

# Beiträge zum Verstehen der Bibel

herausgegeben von

Prof. Dr. Manfred Oeming  
und  
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Gerd Theißen  
(Heidelberg)

Band 28

---

LIT

# A King like All the Nations?

Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History

edited by

Manfred Oeming and Petr Sláma

2015

---

LIT

## 8. Joschija, Moses und Abraham als Erben Davids. Der Umgang mit der davidischen Dynastie in der persischen Zeit

– Thomas Römer –

### 8.1 Einführung: Das Paradoxon des Königs David im sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG)

König David spielt in den Samuel- und Königsbüchern, nachdem sie durch dtr Redaktionen überarbeitet wurden, eine prominente, jedoch auch eine mehrdeutige Rolle. Einerseits wird er als JHWHs Auserwählter dargestellt, dem JHWH eine ewige Dynastie verspricht (2 Sam 7) und der zum Maßstab für das religiöse Verhalten der anderen Könige wird. Andererseits enthält das zweite Buch Samuel zahlreiche Geschichten, die nicht in dieses Bild passen: 2 Sam 12 berichtet vom Ehebruch des Königs mit Batscheba, die später seine Frau wird; doch um sie heiraten zu können, organisiert David zuerst den Tod von Batschebas Ehemann. Danach sieht er sich mehreren Aufständen gegenüber, die besonders von seinem Sohn Abschalom ausgingen, der schließlich von Davids General Joab getötet wird. Während dieser Aufstände lässt David seine Hauptstadt, sowie seine Untertanen im Stich und erscheint geradezu passiv oder sogar schwach. Ein ähnliches Bild findet sich in der Geschichte über seinen Nachfolger zu Beginn des ersten Buchs der Könige. David wird als ein alter Monarch dargestellt ohne jedweden Elan oder jedwede Entscheidungsgewalt, sodass der Prophet Natan und seine Frau Batscheba ihn leicht davon überzeugen können, er habe einen Eid geschworen, Salomo als seinen Nachfolger einzusetzen.

Wie verhalten sich die positiven Referenzen auf David im Buch der Könige zu diesen Darstellungen der sogenannten „Thronfolgegeschichte“? Die traditionelle Antwort Martin Noths, des „Vaters“ der Hypothese des DtrG, war, dass sein Deuteronomist, den er als einen einzigen Autor ansah, ein „ehrlicher Makler“ war, der die älteren ihm zur Verfügung stehenden Traditionen treu überlieferte, auch wenn sie seiner eigenen Meinung widersprachen.<sup>1</sup> John Van Seters hat hingegen eine ganz andere Lösung vorgeschlagen. Er versteht die Thronfolgegeschichte als eine nach-dtr Ergänzung zu den Samuel- und Königsbüchern. Der Autor oder Redaktor, der diese Erzählung zu Beginn der persischen Epoche hinzufügte, wollte jeder Hoffnung vorbeugen, die sich auf eine Restitution der davidischen Dynastie richtete oder auf messianische Erwartungen, die mit der Figur Davids verbunden waren, wie sie in den Orakeln der Ankündigung eines „neuen Davids“ im Buch Ezechiel zu finden sind. Der Autor der Thronfolgegeschichten

<sup>1</sup> Noth 1943, 95.

stand solchen Ideen diametral entgegen und betonte daher die dunkle oder schwache Seite des Gründers der Dynastie Judas.<sup>2</sup>

Unabhängig davon, ob man das Problem auf traditionelle Weise lösen möchte, oder ob man willens ist, eine Spätdatierung der Thronfolgegeschichte zu akzeptieren – und es gibt einige gute Gründe dies zu tun – bleibt die Tatsache bestehen, dass das „kulturelle Gedächtnis“ in Bezug auf David in der persischen Epoche mehrdeutig wurde. Innerhalb und außerhalb des DtrGs entstanden unterschiedliche Strategien mit der Figur David und der davidischen Dynastie umzugehen.

Im Folgenden möchte ich einige dieser Strategien vorstellen. Ich beginne mit David als positiver Referenzgröße im DtrG (8.2). Danach wende ich mich der Frage nach dem Ende des DtrGs zu, in dem David verschwunden ist (8.3). Dies bringt uns zu der Frage, ob David durch König Joschija ersetzt wurde (8.4), der am Ende sogar eine höhere Wertschätzung als David erfährt. Danach werden wir uns mit der Frage nach davidischer oder monarchischer Erinnerung in der Tora befassen (8.5), wozu das Königsgesetz in Dtn 17 geprüft wird, bevor eine letzte Untersuchung zu Abraham als neuem König gegenüber David die Überlegungen abschließt (8.6).

## 8.2 David als positive Referenz im DtrG

Wie weithin bekannt ist, werden alle Könige in 1–2 Kön gemäß ihrem religiösen Verhalten bewertet und mit dem Ideal verglichen, das gemäß dtr Theologie als doppelt exklusive Ideologie charakterisiert werden kann: die Alleinverehrung JHWHs ausschließlich im Jerusalemer Tempel. In dieser Hinsicht scheitern alle Könige des Nordreiches, indem sie die Sünde Jerobeams, sprich die JHWH-Verehrung außerhalb Jerusalems, besonders im Heiligtum von Bethel, fortsetzen. Im Fall der Könige des Südreichs, den Königen Judas, werden einige von ihnen in einem positiven und andere in einem negativen Sinn mit ihrem „Vater“ verglichen. Dieser Vergleich beginnt bereits bei Salomo, der von den Deuteronomisten für die Teilung des „davidischen Großreiches“ verantwortlich gemacht wird.

Die dtr Redaktoren verwenden zwei unterschiedliche Wendungen: „auf den Wegen seines Vaters gehen“ (הלך בדרך אביו) und „tun was richtig ist in den Augen JHWHs“ (עשה הטוב בעיני יהוה).<sup>3</sup> Dieser Vergleich beginnt mit der göttlichen Offenbarung an Salomo in 1 Kön 3. Vor der Theophanie stellt der Erzähler fest: „Und Salomo liebte JHWH, so dass er in den Ordnungen seines Vaters David lebte. Jedoch brachte er auf den Höhen Schlachtopfer und Rauchopfer dar“ (1 Kön 3,3). Diese Notiz ist anachronistisch, da Salomo den Tempel zu diesem Zeitpunkt noch nicht gebaut hatte und Gibeon, wo JHWHs Offenbarung

<sup>2</sup> Vgl. Van Seters 2000, 70–93; Van Seters 2009.

<sup>3</sup> Vgl. zu den Aufzählungen Römer 1990b, 282–5.

stattfindet, als *בְּמָה* – ein Höhenheiligtum – beschrieben ist. Der Kommentar in 1 Kön 3,3 erinnert den Leser (oder Hörer) an 1 Kön 2,2ff, wo David, in einem starken Kontrast zu 1 Kön 1, nun ähnlich Mose und Josua erscheint, die beide vorausschauende letzte Anweisungen vor ihrem Tod geben: „Ich gehe nun den Weg aller Welt. So sei stark und erweise dich als Mann! Bewahre, was JHWH, dein Gott, zu bewahren geboten hat, *dass du auf seinen Wegen gehst, indem du seine Ordnungen*, seine Gebote und seine Rechtsbestimmungen und seine Zeugnisse *bewahrst*, wie es im Gesetz des Mose geschrieben ist, damit du Erfolg hast in allem, was du tust, und überall, wohin du dich wendest...“ (1 Kön 2,2f). In dieser Passage werden die Verse 3–4 oft als später dtr (DtrN oder ähnlich) Zusatz angesehen.<sup>4</sup> Das Ziel des Redaktors war möglicherweise zu zeigen, dass David tatsächlich auf den Wegen JHWHs ging – dies wird zuvor in den Samuelbüchern nirgends erwähnt – und auch, dass er seinen Sohn Salomo ermahnte es ebenso zu tun.

In der Gottesrede in Gibeon wird dies bestätigt: „Und wenn du auf meinen Wegen gehst, indem du meine Ordnungen und meine Gebote bewahrst, so, wie dein Vater David auf ihnen gegangen ist, dann werde ich auch deine Tage verlängern“ (1 Kön 3,14). Wie oft vermerkt wurde, wird die göttliche Rede aus 1 Kön 3 durch eine zweite göttliche Rede in 1 Kön 9 wieder aufgegriffen. Beide dtr Reden rahmen den positiven Teil von Salomos Regierung, wohingegen 1 Kön 9 auch die schlechte Seite seiner Regierung einleitet, die zum Ende des davidischen Großreiches führt.<sup>5</sup>

1 Kön 9,4 formuliert dieselben Bedingungen und den gleichen Vergleich mit David, nur ist nun der negative Ausgang, für den Fall, dass sich Salomo nicht wie sein Vater verhält, betont: „<sup>4</sup>Und du, wenn du vor mir lebst, ebenso wie dein Vater David gelebt hat in Lauterkeit des Herzens und in Aufrichtigkeit, indem du nach allem handelst, was ich dir geboten habe, und wenn du meine Ordnungen und meine Rechtsbestimmungen *einhältst*,<sup>5</sup> dann werde ich den Thron deines Königums über Israel festigen für ewig, so wie ich über deinen Vater David geredet habe, als ich sprach: Es soll dir nicht an einem Mann auf dem Thron Israels fehlen. <sup>6</sup>Wenn ihr euch aber von mir abwendet, ihr und eure Kinder, und meine Gebote und meine Ordnungen, die ich euch vorgelegt habe, *nicht einhaltet*, sondern hingehet und anderen Göttern dient und euch vor ihnen niederwerft, werde ich Israel vertilgen ...“ (1 Kön 9,4–7).

Vor der Reichsteilung werden so die Zerstörung des Tempels und das Exil bereits angekündigt. Die Tatsache, dass Israel nach Salomos Tod sich von den Davididen lossagt, wird auf folgende Weise erklärt. Zunächst hält der Erzähler fest: Salomo tat, was in den Augen JHWHs böse war, und er folgte JHWH nicht so *vollständig* „wie sein Vater David“ (1 Kön 11,6). Diese Aussage zielt offensichtlich darauf, dass Salomo nicht vollständig schlecht war (vermutlich weil er

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Veijola 1975, 28–9.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Römer 2009, 63–76.

den Tempel erbaute), aber nicht mit David vergleichbar sei. In Ahijahs prophetischer Rede an Jerobeam, in der er ihm zusagt der erste König über die Stämme Israels zu sein, findet sich eine ähnliche Erklärung, die im MT in einer seltsamen Mischung aus Singular und Plural formuliert ist: „Denn sie haben mich verlassen und haben sich niedergeworfen vor Astarte, der Göttin der Sidonier, vor Kemosch, dem Gott der Moabiter, und vor Milkom, dem Gott der Söhne Ammon, und *sind nicht auf meinen Wegen gegangen, dass sie getan hätten, was recht ist in meinen Augen* – meine Ordnungen und meine Rechtsbestimmungen hat er nicht bewahrt<sup>6</sup> wie sein Vater David“ (1 Kön 11,33). Diese Mischung ist schwierig zu erklären: Entweder ist das singularische Ende, das klar auf Salomo anspielt, eine Glosse eines Kopisten, der Salomos Verantwortung betonen wollte, oder der ganze Vers stand ursprünglich im Singular (wie es in der LXX, Syr und Handschriften der Vulgata der Fall ist) und wurde danach verändert wurde, um zu zeigen, dass alle Stämme Israels verantwortlich für das Ende des davidischen Reiches waren.

Die Tatsache, dass JHWH es Salomos Sohn nichtsdestotrotz erlaubte die Dynastie fortzuführen und über einen Stamm, Juda, zu regieren, wird ebenfalls mit einer Referenz auf David erklärt: „aber seinem Sohn will ich einen Stamm geben, damit mein Knecht David alle Tage ein יָרַי vor mir hat in Jerusalem“ (1 Kön 11,36). Interessanterweise erhält Jerobeam in 1 Kön 11,27–39 das gleiche bedingte Versprechen einer fortdauernden Dynastie wie Salomo (hier erscheint David als JHWHs Knecht), aber wegen seines Baus der Heiligtümer in Bethel und Dan hebt Gott sein Versprechen sofort wieder auf, Jerobeam wie David zu schützen.

Der nächste König, der mit David verglichen wird, ist Asa: „Und Asa tat, was recht war in den Augen JHWHs“ (1 Kön 15,11). Asas richtiges Handeln besteht aus religiösen Reformen: Er verbannt männliche Prostitution, zerstört das Symbol der Aschera und andere Statuen. Doch er hält an den Höhen fest, welche die dt. Redaktoren der Königsbücher verabscheuen (1 Kön 11,12–14).

Der nächste König, der direkt an David gemessen wird, ist Amazja: „*Und er tat, was recht war in den Augen JHWHs, nur nicht wie sein Vater David*; aber nach allem, was sein Vater Joasch getan hatte, tat auch er.“ (2 Kön 14,3) Joasch wird ebenfalls dafür gelobt, das Richtige in JHWHs Augen getan zu haben, allerdings ohne Verweis auf David: er baute den Tempel aus, womit die Vorlage bzw. das Vorbild für Joschijas Tempelrenovierung geschaffen waren. Interessanterweise tat Amazja, im Kontrast zu Asa, nicht das Richtige wie sein Vater David, obwohl beide Könige „nur“ der Beibehaltung der *bamôt* bezichtigt werden. König Ahas wird ebenfalls mit David verglichen, jedoch auf eine durch und durch negative Weise: „Und er tat nicht, was recht war in den Augen JHWHs, seines Gottes, wie sein Vater David“ (2 Kön 16,2). Ahas wird kritisiert, weil er zu

<sup>6</sup> Fehlt in LXX\*.

einem assyrischen Vasall wurde und die Könige Israels nachahmte. Sein Sohn Hiskija steht im absoluten Kontrast zu seinem Vater: „*Und er tat, was recht war in den Augen JHWHs, gemäß allem, was sein Vater David getan hatte.*“ (2 Kön 18,3). Hiskija ist wie Joschija ein Kultreformer und liest man 2 Kön 18,5 („Er vertraute auf JHWH, den Gott Israels. Und nach ihm hat es seinesgleichen nicht gegeben unter allen Königen von Juda noch unter denen, die vor ihm waren.“) entsteht der Eindruck, dass er der beste von allen war – ein Eindruck, dem später durch weitere Anmerkungen über Joschija widersprochen wird. Überbietet Hiskija David in den Augen des Autors dieses Verses? Als JHWH Jerusalem gegen den Angriff der Assyrer verteidigt, wird als Grund dafür hingegen erneut David genannt: „Denn ich will diese Stadt beschirmen, um sie zu retten, um meinetwillen und um meines Knechtes David willen“ (1 Kön 19,34; vgl. auch 2 Kön 20,6). Dank Davids Verhalten vertreibt JHWH die Assyrer und als JHWH in 2 Kön 20 verspricht Hiskia verspricht ihm von seiner Krankheit zu heilen, wird David erneut erwähnt: „So spricht JHWH, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet gehört, ich habe deine Tränen gesehen. Siehe, ich will dich heilen“ (V. 5). Zum letzten Mal taucht David in den Königsbüchern und im DtrG im Vergleich mit Joschija auf: „*Und er tat, was recht war in den Augen JHWHs. Er ging ganz den Weg seines Vaters David und wich nicht zur Rechten noch zur Linken ab*“ (2 Kön 22,2). Von Joschija heißt es, wie von Hiskia, dass er sich genau entsprechend seinem Vater David verhält. Es wird sich jedoch zeigen, dass er ihn überbietet.

Zusammenfassend haben wir gesehen, wie die dtr Redaktoren den Vergleich der Könige Judas mit David gestalten, um deren religiöse Aktivitäten zu bewerten. In diesen Vergleichen erscheint David als derjenige, der das Richtige in den Augen JHWHs tat und die göttlichen Gebote hielt. Es ist jedoch unklar auf welche Verhaltensweisen Davids sich diese Darstellung bezieht. Es gibt keinen Bericht, in dem er als ein dtr Kultreformer erscheint, oder überhaupt das göttliche Gesetz hält. Deswegen ist von einer theoretischen dtr Konstruktion auszugehen, die auf der Idee basiert, dass sich der Gründer der erwählten Dynastie gemäß dem göttlichen Willen verhielt.

Eine ähnliche Idee ist mit der Aussage verbunden, dass JHWH das Königreich Juda nicht sofort zerstörte, weil er ein נִיר für David bewahren wollte. Dieses Thema erscheint in den Anmerkungen über die Regierung Salomons, Abijas und Jorams (1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kö 8,19). Das Lexem נִיר wird oft als „Lampe“ übersetzt, sollte jedoch im Vergleich mit anderen biblischen Texten, in denen dieser Begriff vorkommt, besser als „königlicher Landbesitz“ verstanden werden, wie von Ehud Ben Zvi vorgeschlagen wurde.<sup>7</sup> Es wird oft erwogen, dass das Versprechen eines „נִיר לְדָוִד“ auf das Versprechen einer ewigen Dynastie in 2 Sam 7 anspielt. Dies ist durchaus möglich, auch wenn der Ausdruck in diesem

<sup>7</sup> Ben Zvi 1991, 10–30.

Text nicht auftaucht. Eine andere faszinierende Frage ist, warum das גִּיר–Thema auf die drei Könige Salomo, Abija und Joram begrenzt ist. In einem jüngst erschienenen Artikel schlägt Omer Sergi<sup>8</sup> vor, dass das Thema dann auftaucht, wenn der JHWH-Verehrung Gefahr durch ausländische Frauen droht. Stimmt man dieser These zu, so ist es möglich zu argumentieren, dass die dtr Redaktoren, die das גִּיר–Thema einfügten, die ausländischen Frauen als eine Bedrohung für die davidische Dynastie verstanden. In diesem Fall könnte es eine spätere Ergänzung als die übrigen Anmerkungen zu Davids gerechtem Verhalten sein. Es könnte jedoch auch als Anspielung auf das Versprechen einer ewigen Dynastie in 2 Sam 7 verstanden werden. Die Datierung und Entstehung dieses Textes sind ebenfalls heiß umstritten. Die Mehrheit stimmt darin überein, dass der Text in seiner ursprünglichen Form vorexilisch sein muss, da das Versprechen nicht mit der Zerstörung Jerusalems und dem Ende des Staates Juda zusammenpasst.<sup>9</sup> Für F. M. Cross war 2 Sam 7 ein wichtiges Argument für seine Theorie einer joschijanischen Ausgabe des DtrG. Cross (und jenen, die ihm gefolgt sind) zufolge wurde die joschijanische Fassung von 2 Sam 7 als königliche Propaganda verwendet, um Joschija als eine Art David *redivivus* darzustellen.<sup>10</sup> Trotz vieler Lösungsversuche bleibt es schwierig, wenn nicht unmöglich den Umfang des älteren Dokumentes hinter der vorliegenden Fassung von 2 Sam 7 zu rekonstruieren. Jan Rückl hat in seiner Dissertation<sup>11</sup> herausgearbeitet, dass im Unterschied zu den mesopotamischen Bauinschriften 2 Sam 7 eine Polemik gegen Davids Plan den Tempel zu bauen darstellt. Ihm zufolge wurde das Versprechen einer Dynastie an David erst nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels<sup>12</sup> geschrieben, um die Kausalität zwischen Tempelbau und der Fortdauer der Dynastie zu widerlegen. In 2 Sam 7 würde die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass die Dynastie dank der an David ergangenen Verheißung nicht dem gleichen Schicksal erliegen muss wie der in Ruinen liegende Tempel. Dies würde gut in die tempellose babylonische Zeit passen oder gar in die Zeit nach dem Wiederaufbau des Tempels, als die Davididen die Kontrolle über den Tempel verloren. Diese neue Lesart ist bedenkenswert. Es stellt sich jedoch die Frage, warum David am Ende des DtrG abwesend ist und wie dieses Ende zu interpretieren ist.

### 8.3 Ein Ende ohne David – wie sind die letzten Verse von 2 Kön 25 zu verstehen?

Wie bereits erwähnt, taucht David in den Königsbüchern zum letzten Mal bei der Einführung der Regierung Joschijas auf. Während der letzten Jahre Judas ist David nicht mehr im Blick. Im Unterschied zu 2 Kön 17, wo eine lange Erk-

<sup>8</sup> Sergi 2014a, 193–207.

<sup>9</sup> Schniedewind 1999; Sergi 2010, 261–279.

<sup>10</sup> Cross 1973b, 274–289.

<sup>11</sup> Rückl 2012.

<sup>12</sup> Vgl. auch Oswald 2008.



klärung für die Gründe des Untergangs Israels geboten wird, findet sich in den letzten Kapiteln von 2 Kön kein abschließender Kommentar über das Ende Judas und die Zerstörung des Tempels. Aus diesem Grund wurde oft vermutet, dass das DtrG an einem anderen Punkt endete als mit den in der Endfassung letzten Versen in 2 Kön 25, möglicherweise in 2 Kön 25,21: „So wurde Juda aus seinem Land in das Exil geführt“. Dies könnte, gemäß vielen Exegeten, die Abschlussbemerkung des exilischen DtrH gewesen sein.<sup>13</sup> Das Exil wird als Fazit der gesamten Geschichte dargestellt, womit gleichzeitig der Mythos des „leeren Landes“ kreiert wird, der davon ausgeht, dass ganz Israel deportiert wurde, was aber den historischen Fakten, sowie anderen biblischen Zeugnissen widerspricht.<sup>14</sup> Sollte 2 Kön 25,21 ursprünglich das Fazit von DtrH gewesen sein, muss angenommen werden, dass es sehr bald durch die V. 22–26 erweitert wurde, die Informationen über die anarchische Situation im Land enthalten (die detailliert in Jer 40–42 beschrieben werden), und die so in einem gewissen Ausmaß 2 Kön 25,21 korrigieren: „Da machte sich alles Volk ... auf, und sie zogen nach Ägypten...“ (2 Kön 25,26). Hier wird im Grunde die gesamte Geschichte des Volkes JHWHs, die mit dem Exodus aus Ägypten begann, aufgehoben. Es gibt keinen negativeren Weg das Ende der Geschichte auszudrücken. Wenn diese Verse den Abschluß der exilischen Ausgabe des DtrG darstellten, haben die Dtr kaum an einer Hoffnung auf die Restauration der davidischen Monarchie festgehalten. Ändert sich diese Situation in Hinsicht auf die davidische Dynastie in 25,27–30, dem jetzigen Ende der Königsbücher?

„Und es geschah im 37. Jahr der Wegführung Jojachins, des Königs von Juda, im zwölften Monat, am 27. des Monats, da erhob Ewil-Merodach, der König von Babel, in dem Jahr, als er König wurde, das Haupt Jojachins, des Königs von Juda, und führte ihn aus dem Gefängnis. Und er redete gütig mit ihm und setzte seinen Thron über den Thron der Könige, die bei ihm in Babel waren. Und Jojachin durfte seine Gefängniskleidung ablegen. Und er aß beständig vor ihm alle Tage seines Lebens. Und sein Unterhalt, ein beständiger Unterhalt, wurde ihm, soviel er täglich nötig hatte, vom König gegeben alle Tage seines Lebens“ (2 Kön 25,27–30).

Nach Noth, wurde der Bericht der Verbesserung der Situation Jojachins, nämlich dass er einen Ehrenplatz am Tisch des babylonischen Königs erhielt, „hinzugefügt, weil dieses – für die Geschichte an sich belanglose – Ereignis nun einmal noch mit zur Darstellung des Geschickes der jüdischen Könige gehörte.“<sup>15</sup> Unter keinen Umständen soll dieser Text in dem Sinne gelesen werden, „daß damit das Morgenrot einer neuen Zukunft erschienen sei.“<sup>16</sup> Dieser lakonischen Auslegung Noths gegenüber diesen Versen wurde bald widersprochen; beson-

<sup>13</sup> So zum Beispiel Dietrich 1999b, 45–70.

<sup>14</sup> Barstad 1996.

<sup>15</sup> Noth 1943, 87.

<sup>16</sup> Noth 1943, 108.

ders durch G. von Rad, der in diesen Versen die Hoffnung auf den Fortbestand der davidischen Dynastie ausgedrückt sah, oder zumindest die Erwartung eines messianischen Königs.<sup>17</sup> Dieser Abschnitte enthalte eine diskrete Hoffnung, dass die Geschichte der Davididen nicht an ihr Ende gelangt sei. E. Zenger stimmte dem zu, indem er in diesen Versen das Versprechen an David aus 2 Sam 7 erfüllt sah.<sup>18</sup> Doch finden sich keine Anspielungen auf 2 Sam 7, JHWH wird nicht einmal erwähnt; es handelt sich um eine säkulare Begebenheit ohne jeglichen theologischen Kommentar. Hätte der Verfasser dieses Textes seine Hörer an 2 Sam 7 erinnern wollen, wäre es ihm ein Leichtes gewesen Ausdrücke wie „um Davids Willen“ oder etwas Ähnliches aufzunehmen. Es lässt sich außerdem beobachten, dass Jojachins Söhne nicht erwähnt werden, die zwar in der Chronik erwähnt werden, hier jedoch nicht. Es gibt keine Anspielung auf einen Nachfolger des exilierten Königs. Die Erzählung endet mit Jojachin, der bis zum Ende seiner Tage in Babylon bleibt.

Vielleicht bietet sich eine andere Erklärung an. Zwischen dem Schicksal Jojachins und den Diaspora-Novellen in Gen 37–50 (Josef)<sup>19</sup>, Dan 2–6 (Daniel) und Esther (Mordechai) zu geben bestehen beachtliche literarische Parallelen. In all diesen Erzählungen wird ein Exiliertes aus dem Gefängnis befreit und erhält eine wichtige Rolle am Hof eines fremden Königs, indem er „Zweiter nach dem König“ wird (2 Kön 25,28; Gen 41,40; Dan 2,48; Est 10,3); in allen vier Fällen wird die neue Stellung durch einen Wechsel der Kleidung markiert (2 Kön 25,29; Gen 41,42; Dan 5,29; Est 6,10–11; 8,15). Das Ziel dieser Diaspora-Novellen ist zu zeigen, dass das Land des Exils zu einem Land werden kann, in dem man gut leben und sogar eine überraschende Karriere machen kann. 2 Kön 25,27–30 könnte genauso interpretiert werden: Das Schicksal Jojachins symbolisiert die Transformation einer Exils- in eine Diasporasituation.<sup>20</sup> Genereller gesprochen, verfolgen die Deuteronomisten der frühen Perserzeit die Strategie eines „offenen Endes“, das durchaus mit dem Ende des Pentateuchs verglichen werden kann. Doch am Ende ist David verschwunden. Eine ähnliche Strategie kann im letzten Bericht zur Reform Joschijas beobachtet werden.

#### 8.4 Joschija, besser als David?

Zu Beginn der Erzählung über Joschijas Regierung, die zum größten Teil aus einem Bericht über seine Reform besteht, wird dieser mit David gleichgesetzt: „Und er tat, was recht war in den Augen JHWHs. Er ging ganz den Weg seines Vaters David und wich nicht zur Rechten noch zur Linken ab“ (2 Kön 22,2).

<sup>17</sup> von Rad 1947, 189–204.

<sup>18</sup> Zenger 1968, 16–30.

<sup>19</sup> Zur Beziehung zwischen 2 Kön 25,27–30 und die Josefs-geschichte vgl. Chan 2013, 566–577.

<sup>20</sup> Murray 2001, 245–265; Clements 2007, 49–66.

Trotzdem wird er am Ende seinen „Vater“ mit seiner Reform überbieten. Der Bericht der joschijanischen Reform in 2 Kön 22–23 ist ein höchst komplexer Text, dessen früheste Ausgabe (in einer sehr kurzen Form) aus der joschijanischen Zeit stammen mag. Nadav Na’aman argumentierte, dass die Geschichte des gefundenen Buches, der sogenannte Auffindungsbericht, zum Grundstock der joschianischen Reform gehörte. Diese war, ihm zufolge, eine unabhängige Erzählung, die später in das DtrG eingefügt wurde.<sup>21</sup> Die Auffindung des Buches wäre für den ursprünglichen Bericht, der einen Anstoß zur Reform benötigte, unbedingt notwendig. Doch im Parallelbericht in 2 Chr 34 unternimmt Joschija seine Reform ohne irgendein Buch, das dort erst zehn Jahre später gefunden wird. Im chronistischen Bericht wird das Buch nicht für die Reform sondern für Huldass Orakel benötigt. In 2 Kön 22,8 unterbricht die Erwähnung des gefundenen Buches die Szene in V. 7 und 9, was die Annahme einer späteren Einfügung bekräftigt. Jedoch kann man mit Na’aman darin übereinstimmen, dass im literarischen Kontext des DtrG „the ‘book of the Law’ became an element in the revolutionary concept of the ‘book’ as the word of God, symbolizing the transition of authority from the prophet and the temple to the divine written word“.<sup>22</sup>

Die Herkunft des Motivs der Auffindung des Buches stammt vermutlich aus dem literarischen Kontext der mit Inschriften versehenen Grundsteinen in mesopotamischen Heiligtümern, die oft durch spätere Könige im Zuge von Restaurationsarbeiten „wiedergefunden“ wurden.<sup>23</sup> Interessanterweise wird der Grundstein in 2 Kön 22 durch das Buch ersetzt, das zum „tatsächlichen“ Fundament der Verehrung JHWHs wird. Im jetzigen Bericht von 2 Kön 23 beseitigt Joschija alle kultischen Symbole aus dem Tempel, um diesen zu einem Ort zu machen, in welchem das Buch dem ganzen Volk verlesen wird. Dass der ikonische Kult und der Opferkult durch das Lesen des Buches ersetzt werden, unterstreicht die Bedeutung der Buchrolle. Damit bereiten die Deuteronomisten der Perserzeit die Entstehung des Judentums als einer „Buchreligion“ vor.<sup>24</sup>

Wie bereits bemerkt, kann man 2 Sam 7 als Trennung der dynastischen Verheißung vom Tempel verstehen. 2 Kön 22–23 versucht ebenso – jedoch auf andere Art und Weise – die davidische Dynastie vom Tempel loszulösen, indem hier der Tempel zu einem Ort umgestaltet wird, in welchem das „Buch“ gelesen wird.<sup>25</sup>

In einem perserzeitlichen Kontext kann 2 Kön 22–23 als Gründungsmythos der Synagoge verstanden werden. Es ist schwierig, genau zu sagen, wann die ersten Synagogen entstanden, doch scheint es einleuchtend, dass das Leben in der Dia-

<sup>21</sup> Na’aman 2011, 47–62.

<sup>22</sup> Na’aman 2011, 62.

<sup>23</sup> Römer 1997, 1–11.

<sup>24</sup> Vgl. Sonnet 1994, 836–861.

<sup>25</sup> Der MT bezeugt „dieses Buch des Bundes“ und suggeriert eine Identifikation des „Buches des Bundes“ mit dem „Buch des Gesetzes“. LXX und Vulgata (und eine hebräische Handschrift) lesen hingegen „Buch dieses Bundes“.

spora Gebäude für Versammlungen, Verwaltungs- und religiöse Angelegenheiten erforderte.

Oft wurde die These vorgetragen, dass das gefundene Buch in 2 Kön 22–23 mit der ursprünglichen Fassung des Deuteronomiums zu identifizieren sei. Dies ist mit Sicherheit insoweit richtig, als dass das *Ur-Deuteronomium* wahrscheinlich unter Joschija geschrieben wurde. Doch in einem perserzeitlichen Kontext mag das Verlesen des Buches in 2 Kön 22–23 bereits auf die beginnende Kompilation des Pentateuchs anspielen. Einige Szenen im Reformbericht, die oft unter Verdacht stehen Zusätze zu sein, unterstützen diese Sicht: Die Ausrottung des Molochkults (2 Kön 23,10) basiert nicht auf einem Gesetz aus dem Deuteronomium sondern auf Verboten aus Levitikus (Lev 18,21; 20,2–5). Genauso wenig sind die *Teraphim* (2 Kön 23,24) im Deuteronomium genannt, tauchen jedoch als „heidnische Götzen“ in Genesis auf (Gen 31,19.34–35). Der Ausdruck „Bundsbuch“ erscheint in Ex 24,7, aber nicht im Deuteronomium. Damit hat die letzte Überarbeitung von 2 Kön 23 wohl bereits den Pentateuch im Auge. Dieses neue Fundament ersetzt die traditionellen Ausdrücke religiöser Identität: den Tempel, den Propheten und den davidischen König.

Am Ende der Erzählung steht ein Kommentar über Joschija, der diesen höher bewertet als David, indem er zum einzigen König gemacht wird, der die Vorschrift aus Dtn 6,4–5 wortwörtlich erfüllt: 2 Kön 23,25 ist die einzige exakte Parallele zu Dtn 6,5: „Seinesgleichen war vor ihm kein König gewesen, der so von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzer Kraft sich zu JHWH bekehrte, ganz nach dem Gesetz des Mose, und nach ihm kam seinesgleichen nicht auf.“ (2 Kön 23,25).

Dtn 6,5	וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדְךָ
2 Kön 23,25	וְכָמֹהוּ לֹא הָיָה לִפְנֵי מֶלֶךְ אֲשֶׁר-יָשָׁב אֶל-יְהוָה בְּכָל-לִבְבוֹ וּבְכָל-נַפְשׁוֹ וּבְכָל-מְאָדוֹ כָּל תּוֹרַת מֹשֶׁה וְאַחֲרָיו לֹא-קָם כָּמֹהוּ

Selbst wenn David auf den Wegen JHWHs ging und sich gemäß seinen Ordnungen und Gesetzen verhielt, erfüllte er nicht wörtlich das „Höre Israel“, weil das Adverb מאד in der Bibel nur zwei Mal als Substantiv („Kraft“) gebraucht wird: in Dtn 6,4–5 und für Joschija in 2 Kön 23,25.

Doch handelt 2 Kön 22–23 in seiner Endfassung auch vom Verschwinden des Königs zugunsten des Buches. Das seltsame Orakel Huldass, dass Joschija בְּשָׁלוֹם sterben wird, hat viele Exegeten aufgrund seiner Tötung durch den ägyptischen König in Megiddo überrascht. Dieses Orakel kann zunächst in dem Sinne verstanden werden, dass der fromme Joschija davor bewahrt wird, die Zerstörung Jerusalems zu sehen (2 Kön 22,20b). Es ist aber auch möglich darin eine Anspielung darauf zu sehen, dass das Königtum nach der Einführung des Buches nicht länger notwendig war und daher „friedlich“ zu Ende kommen konnte. Nach dem

im Tempel für die Verlesung des Buches Raum geschafft wurde, ist der König als traditioneller Mediator zwischen Gott und Mensch entbehrlich. Mit Joschijas Tod ist in 2 Kön 23,25b eine Zäsur gesetzt, die mit der Zäsur nach Moses Tod vergleichbar ist:

Dtn 34,10	וְלֹא־קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ יְהוָה פְּנִים אֶל־פְּנִים
2 Kön 23,25	וְכַמְהוּ לֹא־הָיָה לְפָנָיו מֶלֶךְ אֲשֶׁר־שָׁב אֶל־יְהוָה בְּכָל־לְבָבוֹ וּבְכָל־נַפְשׁוֹ וּבְכָל־מַאֲדוֹ כְּכֹל תּוֹרַת מֹשֶׁה וְאַחֲרָיו לֹא־קָם כְּמֹהוּ

Mit Joschija wird das Königtum entbehrlich und macht Platz für die mosaische Tora, die zur neuen Autorität wird, der sich jede königliche Dynastie unterwerfen muss.<sup>26</sup> Dies ist im Königsgesetz in Dtn 17,14–20 klar festgelegt.

### 8.5 Das Königsgesetz und die davidische Dynastie

Obwohl David der Gründer der Dynastie und der Empfänger göttlicher Verheisungen war, ist er in der Hebräischen Bibel ungleich anderen Königen des Alten Orients nicht der Vermittler des göttlichen Gesetzes. Die Deuteronomisten betonen, dass er sich JHWHs Gesetz gemäß verhielt, aber er erhielt es nicht von seinem Gott, im Unterschied zu Hammurabi und anderen altorientalischen Königen. Der Hebräischen Bibel zufolge, wurde das ganze Gesetz JHWHs durch Mose übermittelt, nicht durch einen König.<sup>27</sup> Die Tatsache, dass Mose diese königliche Funktion übernommen hat, wird ebenfalls in Dtn 17,14–20, dem einzigen Gesetz des Pentateuchs, das von einem König handelt, deutlich. Im Kontexte des Dtn erscheint dieses Gesetz als durch Mose gegeben, dessen Stimme so sehr mit der Stimme JHWHs vermischt ist, dass nicht immer zu entscheiden ist, wer der eigentliche Sprecher ist.

Dtn 17,14–20 wird häufig ins 7. Jh. v. Chr. datiert und als Versuch verstanden, die Macht des Königs zu limitieren und gleichzeitig die Macht der Hofbeamten zu stärken. Ist der Text in die assyrische Zeit zu datieren, so könnte seine Intention in der Herstellung einer Balance zwischen JHWH-Loyalität und Loyalität gegenüber Assyrien liegen: Der König soll Insignien seiner Macht beschränken und sich nicht als Gefahr für Assyrien darstellen sowie seine Loyalität gegenüber JHWH durch das Lesen des Gesetzes deutlich machen.<sup>28</sup>

Es ist jedoch plausibler diesen Text im 6. Jh. v. Chr. zu verorten, zu Ende der babylonischen oder zu Beginn der persischen Epoche.<sup>29</sup> Dieser Text kann als eine Art Prolepse der dtr Texte über das Königtum in Sam-Kön verstanden wer-

<sup>26</sup> Smyth 2000, 343–358.

<sup>27</sup> Es gibt eine halbe Ausnahme in 1 Sam 30,25, wo es heißt, dass David Vorschriften zur Teilung der Beute „zu Ordnung und Recht für Israel bis auf diesen Tag“ gemacht hat. Doch handelt es sich hier nicht um göttliches Gesetz, sondern um einen Brauch, der mit David in Verbindung gebracht wurde.

<sup>28</sup> Dutcher-Walls 2002, 601–616.

den. Die Eröffnung in Dtn 17,14 („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!‘“) lässt die erste Geschichte über die Errichtung der Monarchie (1 Sam 8,5) anklingen. Hingegen kannte der Autor von 1 Sam 8 offensichtlich Dtn 17,14–10 noch nicht, da Samuel in 1 Sam 8,10–18a eine durchaus andere Beschreibung des Königtums bietet. Die göttliche Erwählung des Königs in Dtn 17,15a („dann sollst du nur den König über dich setzen, den JHWH, dein Gott, erwählen wird“) spielt auf 1 Sam 8–12 an (vgl. 1 Sam 10,24; aber auch JHWHs Erwählung Davids und Sauls Verwerfung in 1 Sam 16–2 Sam 6). Das Verbot einen ausländischen König auf den Thron zu setzen (Dtn 17,15b: „Aus der Mitte deiner Brüder sollst du einen König über dich setzen. Du sollst nicht einen Fremden über dich setzen, der nicht dein Bruder ist.“) spielt möglicherweise auf die „phönizischen“ (oder zumindest phönizisch beeinflussten) Könige Israels an und vielleicht auch auf die ausländischen Frauen, die in den Königbüchern als Gefahr für die davidische Dynastie verstanden werden. Oder liegt hier eine Polemik gegen Deuterijosaja vor, wo Kyros als JHWHs Messias dargestellt wird?<sup>29</sup> Die Verbindung von Pferden und Ägypten (17,16: „Nur soll er sich nicht viele Pferde anschaffen, und er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückführen, um sich noch mehr Pferde anzuschaffen.“) verweist auf verschiedene Versuche der israelitischen und jüdischen Könige Allianzen mit Ägypten zu schließen. Diese Warnung könnte gleichzeitig eine Anspielung auf Salomos Pferdehandel in 1 Kön 10,26 sein. R. Albertz hat vorgeschlagen, dass das Verbot Menschen nach Ägypten zurückzubringen, auf Jojachins Versuch verweist, Söldner nach Ägypten zu senden in Anerkennung seines Vasallenstatus gegenüber dem ägyptischen König.<sup>31</sup> Diese Interpretation erlaubt jedoch keinen *terminus ad quem*, da die Existenz jüdischer Söldner in Ägypten für die gesamte persische Epoche belegt ist. Das Verbot in Dtn 17,17 „mehrere Frauen“ zu besitzen („Und er soll sich nicht viele Frauen anschaffen, damit sein Herz sich nicht von Gott abwendet. Auch Silber und Gold soll er sich nicht übermäßig anschaffen.“) ist eine klare Anspielung auf Salomos Vorliebe für ausländische Frauen (1 Kön 11,1–3) und auf seinen Wohlstand. Der Bericht in 1 Kön 11 ist wohl ebenfalls ohne Kenntnis des Königsgesetzes geschrieben worden, da Dtn 14,14–20 bei der Kritik an Salomo nicht zitiert wird.

Der Abschluss in Dtn 17,18–20 fordert, dass der König „eine Abschrift dieses Gesetzes in ein Buch schreiben [soll], aus dem Buch, das den Priestern, den

<sup>29</sup> Es gibt kaum stichhaltige Gründe in diesem Text verschiedene Schichten zu eruieren, mit Ausnahme einiger geringfügiger Revisionen; vgl dazu (und zur späten Datierung des Königsgesetzes) Achenbach 2009, 216–233; Römer 2013a, 99–111.

<sup>30</sup> Nach Nicholson 2006, 46–61 sollte das Verbot als eine Kritik an jenen verstanden werden, die den assyrischen König als ihren Oberherrn anerkannten. Diese Interpretation setzt jedoch eine Datierung des Textes in das 7. Jh. v. Chr. voraus.

<sup>31</sup> Albertz 2009, 271–296.

Leviten, vorliegt. Und sie soll bei ihm sein, und er soll alle Tage seines Lebens darin lesen, damit er JHWH, seinen Gott, fürchten lernt, um alle Worte dieses Gesetzes und diese Ordnungen zu bewahren, sie zu tun“ (Dtn 17,18–19). In Dtn 17 ist der König eine Art Schreiber<sup>32</sup>, aber kein Mittler des Gesetzes im deutlichen Gegensatz zu Mose. Der König soll somit das mosaische Gesetz abschreiben und verkünden, wie Josua es bereits nach der Eroberung des Landes getan hatte (vgl. Jos 8,32). Nach Dtn 17 muss der König dem Gesetz ebenso gehorchen wie David es laut den dtr Kommentaren im Buch der Könige getan hat. Dtn 17,20 hält fest, dass „er von dem Gebot weder zur Rechten noch zur Linken abweicht, damit er die Tage seiner Königsherrschaft verlängert, er und seine Söhne, in der Mitte Israels.“

Dtn 17,14–20 gesteht die Möglichkeit zu – wenn auch auf eine eher restriktive Weise –, dass Israel durch einen König regiert werden könne und koinzidiert damit die Möglichkeit des Fortbestehens der davidischen Dynastie. Das Königsgesetz wurde demnach in der persischen Zeit in die Tora integriert, um jenen, die von der Restauration der davidischen Dynastie träumten, ein Zugeständnis zu machen. In gewisser Weise interpretiert Dtn 17,14–20 die dtr Darstellung Davids dahingehend um, dass hier die davidische Dynastie Mose und dem Gesetz untergeordnet wird. Nun findet sich im Pentateuch aber vor Mose die Gestalt des Abraham, der gewisse Züge Davids übernommen hat.

### 8.6 Abraham und David

Im Kontext der traditionellen Quellentheorie wurden die oft bemerkten Parallelen zwischen Abraham und David dazu benutzt den Jahwisten in die Zeit des „davidischen Großreiches“ zu datieren. Die Tatsache, dass Abraham in Hebron ansässig war, wie auch David bevor er Jerusalem einnahm, wurde als Argument für eine frühe Datierung der Abraham Erzählungen herangezogen.<sup>33</sup> Gerhard von Rad, der davon ausging, dass der Jahwist am Hof Salomos wirkte, sah die Verheissungen in Gen 12,1–4 in der Errichtung der davidischen Dynastie als erfüllt an.<sup>34</sup>

Die Anspielungen auf David in der Abrahamerzählung, stammen jedoch nicht aus der Zeit Davids oder Salomos, sondern aus der Perserzeit, als es keine davidische Dynastie, die über Juda herrschte, mehr gab. In mehreren Texten der Abrahamerzählung begegnet eine Übertragung königlicher Ideologie auf Abraham, die bereits in Gen 12,1–4 vorliegt. Dort sagt JHWH Abraham zu, dass er eine große Nation werden wird und ein Segen für alle Familien der Erde: „Und ich will dich zu einer großen Nation machen, und ich will dich segnen, und ich

<sup>32</sup> „Er soll schreiben“ muss nicht notwendigerweise meinen, dass der König es selbst tun musste; es war möglich, dass er diese Aufgabe an professionelle Schreiber abgab. Ähnliches gilt für den König, der den Tempel „baute“.

<sup>33</sup> Lemaire 1993, 62–75.

<sup>34</sup> Zum Beispiel in von Rad 1972, passim.

will deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein! Und ich will segnen, die dich segnen, und wer dich verflucht, den werde ich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden (*oder: sich segnen*) alle Geschlechter der Erde!“ (Gen 12,2–3).

Diese Segnungen haben ihre engsten Parallelen sowohl in der Königsideologie des Alten Orients als auch in der Hebräischen Bibel.<sup>35</sup> Abraham wird gesegnet, wie auch David in 2 Sam 7,29 um Segen bittet: „So lass es dir nun gefallen und segne das Haus deines Knechtes, dass es ewig vor dir sei! Denn du, Herr, JHWH, hast geredet, und mit deinem Segen wird das Haus deines Knechtes gesegnet sein für ewig!“ (vgl. auch Ps 45,3). Der Königs-Psalms 72 enthält mit der Aussage, dass andere Völker im Namen des Königs gesegnet werden, eine Parallele zu Gen 12,2–3: „Sein *Name* soll ewig sein; vor der Sonne soll *aufspriessen sein Name*; und *in ihm wird man sich segnen*; alle Nationen sollen ihn glücklich preisen“ (Ps 72,17). Der „große Name“, den JHWH Abraham in Gen 12,2 verspricht, hat eine wörtliche Parallele im Versprechen an David in 2 Sam 7,9: „Und ich mache dir einen großen Namen“.

Die gleiche Übertragung königlicher Ideologie kann auch in der priesterschriftlichen Version von JHWHs Bundesschluss mit Abraham in Gen 17 beobachtet werden. Die Namensänderung von Abram zu Abraham erinnert an die Namensänderung eines Königs bei seiner Inthronisierung. Dies ist besonders für Ägypten und Assyrien belegt, aber in einigen Fällen auch für jüdische Könige und wohl auch für Salomo, dessen anderer Name Jedidiah war.

In Gen 17,6 verspricht Gott Abraham: „Und ich werde dich sehr, sehr fruchtbar machen, und ich werde dich zu Nationen machen, und Könige werden aus dir hervorgehen.“ Damit wird Abraham zum Gründer der königlichen Dynastie und nicht mehr David. Da David vom Stamm Juda ist, Abraham hingegen der Vorfahre Jakobs, dem Vater der zwölf Stämme, wird Abraham der Urvater des Königtums, jedoch nicht nur des jüdischen, sondern auch der anderen Monarchien der Levante oder Mesopotamiens, wodurch der Charakter Abrahams als „ökumenischem Vorfahren“ unterstrichen wird.<sup>36</sup>

Der wichtigste Text für die Übertragung königlicher Ideologie auf Abraham ist jedoch Gen 15.<sup>37</sup> In der aktuellen europäischen Forschung besteht es ein gewisser Konsens darüber, dass Gen 15 ein „später“ Text ist, doch gehen die Meinungen bezüglich der Frage auseinander, ob der Text das Werk eines Autors oder das Ergebnis einer komplexen Redaktionsgeschichte ist und ob er vor oder nach dem priesterschriftlichen Bericht über JHWHs Bund mit Abraham in Gen 17 zu datieren sei. Diese Diskussion, die für unser Thema kaum von Belang ist, soll hier nicht fortgeführt werden. Ich gehe mit anderen davon aus, dass Gen 15

<sup>35</sup> Zu diesen Parallelen vgl. Köckert 1988, 276–294.

<sup>36</sup> Zum Ausdruck siehe de Pury 2000, 163–181.

<sup>37</sup> Römer 2011, 103–118.



bereits Gen 17 voraussetzt<sup>38</sup>, und dass es sich möglicherweise um den letzten wichtigen Text handelt, der in die Abrahamerzählung eingefügt wurde, um Abraham im Kontrast zu Mose aufzuwerten. Gen 15 wird durch eine prophetische Formel eröffnet: „JHWHs Wort erging an/kam zu Abraham“ (דְּבַר־יְהוָה (אֶל־אַבְרָם)). Diese *Wortereignisformel* parallelisiert Abraham mit den Propheten, besonders mit Ezechiel und Jeremia, wo diese Formel regelmäßig vorkommt. Der prophetische Kontext wird weiter durch die Tatsache unterstrichen, dass das göttliche Wort von einer Vision begleitet wird (vgl. z. B. Jer 1). Weiter wird Abraham noch vor Mose über den „wahren“ Namen von Israels Gott informiert: „Ich bin JHWH, der dich aus Ur in Chaldäa geführt hat“ (Gen 15,7). Abraham erfährt somit vor Mose die wahre Identität von Israels Gott.

Aber Abraham erscheint auch als Ersatz für David, dadurch dass er neben den prophetischen auch königliche Züge trägt. JHWH verspricht im ihm Auftakt seiner Rede eine große Beute, ein Versprechen, das Abrahams Krieg in Gen 14 voraussetzt. Weiter stellt sich JHWH selbst als Abrahams Schild vor. Die Wurzel מָגַן findet sich im ganzen Pentateuch nur hier, in Gen 14,20 und in Dtn 33,29, einem Vers der Moses letzte Worte vor seinem Tod enthält. Damit ist JHWHs Versprechen an Abraham am Ende des Pentateuchs, im göttlichen Beistand für ein „königliches“ Israel, erfüllt: „Wohl dir, Israel! Wer ist dir gleich? Du Volk, das sein Heil empfängt durch JHWH, der Schild deiner Hilfe und das Schwert deines Sieges ist! Deine Feinde werden dir huldigen und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten“ (Dtn 33,29). In diesem Orakel spiegelt sich eine theokratische Idee direkten göttlichen Eingreifens ohne den König als Mittler. Interessanterweise erscheint die Darstellung JHWHs als Schild (מָגַן) auch in dem David zugeschriebenen Psalm 2 Sam 22: „JHWHs Wort ist lauter; ein Schild ist er allen, die sich bei ihm bergen.“ (2 Sam 22,31). Das königliche Profil Abrahams in Gen 15, zu dem auch die göttliche Ermahnung: „fürchte dich nicht“ gehört, die Parallelen in assyrischen und babylonischen königlichen Heilsorakeln hat, wird bereits in Gen 14 vorbereitet, wo Abraham wie ein König präsentiert wird, der einen Krieg gegen andere Könige führt.<sup>39</sup> Die Rettung Lots durch Abraham in Gen 14 dank seiner persönlichen Armee (318 Männer) und die Verfolgung seiner Gegner, könnte parallel zu Davids Rettung der gefangenen Frauen und Kinder von Ziklag in 1 Sam 30 gelesen werden, wo er die Amalekiter mit 400 Männern verfolgt.

<sup>38</sup> Man kann in gewisser Weise sogar argumentieren, dass Gen 15 eine theologische Korrektur von Gen 17 darstellt. In Gen 17 lacht Abraham, als JHWH ihm mitteilt, dass er einen Sohn bekommen wird, wohingegen er in Gen 15 angemessen mit „Glauben“ reagiert. Für eine nachpriesterliche Ansetzung von Gen 15 vgl. u.a. Römer 1990a, 32–47; Levin 2004, 237–257; Schmidt 2006, 251–267.

<sup>39</sup> Siehe dazu den Aufsatz von Martin Prudký, Abraham: the Blessed One among the Kings of the Nations auf der Seite 103.

Am Ende von Gen 14 kommt Abraham nach Schalem, ein klarer Verweis auf Jerusalem. Dort trifft er Melchizedek, einen König und Priester El Eljons, dem Abraham den Zehnten gibt. Der „königliche“ Abraham unterwirft sich einem Priester mit königlichen Befugnissen, der kein Vorfahre Davids ist, so dass wir in dieser sehr späten Hinzufügung eine alternative Meinung bezüglich religiöser und politischer Macht sehen können, die nicht auf die davidische Dynastie bezogen ist.<sup>40</sup>

Für Gen 15 wurde des Öfteren festgestellt, dass Abraham als Gegenbild zu Ahas vorgestellt wird. Dies lässt sich an der Betonung seines Glaubens (V. 6) festmachen, im Gegensatz zu dem von König Ahas, der durch den Prophet Jesaja beschuldigt wird, mangelnden Glauben zu haben (Jes 7,9). Aber er ist auch der „erste David“.<sup>41</sup> JHWHs bedingungslose Verheissung an Abraham nimmt sein bedingtes Versprechen an David in 2 Sam 7 vorweg:

Gen 15,4	sondern der aus deinem Leibe hervorgeht (אֲשֶׁר יֵצֵא מִבְּטֶנְךָ), der wird dich beerben.
2 Sam 7,12	dann werde ich deinen Nachkommen, der aus deinem Leib hervorgeht, nach dir aufstehen lassen (אֲשֶׁר יֵצֵא מִבְּטֶנְךָ)

Neben 2 Sam 6,11 sind Gen 15 und 2 Sam 7 die einzigen biblischen Texte, die von einem Sohn sprechen, der aus dem Leib seines Vaters kommt. Die Übertragung davidischer Themen und Ideologie auf Abraham spiegelt möglicherweise eine Art Demokratisierung königlicher Ideologie. Die Redaktoren der Tora stimmten der Idee offensichtlich zu, dass Israel keinen König braucht, da es Mose hat, aber auch Abraham.

### 8.7 Kurze Zusammenfassung

Obwohl David eine wichtige Rolle in der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung über den Messias spielen wird, gibt es in der hebräischen Bibel eine Bewegung, die weniger enthusiastisch bezüglich der Notwendigkeit eines „neuen Davids“ ist. In den exilischen und nach-exilischen Schichten des DtrG wird David als Modell der Treue gegenüber JHWH konstruiert, sodass JHWH das Gericht über Juda aussetzt, doch ist er hier ein Modell der „Tora-Frömmigkeit“, eine dtr Konstruktion, die nicht gut zu älteren Davidtraditionen passt. Am Ende der Königsbücher wird der Fortbestand der davidischen Dynastie nicht erwartet. Obwohl 2 Sam 7 möglicherweise als Versuch der Trennung der Davididen vom Tempel verstanden werden kann, endet 2 Kön 25 mit dem Exil Jojachins ohne eine Erwähnung des Fortbestandes der Dynastie. In 2 Kön 22–23 wird David durch König Joschija übertroffen, der in seiner Reform den Tempel leert, um Platz für die Verlesung des Gesetzbuches zu schaffen. Sein Tod könnte auch den

<sup>40</sup> Granerød 2010.

<sup>41</sup> Gosse 2009, 25–31.

Tod des davidischen Königtums symbolisieren, das durch den Pentateuch und Mose ersetzt wird. Nicht der König, sondern Mose ist der Gesetzgeber in der Hebräischen Bibel. In der einzigen Erwähnung des Königs in den Gesetzestexten des Pentateuchs, wird jener der Tora untergeordnet. Dtn 17 könnte eine Konzession an eine davidische Interessensgruppe sein: Es mag vielleicht (wieder) einen davidischen König geben, der jedoch dem Gesetz und den Priestern untergeordnet sein wird. Dies lässt sich auch an der Übertragung davidischer Themen auf Abraham, besonders in Gen 15, zeigen. Somit haben Abraham und Mose im Pentateuch Davids Platz und Funktion übernommen.