsbegehren ist in Parallele zur Apostasie gestellt.

Diese grundlegende negative Bewertung steht hier nicht isoliert, sondern wird in den folgenden Texten mehrfach wiederholt:

Und Samuel sprach: „So spricht der HERR, der Gott Israels: Ich habe Israel aus Ägypten heraufgeführt und euch aus der Hand Ägyptens errettet und aus der Hand aller Königreiche, die euch bedrängten. Ihr aber habt heute euren Gott verworfen, der euch aus allen euren Nöten und euren Bedrängnissen errettet hat, und habt zu ihm gesagt: Einen König sollst du über uns setzen! Nun denn, stellt euch auf vor dem HERRN nach euren Stämmen und nach euren Tausendschaften!“ (1 Sam 10,18–19).

Und: „Als ihr aber saht, daß Nahasch, der König der Söhne Ammon, gegen euch zog, sagtet ihr zu mir: Nein, sondern ein König soll über uns herrschen! – obwohl doch der HERR, euer Gott, euer König ist. Und nun siehe, da ist der König, den ihr erwählt und den ihr erbeten habt; denn siehe, der HERR hat einen König über euch gesetzt.“ (1 Sam 12,12–13)

### 2.3 Zur Bewertung der königskritischen Texte

Auch wenn Reinhard Müller neuerdings die alte literarkritische These Wellhausens zu reanimieren versucht, dass die königskritischen Aussagen in den Büchern Richter und Samuel sich dem Rückblick auf das Scheitern der Dynastie in der königslosen Perserzeit verdanken, so wird diese Zuordnung kaum dem literarischen und theologischen Gewicht der Texte gerecht. Auch sind die von Müller vorgenommenen quellenkritischen Sondierungen kaum über den Kreis derer hinaus kommunikabel, die noch innerhalb dieses Paradigmas arbeiten. Die Sinnhaftigkeit solcher literarkritischen Operationen ist seit Jahrzehnten keineswegs mehr als selbstevident angenommen, sondern lediglich innerhalb von Exegeseschulen nachvollzogen.<sup>18</sup> Die von Restauration alter Ordnungen bestimmte israelitische Perserzeit, die sich nach den Büchern Chronik, Esra und Nehemia an dem davidischen Ideal vor allem der Tempelordnung orientierte (vgl. u. a. Esr 1,7; 8,20; Neh 3,10; 12,24.36f.45f)<sup>19</sup>, kommt kaum als Ort der grundsätzlichen Ablehnung des Königtums infrage. Dass eine direkte politische Erneuerung der davidischen Monarchie in diesen Texten nicht formuliert ist, hat getrennt zu diskutierende

18 Vgl. Herbert H. Klement, *Textrecycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik*, *JETH* 9, 1995, 7–20; ders. Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments, *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Berichtsband der 9. AfET-Studienkonferenz 1995, hg. v. G. Maier, Wuppertal: R. Brockhaus 1996, S. 81–101; ET: *Modern Literary-Critical Research and the Historicity of the Old Testament, Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, hg. von V. Philips Long, Sources for Biblical and Theological Study VII, Winona Lake: Eisenbrauns 1999, 439–459.

19 Vgl. Hendrik J. Koorevaar, Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons, *JETH* 11, 1997, 42–76.; ders. De afsluiting van de canon van het Oude Testament, *Dicht bij de Bijbel*, hrsg. Patrick Nullens, Leuven-Heverlee: Bijbelinstituut België 1997, 63–90.

Gründe (vgl. Neh 6,6; 9,36). Dass die monarchiekritischen Texte sich nicht zur Quellenkritik eignen, vielmehr ihre Bedeutung im Rahmen der literarischen Argumentation des Samuelbuches haben, wird inzwischen bereits in den Kommentaren hervorgehoben.<sup>20</sup>

Eher sind mit Frank Crüsemann die soziologischen Veränderungen am Anfang der Königszeit als „Sitz im Leben“ der Königskritik wahrscheinlich zu machen.<sup>21</sup> Ihre Verfassung spiegelt die Zeit der erzählten Ereignisse. Die kritischen Texte unterstützen damit eher die Annahme einer frühen Abfassungszeit der Bücher Richter und Samuel und damit ein hohes Maß an Kenntnis der historischen Zusammenhänge. Dies ist verschiedentlich argumentiert worden.<sup>22</sup>

### 3. Zur Königserwartung im Pentateuch

Liest man Richter und Samuel im Kontext des Kanons, dann wird deutlich, dass die darin vorgetragene auffällige und keineswegs selbstevidente theologisch begründete Ablehnung des Königtums angesichts der Darstellung in den kanonisch vorausgehenden Büchern nicht ganz unerwartet erfolgt. Dies ist zu begründen. Die Reihenfolge der Bücher von Genesis bis Samuel ist in den meisten Kanonlisten gleich. Für das Thema relevante Texte sollen skizziert werden.

Nach der Genesis ist kanonisch einleitend die Herrschaft auf Erden dem gotesebenbildlich geschaffenen Menschen als Mann und Frau gemeinschaftlich aufgetragen. Eine Herrschaft von Menschen über Menschen ist dabei nicht enthalten. Ein erster Gewaltherrscher begegnet in der urgeschichtlichen Völkertafel mit Namen Nimrod – ein Sohn von Kusch und Ham (Gen 10,8–10). Von ihm wird gesagt: „... der war der erste Gewaltige auf der Erde.“<sup>9</sup> Er war ein gewaltiger Jäger vor Jhwh; darum sagt man: Wie Nimrod, ein gewaltiger Jäger vor Jhwh!<sup>10</sup> Und der Anfang seines Königreiches war Babel und Erech und Akkad und Kalne im Land Schinar“. Die Notiz „ein gewaltiger Jäger im Angesicht Jhwhs“ ist als ein „Töten von Tieren um sie zu töten“ und damit als ethisch verwerflich zu werten. Babylon, die Stadt Nimrods, dient am Abschluss der Urge-

20 Vgl. u. a. J. Robert Vannoy, *Covenant Renewal at Gilgal: A Study of 1 Samuel 11:14–12,25*, Cherry Hill, NY: Mack Publishing Company 1978; Philips Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case of Literary and Theological Coherence*, SBL-Diss Series 118, Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989; P. Kyle McCarter, *II Samuel*, The Anchor Bible, Bd. 9. New York: Doubleday 1980; Robert P. Gordon, *1 and 2 Samuel: A Commentary*, Exeter: Paternoster 1986.

21 Vgl. Frank Crüsemann, *Widerstand*, wie Anmerkung 15.

22 Vgl. u. a. Hoffner, Harry A., Jr., *Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography*, in: *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, hg. v. H. Goedicke u. J. J. M. Roberts. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, S. 49–62; Herbert M. Wolf, *The Apology of Hattusili compared with Other Ancient Near Eastern Political Self-Justifications*, Diss 1967; Dennis J. McCarter, *The Apology of David*, *JBL* 99, 1980, 489–504.

schichte zur Charakterisierung der Rivalität der Menschen mit Jhwh (Gen 11,1–9). Sie ist als „böse von Jugend auf“ (Gen 8,21) beschrieben.<sup>23</sup> Aus dem Zweistromland kommen auch die nächsten erwähnten Könige, die den ersten erwähnten Krieg entfesselten. Die gesamte Region Kanaan einschließlich der Städte in der Jordanebene unter der Führung der Könige von Sodom und Gomorra werden mit einem militärischen Raubzug überzogen (Gen 14,1–12). Insofern die Genesis in vielfacher Weise narrativ Herkunftsidentität beschreibt, wird hier das Königtum als Institution eingeführt ist, dass zum Wesen und Charakter der Städte Babel und Sodom gehört, nicht zu den Linien der Verheißung und Initiativen, die von Jhwh ausgehen.

Eine Ausnahme bildet der König von Salem Melchisedek (Gen 14,18–20). Er erfährt eine positive Würdigung durch Abraham mit einem gemeinsamen Gottesdienst. Diese gilt ihm jedoch nicht als politischem Herrscher, sondern in seiner Funktion als Priester. Später werden Abraham Nachkommen verheißen, unter denen auch künftige Könige in allgemeiner Form genannt sind (Gen 17,6). Diese werden jedoch von den Nachkommen in der Linie der Segensverheißung deutlich unterschieden. Königtum ist kein Aspekt der abrahamitischen Verheißung, die dem ausdrücklich genannten Bundeserben Isaak zugesagt wird (Gen 17,19). Es werden ferner später Könige aus den Nachkommen Edoms aufgelistet, die „herrschten bevor ein König über die Söhne Israels regierte“ (Gen 36,31). Vom Königtum ist die Rede als etwas, was zwar kommt, aber charakterlich mit den Namen Babel, Sodom oder Edom verbunden ist. Die Erwähnung von Königen in Israel im Nachsatz zu Edom enthält damit keine positiv assoziierte Aussage. Es wird lediglich vermerkt, dass Israel dann in einer Form sein wird wie Edom. Könige gehören nicht zur positiven patriarchalen Bundeserwartung Israels.

Dies kann anders verstanden werden in Gen 49,10, wo Jakob im Segen über Juda von einem kommenden Herrscher spricht. Er wird jedoch nicht König genannt, sondern שִׁילֵה „der den Herrscherstab besitzt und dem die Völker folgen“. Diese Herrscherverheißung eines Abrahamssohnes über die Völker ist im Kontext von Genesis als eine Form der Erfüllung der Abraham gegebenen Segensverheißung für die Völker zu verstehen.<sup>24</sup>

Im Schilfmeerlied wird der ägyptische König besiegt durch Jhwh selbst, der hier erstmalig im Kanon als König bezeichnet ist (Ex 15,3.18). Die Stelle Pharaos als politischer Herrscher im Volk bleibt darauf jedoch vakant, sie wird nicht wieder besetzt durch einen irdischen König. Jhwh ist als Befreier Israels der gefeierte König seines Volkes. Mit Gott als König ist Israel ein priesterliches Kö-

23 Vgl. Herbert H. Klement, Mensch und Sünde in der Urgeschichte, in: *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie*, Berichtsband der 13. AfeT-Studienkonferenz in Bad Blankenburg, hrsg. von Rolf Hille u. Herbert H. Klement. Wuppertal: R. Brockhaus 2004, S. 60–88.

24 Vgl. T. Desmond Alexander, Messianic Ideology in the Book of Genesis, in: *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, hg. von Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess, Gordon J. Wenham. Carlisle: Paternoster 1995, S. 19–39.

nigreich (Ex 19,6) – eine programmatische Akzentuierung des Charakters des Volkes am Anfang der Sinaiperikope. Im sinaitischen Konzept des idealen gesellschaftlichen Miteinanders in Jhwhs Bundesvolk ist ein irdischer Herrscher nirgends vorgesehen. Am Ende des Pentateuchs, im Stämmesegen und den „Letzen Worten“ des Mose wird der sinaitische Bundesschluss beschrieben als Antritt der Königsherrschaft Jhwhs: „Und er (Jhwh) wurde König in Jeschurun, als sich die Häupter des Volkes versammelten, die Stämme Israels insgesamt“ (Dtn 33,5).

Einen Hinweis auf einen künftigen König gibt es bei dem ambivalenten Propheten Bileam. Er betont einerseits die Sonderstellung Israels in der Völkerwelt: „Denn vom Gipfel der Felsen sehe ich es, und von den Höhen herab schaue ich es; siehe, ein Volk, das abgesondert wohnt und sich nicht zu den Nationen rechnet“ (Num 23,9). Andererseits verheißt Bileam: „... und sein König wird höher werden als Agag, und sein Königreich wird erhaben sein“ (Num 24,7b). Danach wird Israel einen König haben, der jedoch an dem Amalekiterkönig gemessen wird und diesen übertreffen soll: Wenn der König kommt, wird Israel sein wie Amalek. Ähnlich wie der Vergleich mit Edom ist auch der mit den Amalekitem für Israels Berufung zu einem speziellen Bundesverhältnis mit Jhwh keine positiv konnotierte Königsverheißung.

Auch das Königsgesetz im Deuteronomium, Dtn 17,1–7, stellt keine Ordnung dar, die für Israels Gesellschaftsmodell konstitutiv wäre. Könige sind für das gute Miteinander im Schalom und für das gerechte Miteinander im Volk danach völlig verzichtbar. Das Deuteronomium weiß jedoch sehr deutlich um die Anfechtung der Sesshaftigkeit im einzunehmenden Land und um ein baldiges Vergessen Jhwhs und seiner Thora.<sup>25</sup> Das Scheitern Israels an der Bundestreue ist explizit mehrfach ausgesprochen (Dtn 29,3; 31,19–21.29; 28,36). In Antizipation eines Erliegens der Anfechtung im Lande wird die Möglichkeit eines Königs im Königsgesetz nicht generell abgelehnt. Es beinhaltet aber, dass Israel seinen durch Thoragehorsam geprägten Sondercharakter eingebüßt. Dieser sollte die Völker auf Israel als Bundesvolk Jhwhs aufmerksam machen:

„So bewahrt und tut sie [die Thora]! Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker, die all diese Ordnungen hören. Und sie werden sagen: Ein wahrhaft weises und verständiges Volk ist diese große Nation! Denn wo gibt es eine große Nation, die Götter hätte, die ihr so nahe wären wie Jhwh, unser Gott, in allem, worin wir zu ihm rufen? Und wo gibt es eine große Nation, die so gerechte Ordnungen und Rechtsbestimmungen hätte wie dieses ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege? (Dtn 4,6–8).<sup>26</sup>

25 Zur Theologie des Deuteronomiums vgl. u. a. J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*. JSOT.S 33, Sheffield: JSOT-Press 1984; ders., *Deuteronomy: Apollos Old Testament Commentary*, Leicester: Apollos, 2002.

26 Zur Beschreibung des Sondercharakters Israels vgl. Christopher J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, IL, Leicester (UK): Intervarsity 2004.

Wird in Israel ein König eingesetzt, so endet der Sondercharakter, Israel wird wie Edom, Amalek oder alle anderen Völkern:

„Wenn du in das Land kommst, das Jhwh, dein Gott, dir gibt, und es in Besitz genommen hast und darin wohnst und sagst: ‚Ich will einen König über mich setzen, wie alle Nationen, die rings um mich her sind!‘, dann sollst du nur den König über dich setzen, den Jhwh, dein Gott, erwählen wird“ (Dtn 17,14–15a).

In diesem Fall werden Anweisungen für die Berufung eines Königs getroffen, die seine Aufgaben auf das Halten und Lehren der Thora konzentrieren. Der Ton des „Königsgesetzes“ ist nicht, dass dies eine wünschenswerte oder gar notwendige Institution wäre. Mit dem Königswunsch wird Israel „wie alle Völker“ und verliert einen wesentlichen Teil seines Sondercharakters, den es durch seine Berufung als Bundesvolk Jhwhs vor allen Völkern haben als heiliges Priestervolk sollte (Lev 19,2). Die eventuelle Berufung eines Königs im Bundesvolk durch Jhwh stellt damit keine positive Ordnung der Thora dar. Das innerhalb der Thora propagierte Gesellschaftsmodell Israels als Volk von gleichberechtigt befreiten bruderschaftlich verbundenen Familien kennt weder einen König noch herrschaftliche Privilegien bestimmter Familien.

#### 4. Positive Aussagen zum Königtum

##### 4.1 Die Verheißung eines Retter-Königs

Neben der signifikanten negativen Beurteilung der Institution des Königtums im Samuelbuch durch eine programmatische einleitende Gottesrede findet sich im selben Buch eine zweite Linie von Aussagen, die einen König als von Jhwh bestätigten und gewünschten Retter aus der Not zeigt. Am deutlichsten kommt dies in den das Samuelbuch rahmenden Psalmen zum Ausdruck. Sechs Lieder sind im Samuel an für die Struktur des Buches signifikanten Stellen verteilt.<sup>27</sup> Sie sind teil der narrativen Darstellung und markieren literarisch jeweils einen Wendepunkt im Ablauf der Handlung. Als Lieder stellen sie gleichzeitig je einen theologischen Kommentar zu dem Erzählten dar.<sup>28</sup>

27 Zur Funktion von Liedern in narrativen Zusammenhängen vgl. James W. Watts, *Psalms and Story*, wie Anmerkung. 8.

28 Ausführlicher diskutiert in H. H. Klement, 2 Samuel 21–24, wie Anmerkung 2, S. 104–116.

Text	Art des Liedes	lang	Sänger	Thema
1 Sam 2,1–10	Siegeslied	lang	Hanna	Kommender König – Retter
1 Sam 18,7	Siegeslied	kurz	Frauen	Saul und/oder David
2 Sam 1,19–27	Klagelied	lang	David	Sauls und Jonathans Tod
2 Sam 3,33–34	Klagelied	kurz	David	Abners Tod
2 Sam 22,1–51	Siegeslied	lang	David	David und seine Söhne von Jhwh bestätigt
2 Sam 23,1–7	Letzte Worte	kurz	David	David und seine Söhne von Jhwh bestätigt

Vor allem das Lied der Hanna am Anfang des Buches (1 Sam 2,1–10) und die beiden Psalmen im Samuelschluss (2 Sam 22,1–51; 23,1–7) greifen das Thema des Königtums als heilsame Einrichtung Jhwhs ohne jeden kritischen Unterton auf. Es ist Jhwh selbst, der durch seinen gesalbten König seinem Volk Rettung von allen Feinden und Heil schenkt.

Hanna singt einleitend von der großen Rettung, die Jhwh seinem Volk geben wird. Es ist die Rede von einer Umkehrung der bisherigen Verhältnisse. Sie redet direkt vor Jahwe – „in Jhwh“ – im Heiligtum in Siloh.<sup>29</sup> Als Frau, an der Jhwhs Geist ein Wunder gewirkt hat, indem er ihr nach jahrelanger Kinderlosigkeit einen Sohn geschenkt hat<sup>30</sup>, preist sie Jhwh als Erschaffer, jedoch weniger rückblickend auf ihre eigene überwundene Kinderlosigkeit, sondern vorausschauend auf einen kommenden Fürsten des Volkes. Jhwh, der den „Erdbereich auf Säulen gründete“, hebt einen „aus dem Staub“ auf, um ihn auf den „Ehrentron“ zu setzen.<sup>31</sup> Hier spricht die Mutter des Propheten anlässlich der Weihe ihres Sohnes an Jhwh selber prophetisch<sup>32</sup> von dem Lebensprogramm dieses Jungen und der damit verbundenen Epochenwende im Volk Gottes. Der Psalm endet: „Jhwh wird

29 Eigentlich „in Jhwh“ – S. Becker-Spörl, *„Und Hanna betete und sprach...“: Literarische Untersuchungen zu 1 Sam 2,1–10*. Tübingen: Franke 1992, 108f folgert daraus eine Identifizierung von Jahwe und Beter, d. h. die Worte des Beters sind gleichzeitig Jhwhs Worte.

30 Die Geburtsgeschichte signalisiert einen Epochenwechsel.

31 Vgl. die Parallele zur Bildung Adams aus dem Staub vom Erdboden in Gen 2,7: Das Kommen des Königs ist wie eine der Erschaffung Adams vergleichbare Kreatio.

32 Vgl. die These Sigmund Mowinckels, *Psalmstudien* III. Amsterdam: Schippers 1966 [Nachdruck von 1922], dass Poesie grundsätzlich im Raum des Prophetischen zu Hause sei: „Der Nabi ist immer zugleich Dichter; seine Orakel haben in alter Zeit rhythmisch-metrische Form ...“; „Wie der Prophet durch Musik in den Zustand der Inspiration versetzt wird [vgl. 1 Sam 10,5f.10ff; 16,13.23; 19,20ff; 2 Kön 3,15, HK] so auch der Dichter (Ps 49,2–5); sein Ohr wird empfänglich, so daß er die geheime von der Gottheit stammende Weisheit ... empfangen und der Menschheit mitteilen kann“ (S. 26). Targum Jonathan ergänzt in 2,1 „in prophetischem Geist“ und versteht das Gebet allerdings als Vorschau auf die Geschichte Israels von David bis zur persischen Zeit (Esterbuch: Haman). Nach jüdischer Überlieferung gehört Hanna zu den sieben Prophetinnen der Hebräischen Bibel: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda, Esther, vgl. Roland Gradwohl, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen*. Band 1, Teil 2, Stuttgart: Calwer<sup>2</sup>1995, S. 87.



richten/regieren die Enden der Erde. Er wird seinem König Macht verleihen und erhöhen das Horn seines Gesalbten“ (V. 10b). Die Königsherrschaft des Gottes Israels, sein Regieren der ganzen Welt, steht in keinerlei Spannung zu einem irdischen Königtum. Im Gegenteil, sie stehen Seite an Seite und wirken miteinander.

Während der Psalm Hannas die Frage offen lässt, wer dieser König sein wird, wird in dem Lied der Frauen 1 Sam 18,7 von Saul und David als möglichen Kandidaten gesungen, wobei David die größer Kraft zugesprochen ist. Mit den beiden Klageliedern am Ende der Ära Sauls scheidet er als Kandidat aus. In den beiden Psalmen am Ende des Samuelkorpus ist es definitiv David, der die volle Bestätigung als Herrscher von Jhwh für sich und seine Nachkommen empfängt. Jhwh rettet David zunächst aus Todesnot (2 Sam 22,5–20) und rüstet ihn darauf aus, seinerseits siegreich alle Feinde zu überwinden (2 Sam 22–49). David und sein Haus hat Jhwh seine Treue in einem Bundesverhältnis zugesagt (2 Sam 22,51).

Die davidische Herrschaft wird in dem ebenfalls als prophetisch anzusehenden Totenbettlied Davids (2 Sam 23,1–7) als segensreich beschrieben:

„Wer *gerecht* über Menschen herrscht, wer in der *Furcht Gottes* herrscht, der ist wie das Leuchten des Morgens, das Aufgehen der Sonne, ein Morgen ohne Dunkel, (wenn) durch das Leuchten, durch den Regen das Grün (sprießt) aus der Erde. Genauso ist mein Haus mit Gott, denn *ein ewiger Bund* ist mir gemacht, in allem geordnet und bewahrt, denn meine ganze Hilfe, alle meine Anliegen – genauso lässt er sie sprossen“ (2 Sam 23,3b–5).

Ein ewiger Bund ist David gewährt, denn seine Herrschaft vollzieht sich in dem Doppelklang von *Gerechtigkeit* und *Gottesfurcht*. Die Menschen erleben sie heilsam wie einen strahlenden Sonnenmorgen nach dem Regen in der Nacht, der quirliges und fruchtbringendes Leben ermöglicht und hervorruft.

Angesichts der in den narrativen Texten des Samuelbuches geschilderten realen Politik Davids überraschen solche Sätze. Die Geschichten sprechen davon, dass David als junger Offizier am Hofe Sauls zwar sehr beliebt war, dann aber von den Stämme Israels in Loyalität mit Saul und selbst von seinem Stamm Juda als Verräter angesehen und ausgeliefert wurde. Nach seiner Zeit als Offizier im Dienst der Philister steht David im Zentrum eines lang andauernden und ermüdenden Bürgerkrieges um die Nachfolge Sauls (2 Sam 3,1). Davids Herrschaft als König war militärisch nach außen erfolgreich, innenpolitisch aber derart, dass sich alle Stämme hinter Absalom scharten, um David wieder loszuwerden und ihn aus Jerusalem zu verjagen (2 Sam 15,13). Es kommt zu zwei weiteren Bürgerkriegen mit vielen Toten. Alle zwölf Stämme rebellieren gegen den Monarchen in der ehemaligen Jebusiterstadt Zion, beim zweiten Mal ohne Juda (2 Sam 20,2). In der Meinung des Volkes galt David als ein Usurpator, der nur durch die Morde an der Vorgängerfamilie und Intrigen an die Macht gekommen war (2 Sam 16,7–8; 21,9). Wie der Mord an Uria zeigt, war David zur Durchsetzung seiner Interessen viel zuzutrauen. Der von David durchgeführte umfassende Zen-

sus (2 Sam 24) hatte den Zweck, die Zahl der wehrfähigen Männer zu erheben. Die Grenzen der erfassten Gebiete machen deutlich, dass die großen imperialen Kriege bereits abgeschlossen waren. Damit dient diese Zählung nach den Kriegen gleichzeitig und vielleicht primär der Erfassung der Steuerkraft sowie des Potentials zur Rekrutierung von Arbeitskräften. Die Aufstände in „ganz Israel“ gegen die real erlebte Herrschaft, werden ihren Grund in der Erfahrung mit der von Jerusalem aus ausgeübten Machtentfaltung gehabt haben.

Die Geschichten von der Zeit der Herrschaft Davids werden eingerahmt von zwei Listen der davidischen „Minister“ (2 Sam 8,15–18; 20,23–26). Die Listen erscheinen vordergründig nahezu identisch. Für Karl Budde und viele Kommentatoren, die ihm gefolgt sind, waren sie aus Versehen bei einer der von ihm angenommenen mindestens sieben Redaktionsstufen ein zweites Mal abgeschrieben worden. Dabei sei die Liste in 2 Sam 8 in Unordnung geraten.<sup>33</sup> Ein näherer Blick zeigt jedoch, dass diese literarkritische Einschätzung wesentliche Aspekte ausblendet. Beide Listen zeigen eine durchreflektierte Ordnung, jedoch mit unterschiedlicher Aussagekraft. Sie bilden auch keine fahrlässige Doppelschreibung, sondern stehen in ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit in Kontrast nebeneinander.

#### Davids Minister 2 Sam 8,15–18 und 20,23–26

A 8,15	König	David	Regierung in <i>Gerechtigkeit</i>
B 16	Heer	Joab	Militär
C	Kanzler	Josaphat	Zivilverwaltung
D 17	Priester	Zadok	Heiligtum
D'	Priester	Abjathar	Heiligtum
C'	Schreiber	Seraja	Zivilverwaltung
B' 18	Leibwache (Krethi/Plethi)	Benaja	Militär
A'	Priesteramt	<i>Davids Söhne</i>	Regierung in <i>Gottesfurcht</i>
B 20,23	Heer	Joab	Militär
B'	Leibwache	Benaja	Militär
B" 24	Fronddienst	Adoram	Zwangsarbeit
C	Kanzler	Josaphat	Zivilverwaltung
C' 25	Schreiber	Scheba	Zivilverwaltung
D	Priester	Zadok	Heiligtum
D'	Priester	Abjathar	Heiligtum
A' 26	Priester Davids	Ira	Familienopfer

33 Karl Budde, *Die Bücher Samuel*, Tübingen, Leipzig: Mohr 1902; ähnlich noch A. A. Andersen, *2 Samuel*, Word Biblical Commentary 11. Dallas, TX: Word, 1989, S. 130 zu 2 Sam 8,15–18: „The order of the officials appears to be haphazard and may not reflect their relative importance. There is a parallel list in 20:23–26 which seems to be more structural, dealing with army, civil administration and cultic officials in that order.“

In beiden Listen zeigt sich je ein Organigramm monarchischer davidischer Herrschaft. In der ersten Liste 2 Sam 8,15–18 wird das Ideal davidischer Herrschaft vorgestellt. Sie spiegelt die in 2 Sam 23,3 geforderte Dialektik von „Gerechtigkeit“ und „Frömmigkeit“ als ihr grundlegendes Qualitätsmerkmal. An zentraler Stelle stehen die Ämter, die das Verhältnis des Volkes zu Jhwh pflegen, danach folgen abgestuft Zivilbürokratie und Militär des Staates. Die von David geschaffene und ausgehende gerechte Regierung über Israel ist eine theozentrische, und dies drückt sich auch in der abgestuften Ordnung seiner Ministerliste aus. Das System wird von David und seinen Söhnen gerahmt. Die verschiedenen Dienste und herrschaftlichen Aufgaben stehen in einem ausbalancierten Verhältnis zueinander. Es entsteht der Eindruck eines gut funktionierenden und lebendigen Miteinanders aller regierenden Kräfte.

Dass die zweite Liste in 2 Sam 20,23–26 eine deutliche Abweichung dieser Gestalt-gewordenen Theologie darstellt, ist nicht zu übersehen. Ein vergleichbarer kunstvoller, ringförmiger Aufbau fehlt. Stattdessen ergibt sich eine lineare Reihung mit dem Militär an der Spitze. Es wird gefolgt von dem neuen Ministerium für Fronarbeit noch vor der Zivilverwaltung. Erst am Schluss wird die Funktion der Priester vermerkt. Von Gerechtigkeit und Recht und ist keine Rede mehr. Eine Regierungstätigkeit Davids als König ist nicht mehr erwähnt. David erscheint lediglich als Attribut zu der priesterlichen Aufgabe des Ira.

Beide Ministerlisten spiegeln eine Staatsordnung wider. Nur für die erste ist Gerechtigkeit beansprucht. In ihr steht David als König an der Spitze und dem Priesteramt gehört die zentrale Mittelposition. In der zweiten Liste drückt sich eine andere gesellschaftliche Ordnung aus. In den literarisch vorausgehenden Texten war von innenpolitischen Aufständen unter Absalom und Sheba die Rede. Beide Male hatte sich Joab, der diese Liste anführt, über die ausdrückliche Weisung des Königs hinweggesetzt und Absalom und Amasa ermordet.<sup>34</sup> Er führt nun diese Liste an. Das mit der Schaffung von Gerechtigkeit betraute davidische Königsamt bleibt unerwähnt.<sup>35</sup> Die Theozentrik ist vollständig verloren. Stattdessen ist die Aufgabe der Priester als Mittler zu Jhwh allen anderen Instanzen des Staates nachgeordnet.<sup>36</sup> Es ist unschwer zu erkennen, dass die zweite Liste nicht als ein Spiegel der guten Herrschaft in Gerechtigkeit und Gottesfurcht zu verstehen ist, sondern als Ausdruck der Regierungsform in Folge von Aufstand und Bürgerkrieg. Nur die erste Liste entspricht dem Ideal der letzten Worte Davids.

Die ideale davidische Herrschaft steht in den Texten Samuels als eine von Jhwh gewährte Möglichkeit lediglich in der Form der Verheißung. Die histori-

34 Ausdrücklich in den Texten vermerkt: 2 Sam 18,5.11–15; 19,14f u. 20,9f.

35 Eine priesterliche Funktion der Söhne Davids wird nicht mehr genannt, statt dessen erscheint neu ein Ira als Priester Davids, abgehoben von den beiden bereits in der ersten Liste erwähnten Priestern Zadok und Abjathar.

36 Drückt sich in dieser Ordnung die Herrschaftsform aus, die in 2 Sam 23,6f mit *belijaʿal* bezeichnet ist, und die mit der Metapher von den Dornen an die Jotamfabel erinnert?

sche und realpolitisch erfahrene Herrschaft Davids hatte dem Volk nicht den Schalom gebracht, der ideell mit ihr verbunden war. Trotz der militärischen Erfolge hat das Volk unter den nachfolgenden Königen – auch auf dem Davids-thron – schlussendlich gleichzeitig viel verloren. Während es am Ende des Richterbuches refrainartig hieß, dass „jeder tat, was ihm gut dünkte“, so heißt es am Ende des Königebuches refrainartig, dass der Herrscher auf dem Davidsthron „tat, was dem Herrn missfiel, wie ... Jojakim getan hatte“ (2 Kön 24,19), und von ihm hieß es: „... er tat, was Jhwh missfiel, wie seine Väter getan hatten“ (2 Kön 23,37). War am Ende des Richterbuchs das Königtum noch mit der Hoffnung verbunden, dass es der moralischen und kultischen Dekadenz im Volk Grenzen entgegenzusetzen könnte, wird am Ende des Königebuches das Scheitern der Institution an dieser Aufgabe offensichtlich.

#### 4.2 Die Verheißung einer vom Königtum abhängigen Priesterdynastie

Für die Einführung des Königtums im Samuelbuch ist bemerkenswert, dass Jhwhs positive Zusage ausschließlich der Person und den Nachkommen Davids gilt, nicht der Institution als solcher. Zur Einführung des Königtums Sauls zitiert Philips Long das Wort aus Hos 13,11 – „Ich gab dir einen König in meinem Zorn und nahm ihn weg in meinem Grimm“ – als eine theologische Bewertung, die den Samueltexten durchaus entspricht.<sup>37</sup> Nicht dem Königtum, sondern exklusiv David und seinem Haus wird ein „ewiger Bund“ gewährt (2 Sam 23,5).

Dieses in den Psalmen des Schlussteils des Samuelkorpus festgehaltene Ergebnis der gesellschaftlichen Wende zur Einführung der Monarchie in Israel war am Anfang des Buches die Aufkündigung eines „ewigen Bundes“ vorausgegangen. Nach der eine Epochenwende signalisierenden besonderen Geburtsgeschichte kommt in 1 Sam 2,27–30 ein namenloser „Mann Gottes“ zu dem Hohenpriester Eli an das zentrale Heiligtum mit der Bundeslade nach Silo und kündigt das Ende der Priesterdynastie an. Der historische Rückblick geht dabei bis auf seine Anfänge in der Mosezeit zurück. An seiner Stelle wird ein neuer Priester erwählt.

Der Mann Gottes ist narrativ als ein echter Prophet doppelt ausgewiesen, indem sich einerseits sein Gerichtswort gegen die Priesterdynastie Elis unmittelbar erfüllt und indem sein Wort durch einen „zweiten Zeugen“ bestätigt wird (1 Sam 3). Mit diesem Beginn des Samuelbuches wird gleich zu Anfang festgehalten, dass etwas, was seit dem Exodus und Sinai gegolten hat, zu einem Ende gelangt ist. Es ist die sinaitische Gesellschaftsform, die sich zentriert auf das aaronitische Priestertum mit dem zentralen Heiligtum als gottesdienstlichen Ort. Es kommt zu einer neuen priesterlichen Dynastie, die nicht mehr unabhängig unter Jhwh dem Volk als Leitung zugeordnet ist, sondern ihre Aufgaben in einer monarchischen Gesellschaftsordnung wahrnehmen wird.

<sup>37</sup> Philips Long, *King Saul*, wie Anmerkung 20, S. 240.

Während das Ende der Priesterdynastie Elis nachfolgend erzählt wird als Erfüllung des Prophetenwortes (1 Sam 4; 22,6–23; 23,6), findet die Auflösung der priesterlichen Nachfolge im Samuelbuch keine entsprechende Antwort. Später tritt der Hohepriester Zadok auf und begründet eine neue Priesterdynastie, die letztendlich diejenige Elis ersetzt (1 Kön 2,35). Achtet man auf die Art, wie von dem neuen Priester gesprochen wird, so handelt es sich um Formulierungen, die traditionell mit der davidischen Dynastieverheißung verbunden sind: „Ich aber werde mir einen Priester erwecken, *der beständig ist*; der wird tun, wie es *meinem Herzen und meiner Seele* gefällt. Und ich werde ihm *ein Haus bauen, das beständig ist*, und er wird vor meinem Gesalbten alle Tage einhergehen“ (1 Sam 2,35).

In den Samueltexten wird David selbst eingeführt als derjenige, den Jhwh erwählt, weil er nicht nur auf das Äußere achtet, sondern auf das Herz (1 Sam 16,7), er ist explizit eingeführt als der „Mann nach dem Herzen Jhwhs“ (1 Sam 13,14). Die Formulierung „ich werde ihm ein beständiges Haus bauen“ wird Kern der im Samuelbuch theologisch zentralen Nathansverheißung: „So verkündigst dir nun Jhwh, daß *Jhwh dir ein Haus machen wird*. Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern gelegt hast, dann werde ich deinen Nachkommen, der aus deinem Leib kommt, nach dir aufstehen lassen und werde *sein Königtum festigen*.<sup>13</sup> Der wird *meinem Namen ein Haus bauen*. Und ich werde den Thron *seines Königtums festigen für ewig*.<sup>14</sup> Ich will ihm wie ein Vater sein, und er soll mir Sohn sein ... meine Gnade soll nicht von ihm weichen ... Dein Haus aber und dein Königtum sollen vor dir Bestand haben für ewig, dein Thron soll feststehen für ewig.“ (2 Sam 7,11b–16).

Dass die Formulierungen von 1 Sam 2,35 in den Aussagen zur Erwählung Davids wiederkehren überrascht und kann nicht ohne theologische Bedeutung sein. Es kommt hinzu, dass die zentrale Dynastieverheißung für das Davidshaus (2 Sam 7,1–11) nicht auf eine politische Aufgabe fokussiert ist, sondern auf den Tempelbau. Die Nathansweissagung hängt ursächlich mit dem Bau des Jhwh-Heiligtums für die Lade zusammen. Es geht bei der Dynastieverheißung um eine wechselseitige Verpflichtung des „Haus-Bauens“. Die Fürsorge für den Tempel als Heiligtum Jhwhs in der Kontinuität des Ladenheiligtums der Wüstenzeit wird eine königlich-priesterliche. Der zu bauende Tempel – der Ort des Treffens von Himmel und Erde, der Begegnung von Jhwh mit seinem Volk – übernimmt die Tradition und Funktion des vormonarchischen Zeltheiligtums. Während dieses dem Stamm Levi und den aaronitischen Priestern anvertraut war, ist die Fürsorge für den neuen Ort der Begegnung des Volkes mit Jhwh nun David und seinen Nachkommen aufgetragen. Die Beziehung von Jhwh zu dem davidischen König wird mit einem Vater-Sohn-Verhältnis verglichen (2 Sam 7,14–15), eine Aussage die sonst vor allem von dem Volk als Ganzem gemacht wurde (Ex 4,22–23; Dtn 32,6.19; Hos 11,1; Jes 1,2).

Die zentrale und den übrigen Priestern vorgeordnete Funktion Davids wird bereits bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem beschrieben: „Und David tanzte mit aller Kraft vor Jhwh, und David war mit einem leinenen Ephod gegürtet. So brachten David und das ganze Haus Israel die Lade Jhwhs hinauf mit Jauchzen und mit Hörnerschall“ (2 Sam 6,14–15). Nach dem großen Zensus wird das entscheidende nationale Sühneopfer für ganz Israel von „Dan bis Beersheba“ von David zelebriert. Der König baut den Altar und bringt die Opfer: „Und David baute dort Jhwh einen Altar und opferte Brandopfer und Heilsopfer. Da ließ Jhwh sich für das Land erbitten, und die Plage wurde von Israel abgewehrt“ (2 Sam 24,25). Durch dieses Opfer Davids ist der Ort der künftigen Opfer am Tempels Jhwhs auf dem Zion bestimmt. Damit ist die Rolle des davidischen Königs in deutlicher Unterscheidung zur Herrschaft Sauls von Anfang an auch eine priesterliche.

Die Funktion Salomos bei der Tempelweihe ist ebenfalls die priesterliche. Der König vollzieht die entscheidenden Liturgien zur Weihe des neuen Heiligtums. Ein anderer Hoherpriester ist daneben nicht erwähnt (2 Chr 7,1–3). Der König, nicht der Hohepriester legt den Segen Jhwhs auf das Volk: „Und es geschah, als Salomo dieses ganze Gebet und Flehen zu Jhwh zu Ende gebetet hatte, stand er auf von der Stelle vor dem Altar Jhwhs, wo er auf den Knien gelegen hatte, seine Hände zum Himmel ausgebreitet. Und er trat hin und segnete die ganze Versammlung Israels mit lauter Stimme ...“ (1 Kön 8,54–55).

Der König als Tempelherr setzt seinerseits Hohepriester ein, er bleibt ihnen jedoch vorgeordnet. Er ist verantwortlich nicht nur für den Bau, sondern auch für Restaurationen (Joas, Josia), Reformen (Hiskia, Josia), aber auch für das Ende der Jhwh-Verehrung wie unter Ahas und Manasse. Besonders das Chronikbuch und Esra-Nehemia betonen die Rolle Davids bei der Entwicklung der Tempelliturgien, der Texte, der Gebete sowie der Einteilung des Personals für den Tempelgottesdienst. Als Tempelherr hat der davidische König damit eine der priesterlichen vorgeordnete Aufgabe.

Nachexilisch erscheint die Rolle Serubbabels im Sachariabuch ausschließlich in dieser priesterlichen Funktion des. Nach Thomas Pola ist mit ihm als Daviden keine politische Erwartung mehr verknüpft.<sup>38</sup> Als Nachkomme der Dynastie Davids wird er ausschließlich benötigt, um den Eckstein für den Tempelneubau der Rückkehrer aus dem Exil zu bestimmen (Sach 4,6–10). Seine Aufgabe ist eine kultische, keine politische.

38 Vgl. Thomas Pola, *Das Priestertum bei Sacharja: Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, FAT 35, Tübingen: Mohr 2003.

In der ersten Ministerliste Davids werden die Söhne Davids ausdrücklich als Priester bezeichnet (2 Sam 8,19). Nach Carl Amerding<sup>39</sup> stand die Priesterfunktion der Söhne Davids in der Tradition eines Familienpriesteramtes, wie es neben Ri 17,5.10 auch bei Familienopfern wie 1 Sam 20,29 ausgeübt sein könnte. Diese familiäre Priesteraufgabe sei für das Haus Davids später statt von seinen Söhnen auf den Priester Ira (2 Sam 20,26) übertragen worden. Amerding sieht darin eine Parallele zu der Auslösung der priesterliche Aufgaben des Sohnes Michas durch einen angestellten Leviten in Ri 17,5.10.<sup>40</sup> Die Notiz von einem davidischen Priesteramt gemäß der Ordnung Melchisedeks (Ps 110,4), das unabhängig von dem aaronitischen Lade-Priestertum ausgeübt wird, sei ein weiterer Hinweis auf eine eigenständige priesterliche Funktion der Davididen, deren Aufgaben mit diesem Namen in die Tradition der vorisraelitischen Stadtkönige Jerusalems gestellt ist.

In einer gewissen Spannung zu diesen davidischen Themen in der Interpretation von 1 Sam 2,35 steht, dass der dort angekündigte Priester eine Funktion gegenüber dem „Gesalbten Jhwhs“ wahrnimmt, ein Ausdruck der im Samuelbuch ausschließlich den König bezeichnet. Der angekündigte Hohepriester wird sein Amt nicht mehr in unmittelbarer Beziehung zu Jhwh vornehmen, sondern abhängig von dem König. Zwischen Priester und Jhwh steht das Amt des Gesalbten. Das angekündigte neue Priestertum bedarf eines Königs, es ist diesem zu- und nachgeordnet, von ihm abhängig und dem Amt des Königs untergeordnet verstanden.

Die positiven Herrscheraussagen in den Texten zur Frühzeit des Königtums sind mit dieser Rolle als Garant der Gottesbeziehung verbunden. Die positiven Aussagen zur Rolle des Königs, sind ausschließlich mit dem Namen David verbunden und weniger auf politische oder militärische Aufgaben fokussiert. Das Zentrum der Davidsverheißung konzentriert sich auf seine Rolle als Tempelherr und damit eine priesterliche und dem amtierenden Priestertum vorgesetzte Aufgabe. Die militärischen und wirtschaftlichen Erfolge sind großzügige Nebenaspekte, sie stehen nicht Zentrum einer solchen Erwartung (ähnlich 1 Kön 3,11–14). Mit der Zentralstellung des Tempels ist die Herrschaft in Gerechtigkeit und Gottesfurcht erwartet, die einen umfassenden Schalom bringt. Der König ist dabei dem Recht selber unterworfen. Sündigt er, dann leidet das Volk (2 Sam 21; 24). Erfüllt er seine Aufgabe vor Jhwh, dann wird Jhwh ihn und seine Herrschaft erhalten. Dies wird auch zum Guten für das Volk sein, dessen abtrünniger Charakter in dem Königsbegehren deutlich im Blick bleibt.

39 Carl Edwin Amerding, *Were David's Sons Really Priests?*, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, FS M. C. Tenney, hg. von G. F. Hawthorne, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975, 75–86.

40 Anders Gordon J. Wenham, „Were David's Sons Really Priests?“, *ZAW* 87, 1975, 79–82, der hinter der Notiz eine eher profane Funktion der Repräsentation vermutet, so schon W. W. Grafen Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig: Hirzel 1889, 191.

Aus der Spannung zwischen der Herrscherverheißung und der real erfahren politischen Realität entsteht die Erwartung eines neuen Handelns Gottes, das verknüpft mit einer positiven Königserwartung zu einer messianischen Erwartung wird.

### **Herbert H. Klement: Criticism of the monarchy and promises to the ruler: Aspects of the role of the king in Israel in Old Testament theology**

The question of how kingship in Israel is to be evaluated should be raised within the framework of canonically determined reflections on Old Testament theology. Of central relevance are the books of Judges and Samuel. It is these books that present most clearly the problem of kingship at the beginning of its implementation in Israel, not by systematic reflection but in narrative form. The juxtaposition of pro- and anti-monarchical passages was traditionally the basis for literary-critical dismemberment of the narrative statement. Here they are evaluated for a synchronic biblical-theological interpretation. It is the thesis of this paper, that kingship is not seen as a salvific social institution in Israel. The positive potential of a monarchical system which is found in many passages is rarely or never realized empirically. Here the observation is important that above all the theme of the dynastic oracle for David as well as other pro-monarchical texts is the close relationship of the king to the temple worship. The promises are linked to the responsibility of the king for the Jahwistic cult. The political, military or economic duties of kingship are totally absent or secondary. The tension between the ideal of kingship and the political experiences with the actual existing monarchy forms a background for messianic expectations.