

# Israel in der offiziellen Religion der Königszeit

*Rainer Albertz, Münster*

Welchen Einfluss die offizielle Religion der Königszeit auf das Selbstverständnis Israels bzw. Judas gehabt hat, ist auf den ersten Blick gar nicht so einfach abzuschätzen. Soweit erkennbar, sind die beiden grundlegenden Konzeptionen, Israel als Volk JHWHs (Ri 5,11.13 [em.]; 2 Sam 1,12) und Israel als Stammesverband (Ri 5,2.3-18), der idealerweise 12 Stämme umfasste (Gen 29,31-30,22 + 35,16-20), schon in der späten vorstaatlichen und der frühen staatlichen Zeit ausgebildet worden (R. ALBERTZ 1987, 371-377).<sup>1</sup> Man kann vermuten, dass die Etablierung der staatlichen Königs- und Tempeltheologie im Davidisch-Salomonischen Reich und in den beiden Teilreichen Israel und Juda diese traditionellen Konzepte der Identität Israels mehr oder minder stark veränderte. Doch sind solche Veränderungen aus den in der Hebräischen Bibel stark selektiert überlieferten Texten nur schwer zu fassen; und brauchbare epigraphische Zeugnisse fehlen.<sup>2</sup> Es ist und bleibt immerhin ein auffälliger und bis heute nicht hinreichend erklärter Tatbestand, dass in der späten Königszeit (7. Jh. v. Chr.) plötzlich eine massiv heilsgeschichtlich fundierte Gottesvolk-Theologie in das Zentrum der offiziellen Religion des Südreiches einrücken konnte (Exodus, Erwählung, Bund), die zuvor in Juda, wie am klarsten der Prophet Jesaja noch für das 8. Jh. belegt, kaum eine Rolle gespielt hatte. Da in diesem Band die Propheten und die deuteronomisch-deuteronomistische Literatur gesondert behandeln werden,<sup>3</sup> beschränkt sich

---

<sup>1</sup> Immerhin sind in der späten vorstaatlichen Zeit erstmals die stämmeübergreifenden Institutionen der „Ältesten Israels“ (1 Sam 4,3) und „Männer Israels“ (1 Sam 11,15; 13,6) erwähnt. Und letztere umfassten – zumindest im Abschalomaufstand gegen David – auch den Heerbann des Stammes Juda (2 Sam 17,11; 19,10-12.41-44).

<sup>2</sup> Es kann nur immer wieder daran erinnert werden, wie sehr für Israel die epigraphischen Befunde einfach dadurch verzerrt sind, dass literarische Texte hier meist auf Papyrus geschrieben wurden, der sich im relativ feuchten Klima Palästinas nur in Ausnahmefällen über die Jahrhunderte gehalten hat. Zum Beispiel wurde in den letzten Jahren durch Raubgrabungen ein großes offizielles Archiv ans Licht gebracht, das offenbar in der Nähe von Khirbet el-Qôm gelegen war (R. DEUTSCH 2003a; 2003b; A. LEMAIRE 2006, 236). Mehr als 500 Siegelabdrücke auf Tonklümpchen (Bullae) wurden gefunden, mit denen Schriftstücke gesiegelt waren, darunter mehrere vom König Hiskija und von einigen seiner Beamten. Hätten sich nur 100 dieser Schriftstücke erhalten, hätten wir ein viel genaueres Bild vom Juda der Hiskijazeit aus offizieller Perspektive. Auch von den Monumentalinschriften in Stein, die es durchaus gegeben hat (vgl. J. NAVEH 2000, 1), haben sich leider nur unbedeutende Reste oder wenig aussagekräftige Exemplare erhalten (etwa die Schiloach-Inschrift, TGI 66f.).

<sup>3</sup> S. u. die Beiträge von Hubert IRSIGLER und Walter DIETRICH.

der vorliegende Beitrag auf die Psalmen und die Geschichtsüberlieferung der vorexilischen Zeit.

## 1. Ein Blick von außen: Die *Meša* ′-Stele

Aus dem zu untersuchenden Zeitraum (10.-8. Jh. v. Chr.) gibt es immerhin ein berühmtes authentisches inschriftliches Zeugnis, in dem der Begriff ‚Israel‘ nicht weniger als 6-mal begegnet: Die Stele des moabitischen Königs *Meša* ′, die 1868 in der Nähe des ostjordanischen Diban gefunden wurde (KAI 181; H.-P. MÜLLER 1985, 646-650). Sie stammt aus der Mitte des 9. Jh.s und kann bezeugen, wie die Größe ‚Israel‘ von seinen ostjordanischen Nachbarn zu dieser Zeit wahrgenommen wurde. Da Fremd- und Selbstwahrnehmung zusammenhängen, eröffnet die Stele eine erste Annäherung des Verständnisses, die zugleich den Grad der Verlässlichkeit der biblischen Aussagen besser einschätzen lässt. Erst einmal ergeben sich viele Gemeinsamkeiten: Wie sich *Meša* ′ als „König von Moab“ einführt, so tituliert er seinen Gegner Omri als מלך ישראל (Z. 5; vgl. 10f. 18). ‚Israel‘ meint also zuerst einmal – genauso wie ‚Moab‘ – das Herrschaftsgebiet eines Königs, konkret das Nordreich, so wie durchgängig in 1 Kön 12 - 2 Kön 17. Auch wenn *Meša* ′ sagt, sein Vater sei 30 Jahre „König über Moab“ gewesen (על מאב מלך; Z. 2), und damit stärker das Staatsvolk oder das Territorium heraushebt, dann gibt es auch dazu viele entsprechende biblische Formulierungen mit Israel (2 Sam 5,3; 1 Kön 2,11 von David). Auf seiner Stele rühmt sich *Meša* ′ großsprecherisch, er habe die Oberhand über die Nachkommen Omris gewonnen und damit Israel vernichtet (אבד; vgl. von Moab Num 21,29); der Stellenwert des Reiches Israel hängt somit für ihn direkt von der militärischen Stärke seines Königshauses ab. Daneben berichtet *Meša* ′, er habe Nebo (im Kampf) „gegen Israel eingenommen“ (Z. 14); hier bezeichnet ‚Israel‘ das gegnerische Reich bzw. konkret seine Truppen. Auch diese Bedeutung kann ‚Israel‘ bzw. ‚Mannschaft Israels‘ in alttestamentlichen Texten häufig annehmen (1 Sam 13,1.5f.). Auffälligerweise versteht *Meša* ′ unter Israel immer ein Kollektiv; einzelne Personengruppen daraus differenziert er durch Bildung einer *constructus*-Verbindung, so wahrscheinlich אסרי ישראל „die Gefangenen Israels“, die er für seine Bauarbeiten einsetzt (Z. 25f.). Auch im Alten Testament ist ‚Israel‘ meist ein ethnischer Kollektivbegriff. Ähnlich kollektiv zur Bezeichnung der Angehörigen seines Reiches kann *Meša* ′ allerdings auch den Begriff ‚Moab‘ verwenden (Z. 20; vgl. 1 Sam 13,2). D.h. in der Fremdwahrnehmung scheint es bis hierhin – sieht man einmal von den verschiedenen Herrschern und Göttern ab – keine gravierenden Unterschiede zwischen dem staatlichen Israel und dem staatlichen Moab zu geben; und

diese Sicht kommt durchaus mit Teilen der israelitischen Selbstwahrnehmung der Königszeit überein.

Der kritische Betrachter erkennt allerdings zwei Differenzen, die *Meša*<sup>4</sup> selber wohl kaum bewusst waren: Die erste Differenz ist eine theologische: Im Rückblick auf die Zeit der Vasallität, in die Moab unter dem israelitischen König Omri geraten war, formuliert *Meša*<sup>5</sup>:

Z. 4-6 Omri war König von Israel. Er unterdrückte Moab lange Zeit;  
denn *Kamoš* zürnte seinem Lande (כִּי יִאֲרִי כַמֹּשׁ בְּאַרְצָהּ).

D.h. *Meša*<sup>4</sup> sieht den moabitischen Nationalgott *Kamoš* in einem primären Verhältnis zum Territorium seines Staates, nicht zu seiner Bevölkerung.<sup>4</sup> Diese Sicht, dass die Götter Herren oder Eigentümer von Ländern und Städten sind, ist im Vorderen Orient weit verbreitet (vgl. R. ALBERTZ 1978, 161-163). Sie begegnet teilweise auch in Israel, etwa in der Zionstheologie, in der Jerusalem „Stadt Gottes“ genannt werden kann (Ps 46,5; vgl. 48,2f.), oder in der Vorstellung von Israels Siedlungsraum als „Erbbesitz JHWHs“ (1 Sam 26,19; 2 Sam 14,16; vgl. Lev 25,23). Dennoch steht in Israel eindeutig das personale Verhältnis zu einer großen Gruppe von Menschen, einem Volk, im Vordergrund: Das häufigste Epitheton JHWHs, das seit vorstaatlicher Zeit in der Hebräischen Bibel 198-mal bezeugt wird, ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל „Gott Israels“ (Ri 5,3,5; 1 Sam 14,41; 1 Kön 1,30); d.h. dieser Gott wird primär über seinen Bezug auf eine Menschengruppe definiert. Und seit der gleichen Zeit kann sich diese Menschengruppe, oder doch zumindest deren kampfbereiter Teil, als „Volk JHWHs“ verstehen (Ri 5,11.13c.; 2 Sam 1,12; 6,21). Anders als in Moab war somit in Israel der Volksbegriff religiös aufgeladen und suggerierte einen engen Zusammenhalt.

Die zweite Differenz ist eine politische: *Meša*<sup>4</sup> berichtet, dass die Gaditer (גָּדִי) seit jeher (מֵעַלְמֵ) im Lande Ataroth gesiedelt hätten, der König von Israel ihnen aber eine Stadt gleichen Namens gebaut habe, die er erobert und ihre Einwohner getötet habe (Z. 10f.). *Meša*<sup>4</sup> verschweigt wohl absichtlich, dass es sich dabei um Angehörige Israels gehandelt hat, um nicht zugeben zu müssen, dass Israel in der Region uralte Siedlungsrechte besaß. Er definiert ihre Identität bewusst auf der niedrigeren Ebene einer regionalen Stammesgruppierung. Diese sei bloß in einem gewissen Schutzverhältnis zum König von Israel gestanden. Nachdem dieses beendet worden sei, könnten die überlebenden Gaditer umso leichter zusammen mit umgesiedelten Gruppen aus anderen Regionen dem moabitischen Herrschaftsbereich eingegliedert wer-

<sup>4</sup> Wenn in Num 21,29 Moab im poetischen Kontext mit ironischem Unterton der Ehrentitel עַם כַּמֹּשׁ „Volk des *Kamoš*“ verliehen wird, so wie Israel als עַם יְהוָה „Volk JHWHs“ gilt, dann handelt es sich um eine *interpretatio israelitica*, die den entscheidenden Unterschied aus israelitischer Sicht verwischt.

den, zumal sie ihrer Kultsymbole beraubt worden sind (Z. 12-14). Beide Differenzen bedingen möglicherweise einander: Weil in Moab nicht ein Volk, sondern ein Land im Zentrum der Gottesbeziehung stand, konnten auf dem Territorium des moabitischen Staates Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher nationaler und ethnischer Identität siedeln, sofern sie die Oberhoheit des Königs und des Staatsgottes anerkannten. Einen religiös aufgeladenen Volksbegriff gab es hier nicht.

## 2. Israel in der Königs- und Tempeltheologie des Südreiches

Ich verstehe unter offizieller Religion im weiteren Sinne alle auf Israel als Ganzes bezogene religiöse Symbolwelten und Praktiken, die gesamtgesellschaftliche Bedeutung beanspruchten, egal ob sie Gültigkeit erlangten oder nicht, d.h. nicht nur die Theologie und rituellen Praktiken der staatlichen Institutionen, sondern ebenfalls alle nur möglichen Theologien und Reformprogramme gesellschaftlicher Oppositions- und Reformgruppen.<sup>5</sup> Beschränkt man sich erst einmal auf die offizielle Religion der Königszeit im engeren Sinn als die Theologie und kultische Praxis, die von den staatlichen Institutionen konzipiert und propagiert wurde, dann ist man an die Königs- und Tempeltheologie gewiesen. Breiter sind wir darüber allerdings nur in Bezug auf das Südreich informiert; für das Nordreich haben wir nur ganz wenige Hinweise.

Den besten Zugang zur religiösen Symbolwelt der Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie ermöglichen die Königs- (Ps 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132; 144) und Zionspsalmen (Ps 46; 48; 76; 84; 87); hinzu kommen die JHWH-Königspsalmen, sofern sie mit einiger Wahrscheinlichkeit vorexilischer Herkunft (Ps 24; 29; 47; 93) sind.<sup>6</sup> Sieht man nun diese Psalmen durch, so stößt man auf das überraschende Ergebnis, dass der Begriff ‚Israel‘ in diesen 19, teilweise umfangreichen Texten nur zweimal begegnet: In Ps 76,2 bezeichnet er neben Juda den Bereich, in dem JHWH bekannt und gerühmt wird; in der schon frühexilischen Volksklage Ps 89 wird in V. 19 bekannt,

<sup>5</sup> Hier bestehen zuweilen Missverständnisse in die Richtung, dass unter ‚offizieller Religion‘ nur das verstanden wird, was normativ galt, vgl. R. ALBERTZ 1995, 199.

<sup>6</sup> Dass ein Grundstock der Primärfassungen der Königs-, Zions- und JHWH-Königspsalmen aus der vorexilischen Zeit stammt, wird meist anerkannt, vgl. E. ZENGER 2004, 362f. Die Königstheologie wird in dem frühexilischen Ps 89 schon in einer entwickelten Form vorausgesetzt; das Gleiche gilt für die Grundelemente der Zionstheologie bei den Propheten des 8. und 7. Jh.s (Jes 8,17; Mi 3,11; Jer 7,4), selbst wenn Einzel motive wie der ‚Völkersturm‘ erst nach 701 entfaltet sein sollten (vgl. G. WANKE 1966, 109-113). Jesaja setzt ebenfalls schon die JHWH-Königstheologie in Jerusalem voraus (Jes 6,1-5), zum ganzen s. R. ALBERTZ 1996 I, 174-212. Da es im Folgenden um eine negative Evidenz geht, ist der Kreis der einbezogenen Texte bewusst weit gehalten.

dass JHWH, „dem Heiligen Israels“, trotz Verlustes des Königtums der König und damit der Schild der Redenden gehört. Auch wenn man die Suche auf parallele Begriffe wie *עַקֵב* „Jakob“ oder *עַם* „Volk“ ausweitet, erhöht sich die Trefferquote nur unwesentlich: Es wird bloß erkennbar, dass auch in den Königs- und Zionpsalmen vorausgesetzt wird, dass JHWH als ‚Gott Jakobs‘ (Ps 20,2; 46,8.12; 76,7; 84,9; vgl. 132,2.5)<sup>7</sup> und das Volk, das der König mit Gerechtigkeit richten soll, als JHWHs Volk gilt (Ps 72,2).<sup>8</sup> Aber dies wird nirgends eigens thematisiert und steht ganz im Hintergrund.<sup>9</sup>

Fragt man nach den Gründen für diesen eigenartigen Befund, so ist die Antwort eindeutig: Es mag verwundern, aber Israel war in der offiziellen Theologie des Südreiches bis in die mittlere Königszeit hinein nicht eigens konzeptionell verankert. Nach der davidischen Königstheologie ist der König Sohn Gottes (Ps 2,7), völlig unabhängig von dessen Beziehung zu Israel. JHWH regiert mit Hilfe seines Königs die aufbegehrende Völkerwelt (2,2-6); und der König unterwirft in seinen Kriegen die Völker unter JHWHs Regentschaft (2,8-11). Natürlich profitiert Israel bzw. Juda von dieser imperialen Kooperation zwischen Gott und König; aber das wird nicht eigens erwähnt; der Horizont der davidischen Königstheologie ist primär universal (18,44.48; 72,8-11); Israel kommt nur da in den Blick, wo es um die innenpolitischen Funktionen des Königs als Rechtshelfer (72,2) oder Segensmittler geht (72,3f.).

Ebenfalls von der Konzeption her universal ist die Jerusalemer Tempeltheologie. Nach ihr wohnt JHWH auf dem Zion (Ps 76,3; 87,1f.), der als mythischer Götterberg und Weltmittelpunkt vorgestellt wird (48,3; Ez 38,12). Aufgrund seiner Anwesenheit in Jerusalem (Ps 46,5f.) macht er die Gottesstadt zum Bollwerk gegen den Ansturm der Chaosmächte (46,2-4) und gegen den Ansturm der Völker (46,7; 48,5-8; 76,4-6). Er verleiht von diesem Zentrum aus dem ganzen Erdkreis Stabilität und macht durch Unterwerfung der

<sup>7</sup> In Ps 24,6 ist wahrscheinlich ein *אלהי* vor *עַקֵב* ausgefallen; wenn dies mit 2 MSS, LXX und Syr ergänzt wird, erhöhen sich die Belege für *עַקֵב יְהוָה* in den Königs- und Zionpsalmen auf immerhin sechs; hinzu kommt der Ausdruck *עַקֵב יַעֲקֹב* „Starker Jakobs“ in Ps 132,2.5. Daneben begegnet der „Stolz Jakobs“ in Ps 47,5 (Land oder König?); und die „Wohnungen Jakobs“ in Ps 87,2.

<sup>8</sup> Die beiden übrigen Belege für suffigiertes *עַם* in Ps 29,11 sind sekundär, s. u.

<sup>9</sup> Aus anderer Perspektive ist schon einmal H. SPIECKERMANN auf die ‚Fremdheit‘ dieser Jerusalemer Theologie gestoßen, die sich deutlich vom heilsgeschichtlichen Aufriss des Pentateuchs unterscheidet (1989, 14f.). Auf der Grundlage von Ps 29; 93; 48; 24; 21 beschreibt er sie als „Dialektik von Präsenz und Kontingenz der Gottesgegenwart“ (223) ... „Sie gründet den Menschen und gewährt ihm Heil, ohne auf Heilsgeschichte zu basieren“ (225). Allerdings verallgemeinert SPIECKERMANN diese Sicht zu schnell zu einer allgemeinen „Psalmentheologie“ und berücksichtigt nicht die Unterschiedlichkeit der Gattungen und deren Herkunft. Gegenteilige Beispiele, wie Ps 80, werden in die exilisch-nachexilische Zeit abgeschoben (160).

Völker den Kriegen in der Welt überhaupt ein Ende (46,9-11). Natürlich versprach diese Theologie, die JHWH fast völlig mit einer Stadt identifizierte, den in und um Jerusalem Wohnenden in ganz besonderer Weise Heilssicherheit (46,8.12; Mi 3,11; Jer 7,4), aber konzeptionell beanspruchte sie, dass die Hauptstadt Judas „Wonne der ganzen Welt“ sei (Ps 48,3).

Ähnlich mythologisch und universal ist von Hause aus die Konzeption von JHWHs Königtum, die in Jerusalem entwickelt wurde. Es beruht darauf, dass es JHWH gelungen sei, die Chaosfluten dauerhaft zu bändigen (Ps 29,10; 93,1-4; vgl. 24,2). Mit Israel hatte das erst einmal gar nichts zu tun; die Verse Ps 29,11 und 93,5, die den mythologischen Sieg auf Israel oder seine Institutionen applizieren, sind eindeutig sekundär und wahrscheinlich erst exilisch.<sup>10</sup> Einen Bezug zwischen Israel und JHWHs Königtum stellt in vorexilischer Zeit allein Ps 47<sup>11</sup> her: An die Stelle des Sieges über die Chaosfluten tritt hier die Bezwingung der Völker unter Israels Herrschaft (47,4). Es ist nicht ganz sicher, ob in V. 5 mit den metaphorischen Ausdrücken:

Ps 47,5      Er erwählt uns unseren Erbteil,  
den Stolz Jakobs, den er liebt.

auf die Landnahme oder die Thronerhebung Davids angespielt werden soll,<sup>12</sup> aber in jedem Fall wird damit JHWHs Königtum erstmals auf ein Ereignis in

<sup>10</sup> Dies ist für den Ps 93,5 ziemlich sicher, wegen des verwandten Begriffs עֲדוּת, vgl. J. JEREMIAS 1987, 25f.; K. SEYBOLD 1996, 124; F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER 2000, 646. Nicht ganz so sicher ist die Datierung von Ps 29,11, doch setzt die Bitte um Anteil an der Macht des Gottkönigs wohl eine anhaltende Ohnmachtssituation des Gottesvolkes voraus, vgl. H. SPIECKERMANN 1989,169; F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER 1993, 182.

<sup>11</sup> Zur vorexilischen Datierung von Ps 47 vgl. J. JEREMIAS 1987, 68f. F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER (1993, 290) nehmen zwar noch eine vorexilische Herkunft von Ps 47 an, denken aber bezüglich der Verse 3b-5b und 10 an eine nachexilische Überarbeitung. Doch gerade V. 10 hat, wie schon J. JEREMIAS (1987, 67f.) feststellte, eine klare politische Konnotation: Die נְדִיבִים „Edlen“ der Völker sind versammelt; diese werden durch die Aussage, dass „Gott die Schilde der Erde gehören“, als Gesandte der besiegten Vasallenvölker qualifiziert. Diese imperiale Konkretion unterscheidet aber Ps 47,10 deutlich von den späteren Vorstellungen einer Völkerwallfahrt zum Zion (Hag 2,6-9; Jes 60,5-7; 2,1-4). Ps 47,10 erklärt sich am Besten als konkreter Anknüpfungspunkt für die späteren Vorstellungen.

<sup>12</sup> Zwar bezeichnet der Begriff נַחֲלָה „Erbbesitz“ häufig das Land Israels (mit dem gleichen Suffix Kgl 5,2), kann sich aber auch metaphorisch auf andere Größen, etwa auf JHWH, beziehen (Dtn 10,9). Nicht recht zum Land will das Verb בָּחַר „erwählen“ passen, das sonst seit dtn Zeit auf das Volk Israel (Dtn 7,6) oder den Zion bezogen wird (Ps 132,13), früher allerdings auf den König (2 Sam 6,21; 16,18; vgl. Ps 89,4.20 und den Namen von Davids Sohn *Jibhar* in 2 Sam 5,15). In der Königstheologie ist auch das Verb אָהַב „lieben“ zuhause (2 Sam 12,24; Jes 48,14). So könnte mit den Ausdrücken „unser Erbteil“ und „Stolz / Pracht Jakobs“ auch der König gemeint sein.

der Geschichte Israels bezogen. Dennoch behält das Königtum JHWHs universale Dimensionen:

- Ps 47,9      König wurde Gott über die Völker,  
                   Gott hat Platz genommen auf seinem heiligen Thron.
- 10      Die Edlen der Völker sind versammelt  
                   als das Volk / mit dem Volk des Gottes Abrahams.  
                   Denn Gott gehören die Schilde der Erde,  
                   hoch erhaben ist er.

Im Unterwerfen der Feinde Israels richtet JHWH sein Königtum über die Völker auf. Dieses manifestiert sich darin, dass sich die Abgesandten der unterworfenen Vasallen in Jerusalem versammeln, um diesem Völkerkönig zu huldigen. Eigenartig ist dabei die Rede vom „Volk des Gottes Abrahams“, die nur hier vorkommt. Sollten die Abgesandten der Völker direkt diesem Volk angehören, wie der masoretische Text kühn behauptet? Oder sollte gemeint sein, dass die Gesandten der Völker gemeinsam mit Israel die Huldigung vollziehen, wie die Septuaginta und Peschitta vorsichtiger nahelegen?<sup>13</sup> In jedem Fall wird die Verehrerschaft JHWHs erweitert; um diesem universalen Gottkönig zu huldigen, reichen Israel oder Juda allein nicht aus. In der offiziellen Religion Jerusalems wird damit die Identität Israels auf imperial-religiöse Weise transzendiert. Wenn dabei JHWH nicht – wie üblich – „Gott Israels“, sondern „Gott Jakobs“ (Ps 20,2; [24,6]; 46,8.12; 76,7; 84,9; vgl. Ps 132,2.5)<sup>14</sup> oder „Gott Abrahams“ (47,10) genannt wird, dann soll sehr wahrscheinlich ein Ausgleich zwischen der universalen Jerusalemer Gottesvorstellung und der vorgegebenen partikularen JHWH-Religion erreicht werden: Ist doch Abraham nicht nur Stammvater Israels, sondern auch einer Reihe von Nachbarvölkern.<sup>15</sup>

So ging die offizielle Theologie des Südreiches ganz eigene Wege. In den Vordergrund stellte sie die engen Beziehungen JHWHs zum davidischen Kö-

<sup>13</sup> MT liest אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, die LXX setzt mit der Lesung μετὰ τοῦ θεοῦ Ἀβρααμ eine Präposition עם „mit“ voraus. Die Lesart der LXX könnte auf eine Haplographie des ׀ hindeuten.

<sup>14</sup> Nimmt man noch die weiteren mit „Jakob“ gebildeten Gottesbezeichnungen (2 Sam 23,1; Jes 2,5; 41,21; 49,26; 41,21) hinzu, die alle Jerusalemer Milieu atmen, dann scheint es sich hier um eine spezifische jüdische Terminologie zu handeln; vgl. auch die Rede vom „Haus Jakob“ (Jes 2,6; 8,17; Mi 2,7; 3,1.9) bzw. „Jakob“ (Mi 3,8) zur Bezeichnung des Südreiches bei den Propheten Jesaja und Micha.

<sup>15</sup> So konkret der Ismaeliter (Gen 16) und der Araber (Gen 25,1-5); nahe mit ihm verwandt sind die Aramäer (Gen 11,27-30; 22,20-24) und die Ammoniter und Moabiter (Gen 19,30-38); die Priesterschrift machte Abraham später programmatisch zum „Vater vieler Völker“ (17,5).

nig und zur Stadt Jerusalem, die sie in einen universalen Horizont einordnete. Demgegenüber wurde die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel deutlich in den Hintergrund gerückt und teilweise in Richtung auf den universalen Horizont hin geöffnet.

### 3. Israel in der offiziellen Theologie des Nordreiches

Von der Königs- und Tempeltheologie des Nordreiches haben sich im Alten Testament kaum direkte Zeugnisse erhalten. Eine gewisse Ausnahme bildet die Volksklage Ps 80, die immerhin einige ihrer Elemente enthält. Sonst ist man auf Rückschlüsse aus dem DtrG und dem Hoseabuch angewiesen.

Wichtig für die Geschichte der Identität Israels ist der Umstand, dass mit Gründung des Nordreiches der Begriff ‚Israel‘ eine klare politische, ja, wenn man so will, staatsrechtliche Konnotation erhielt. Hatte der Begriff in vorstaatlicher Zeit einen lockeren Stämmeverband mit unterschiedlicher Reichweite bezeichnet – mit deutlicher lokaler Zentrierung auf das mittel- und nordpalästinische Bergland –, und konnte das davidisch-salomonische Reich mal additiv ‚Israel und Juda‘ (2 Sam 3,10; 11,11; 1 Kön 1,35; 4,20), mal inklusiv ‚Israel‘ genannt werden (2 Sam 5,12; 6,20f.; 1 Kön 1,34),<sup>16</sup> so wurde der Begriff nun auf das Staatsvolk und das Territorium des Nordreichs festgelegt. Schon die Wahl dieser Selbstbezeichnung lässt erkennen, dass sich das Nordreich als der eigentlich legitime Erbe und Wahrer israelitischer Identität betrachtete. Und darum ist zu vermuten, dass sich auch die offizielle Religion des Nordreiches mehr in den Bahnen der traditionellen JHWH-Religion der vorstaatlichen Zeit bewegte als die des Südreichs.

Aus dieser Einengung des Begriffs ‚Israel‘ im politischen Bereich erwachsen nun erhebliche Probleme für die Bestimmung der religiösen Identität. Es lässt sich nämlich erkennen, dass der Begriff ‚Israel‘ im kulturellen und religiösen Bereich immer weiter blieb und die Bevölkerung beider Teilreiche umfasste. Wenn die Königstochter Tamar in Jerusalem zu ihrem Halbbruder Ammon, der sie zu vergewaltigen suchte, sagte: „So etwas tut man nicht in Israel“ (2 Sam 13,12),<sup>17</sup> so fühlte sie sich offenbar in eine gesamtisraelitische Wertegemeinschaft eingebunden. Jesaja konnte sogar von den „beiden Häusern Israels“ sprechen (Jes 8,17) und verstand damit unter ‚Israel‘ so etwas wie eine gemeinsame Nation, die in zwei Teilstaaten organisiert war. Und Ähnliches gilt nun erst recht für die religiöse Einschätzung: Trotz politischer Trennung waren und blieben JHWH und sein Volk als „Gott Israels“ und „Volk Israel“ gesamtisraelitisch definiert; es wurde offenbar nie versucht,

<sup>16</sup> Vgl. dazu genauer R. ALBERTZ 1987, 370-372.

<sup>17</sup> Vgl. 2 Sam 13,13; Gen 34,7; Ri 20,6.10.13; Jos 7,15; Dtn 17,4; 22,21.

einen „Gott Judas“<sup>18</sup> oder ein „Gottesvolk Juda“<sup>19</sup> im Südreich zu etablieren. Doch allein schon aufgrund der Namensidentität konnten Theologen des Staates Israel behaupten, dass JHWH in erster Linie der Gott ihres Reiches sei. Und es mag sein, dass der Befund, dass in den Zeugnissen der Staats-theologie des Südreiches der JHWH-Titel „Gott Israels“ gemieden (erst frühexilisch Ps 89,19) und statt dessen die Bezeichnung „Gott Jakobs“ (Ps 20,2; 46,8.12; 76,7; 84,9; vgl. 24,6; 132,2.5) oder „Gott Abrahams“ (Ps 47,10) verwendet wird, auch damit zu tun hat, dass man hier den falschen Eindruck, dass JHWH allein oder in erster Linie der Gott des Nordreiches sei, auf alle Fälle vermeiden wollte.

Von der offiziellen Tempeltheologie der Staatsheiligtümer Bet-El und Dan ist dem polemischen Bericht des DtrG zumindest soviel zu entnehmen, dass mit deren taumorphen Gottessymbolen der Kultruf: „Siehe, dein Gott, Israel, der dich aus dem Lande Ägypten heraufgeführt hat“ verbunden war (1 Kön 12,28).<sup>20</sup> Dies bedeutet: Die personale Beziehung JHWHs zu Israel, d.h. genau das Element, das in der Jerusalemer Staatsreligion ganz in den Hintergrund getreten war, bildete offenbar ein zentrales Element der offiziellen Nordreichtheologie. Dabei wurde diese personale Gottesbeziehung ganz offensichtlich nicht kosmo-mythologisch, sondern durch die geschichtlichen Urdaten von Exodus und Landnahme begründet, egal ob man diese als historische Erinnerung oder als geschichtlichen Gründungsmythos versteht.<sup>21</sup> Deren Wichtigkeit ergibt sich daraus, dass sehr wahrscheinlich schon der Aufstand gegen die salomonische Fronarbeit, der in die Gründung des Nordrei-

<sup>18</sup> Der Begriff יהודה אלֹהֵי kommt in der ganzen Hebräischen Bibel nicht ein einziges Mal vor, gegenüber 198 Belegen für אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Nur in Jer 2,28; 11,13 wird vereinzelt in polemischer Absicht von „deinen Göttern, Juda“ gesprochen, aber damit ist nicht etwa JHWH, sondern sind die Fremdgötter gemeint.

<sup>19</sup> Es begegnet in der Hebräischen Bibel bisweilen (7-mal) ein עם יהודה „Volk Juda“ (2 Sam 19,41; 2 Kön 14,21; 2 Chr 26,1; Esr 4,4; Jer 25,1.2; 26,18), aber dieses wird nie durch Suffixe oder Appositionen als ‚Volk JHWHs‘ gekennzeichnet. Nur ein einziges Mal erscheint die additive Wendung „mein Volk Israel und Juda“ (Jer 30,3), aber selbst wenn Juda hier nicht erst redaktionell hinzugefügt wurde, bleibt es doch dem Gottesvolk Israel ein- und untergeordnet.

<sup>20</sup> Der dtr Historiker konstruiert אֱלֹהִים pluralisch, wahrscheinlich nicht nur, weil es sich ja um zwei ‚Kälber‘ handelt, von denen je eines in Bet-El und Dan aufgestellt werden soll, sondern auch, weil er polemisch einen Vielgötterglauben unterstellen will; das gleiche geschieht noch offensichtlicher in der Erzählung vom goldenen Kalb in Ex 32,4.8, in der sogar die deiktische Partikel in den Plural gesetzt ist. Doch belegt die singularische Fassung des Kultrufs in Neh 9,18 dessen ursprünglichen Sinn, den man getrost auch aus 1 Kön 12,28 rekonstruieren kann.

<sup>21</sup> Vgl. die Diskussion zwischen K. VAN DER TOORN (2001, 113-127) und R. ALBERTZ (2001b, 128-143). Auch wenn man Exodus und Landnahme als Gründungsmythos betrachtet, bleibt dieser doch als Geschichtsmythos klar vom kosmologischen Mythos, der die Jerusalemer offizielle Religion kennzeichnet, geschieden.

ches mündete, mit Berufung auf den Gott des Exodus geführt worden ist.<sup>22</sup> Die Prominenz der Exodus-Landnahmetradition in der offiziellen Theologie des Nordreiches wird indirekt durch den Propheten Hosea bestätigt (Hos 11,1; 12,10.14; 13,4-6 u.ö.).

Der einzige Text aus dem Umkreis der staatlichen Religion, der zu einem wesentlichen Teil aus dem Nordreich stammt, ist die Volksklage Ps 80. In ihr wurde, wahrscheinlich nach herben Landverlusten, die das Nordreich nach der assyrischen Strafaktion 732 v. Chr. hinnehmen musste,<sup>23</sup> JHWH als Hirte Israels angerufen, der vor den Stämmen Efraim, Benjamin und Manasse, machtvoll erscheinen solle, um den damit bezeichneten samaritanischen Rumpfstaat vor völliger Zerstörung zu retten (80,2-3). Mit der Hirtenmetaphorik wird JHWH auch im Nordreich als König vorgestellt, allerdings nicht als universaler Völkerkönig wie im Süden, sondern als König Israels, der Josef wie Schafe leitet (V. 2). Die JHWH-Königs-Theologie blieb somit im Nordreich in die personale Gottesbeziehung Israels eingebunden. In Vers 5 präsentieren sich die Klagenden ausdrücklich als JHWHs Volk. Nicht zufällig wird im weiteren Klagepsalm versucht, JHWH durch einen heilsgeschichtlichen Rückblick auf die Exodus- und Landnahme-Ereignisse zum Einlenken zu bewegen (V. 9-12). Es ist nicht ganz sicher, ob die Fürbitte für den König in V. 18 noch aus der nordisraelitischen Fassung des Psalms stammt, oder schon zu dessen jüdischen Adaption gehört:

Ps 80,18 Deine Hand sei über den Mann deiner Rechten,  
über den Sohn {des Menschen}, den du dir großgezogen hast.<sup>24</sup>

Wenn das Erstere zutrifft, dann hätten auch die Nordreichkönige beansprucht, Söhne JHWHs zu sein und sein Mandat auszuführen, ähnlich wie dies im

<sup>22</sup> Vgl. die auffälligen Parallelen zwischen Mose und Jerobeam I.; genauer dazu R. ALBERTZ 1996 I, 215-219.

<sup>23</sup> Diese Datierung von Ps 80 nach der ersten Exilierung des Nordreiches 732 wurde schon von O. EIBFELDT 1953, 75, vorgeschlagen; sie wurde von F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER 2000, 456f., erneut für den Grundbestand des Psalms aufgenommen; ihrer Meinung nach gehören nur die Kehrversbitten V. 4.8.20 einer späteren jüdischen Bearbeitung an; 16b ist eine glossarische Textvariante zu V. 18b. Wenn M. EMMENDÖRFFER 1998, 121-147, eine vorexilische Datierung von Ps 80 bestreitet, dann entspringt dies seiner vorgefassten Meinung, dass es vorexilisch keine heilsgeschichtlich gegründete ‚Psalmentheologie‘ gegeben haben kann. Doch kann er diese von seinem Lehrer H. SPIECKERMANN übernommene Ansicht (s. o. Anm. 9) nicht aus der Traditions- und Geschichtsgeschichte der Klage des Volkes plausibel machen; vgl. zur Kritik im Einzelnen R. ALBERTZ 2001, 127.

<sup>24</sup> Wie Ps 80,16b belegt, handelt es sich bei dem Wort מִן־אִדָּם „Mensch“ um eine nachträgliche Ergänzung, die den König wahrscheinlich auf die apokalyptische Menschensohn-Gestalt (Dan 7,13) beziehen will. Die Glosse V. 16b macht deutlich, dass sich die Abschreiber noch der Variante, die den älteren Text bewahrt, bewusst waren.

Südreich der Fall war (Ps 2,7; 110,1). Soweit erkennbar, bewegt sich allerdings ihre besonders enge Gottesbeziehung ganz im Rahmen der grundlegenden Beziehung JHWHs zu Israel. Leider haben wir keine weiteren expliziten Belege für die Königstheologie des Nordreiches. Aber wenn man berücksichtigt, dass im Norden anders als im Süden Residenz und Staatstempel räumlich weit voneinander getrennt waren,<sup>25</sup> und man es hier offenbar als Sakrileg ansah, wenn die Könige selber den Opferkult vollzogen (1 Sam 13,9-13; 1 Kön 13,1-9), was den Davididen ganz selbstverständlich zugebilligt wurde (1 Kön 8,63-66; Ps 110,4),<sup>26</sup> dann spricht doch einiges dafür, dass im Norden eine weniger massive Form von sakralem Königtum realisiert worden ist als im Südreich.<sup>27</sup> Dieser Umstand ist wohl auch der Hauptgrund dafür, dass im Nordreich die Könige weit häufiger als im Süden Opfer von Usurpationen wurden; sie waren sakral weniger massiv geschützt.

So hielt sich die offizielle Religion des Nordreiches, soweit wir erkennen können, weit mehr als die des Südens in den Bahnen der traditionellen JHWH-Religion. Hier stand das Konzept von Israel als Gottesvolk – allerdings nunmehr direkt gleichgesetzt mit dem Staatsvolk des Reiches – im Mittelpunkt.

<sup>25</sup> Dass das ca. 50 km von der Hauptstadt Samaria entfernte Bet-El tatsächlich als ‚königliches Heiligtum‘ und als ‚Tempel des Königreiches‘ fungierte, belegt unabhängig von 1 Kön 12,28-31 Am 7,13. Zudem beschreibt die Erzählung von der Ausweisung des Amos (Am 7,10-17) recht plastisch, wie der Priester Amazja zwar in Abstimmung mit dem König, aber doch recht eigenverantwortlich die Geschäfte des Tempels führt.

<sup>26</sup> Diese Differenz zwischen den Königtümern von Nord- und Südreich ist bisher noch nicht voll wahrgenommen worden. Dies führte bis heute dazu, dass der Grund für die Verwerfung der Sauliden in 1 Sam 13,7b-14 nicht richtig gewürdigt werden konnte, vgl. die vagen Formulierungen von H.J. STOEBE (1973, 251f.) und F. STOLZ (1981, 85f.) zur Stelle. Die Differenz hinsichtlich der kultischen Kompetenz der Nordreichkönige war offenbar auch den späteren Tradenten nicht mehr plausibel, weswegen sie mit 1 Sam 15 eine weitere Begründung für die Verwerfung Sauls einschoben, die auf einer Übertretung des dtn Banngebots (Dtn 20) beruht. Die priesterliche Funktion der Davididen ist wahrscheinlich jebusitisches Erbe, vgl. Gen 14,18; Ps 110,4.

<sup>27</sup> Dass sich die altorientalischen Königtümer trotz ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Typ des ‚Sakralen Königtums‘ hinsichtlich des Grades ihrer Sakralität unterschieden haben, kann ein Vergleich zwischen assyrischem und babylonischem Königtum verdeutlichen: Während die assyrischen Könige persönlich das Amt des obersten Priesters (*šangû*) ausübten und sich deswegen regelmäßig Ritualen zur Herstellung ihrer kultischen Reinheit unterziehen mussten (vgl. die an den Thronsaal angegliederten Ritualbäder), übernahmen in Babylon die Priester die kultische Vermittlung zwischen dem König und der Götterwelt (vgl. das berühmte Relief aus Sippar, auf dem ein Priester den König zum Sonnengott führt; bei O. KEEL 1972, 153, Nr. 239).

#### 4. Israel in der Synthese der offiziellen Religionen von Nord- und Südreich in der Hiskijazeit

Erst wenn man sich der wahrscheinlich starken Unterschiede zwischen den Staatsreligionen von Nord- und Südreich bewusst geworden ist, kann man wohl richtig erahnen, welche tiefgreifenden Veränderungen sich im Selbstverständnis Israels nach dem Untergang des Nordreiches Israel 722 v. Chr. ereignen mussten. Plötzlich fiel nicht nur im politischen, sondern auch im theologischen Bereich der zwei Jahrhunderte währende Konkurrenzdruck fort und damit der Zwang, die lokalen Besonderheiten der jeweiligen Staatstempel und Königtümer herauszustellen. Der Terminus ‚Israel‘ verlor seine scharfe politische Festlegung und wurde für breitere theologische Interpretationen frei verfügbar. Hinzu kam, dass Tausende von Flüchtlingen vor den assyrischen Truppen aus dem Norden nach Jerusalem strömten, und sich nunmehr das Südreich mit einiger Berechtigung als Heimstätte des wiedervereinigten Gesamtisrael verstehen konnte.<sup>28</sup> Da die deuteronomische Theologie später im 7. Jh. starke Einflüsse des Propheten Hosea aufweist, müssen unter den Flüchtlingen auch einflussreiche Theologen aus dem Nordreich gewesen sein, die wesentliche Elemente der offiziellen Theologie des Nordreiches, allerdings in der zugespitzten Form, die sie im hoseanischen Oppositionszirkel gewonnen hatte, in das Südreich hinein vermittelten. Und offenbar waren auch die Träger der offiziellen Religionen des Südreiches aufgrund der tiefen Erschütterungen, die der Zusammenbruch des Bruderstaates ausgelöst hatte, bereit, über eine tiefgreifende Revision ihrer Theologie nachzudenken. Einige Auffälligkeiten in der überlieferten Form von Ps 80, etwa der Umstand, dass in Vers 6 von den Klagenden in der 3. Person gesprochen wird („Du speistest sie mit Tränenbrot, du tränktest sie mit Tränen über alle Maßen“), könnten darauf hinweisen, dass offizielle Kreise Judas die Klage ihrer Brüder aus dem Norden aufgenommen und solidarisch mitgesprochen haben.<sup>29</sup>

So kommt es wohl in der Hiskijazeit zu ersten bewussten Synthesen zwischen den offiziellen Religionen des Nord- und Südreiches, die dann in der deuteronomischen und deuteronomistischen Theologie weitergeführt werden. Hier soll vor allem auf das „Erzählwerk über die frühe Königszeit“ 1 Sam 9 - 1 Kön 2\* eingegangen werden. W. DIETRICH hat 1997 – auch wenn er hinsichtlich der literarischen Abgrenzung und Rekonstruktion noch vieles

<sup>28</sup> So übrigens explizit die Einschätzung der Hiskijazeit in 2 Chr 28-30, vgl. H.-S. BAE 2005, 104-116.

<sup>29</sup> Ob die Anrede JHWHs als „Kerubenthroner“ in Ps 80,2 einen Eintrag aus Jerusalemer Theologie darstellt (2 Kön 19,15; Ps 99,1) oder ob der Titel letztlich auf das Nordreichheiligtum Schilo zurückgeht (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2), kann hier offen bleiben.

offen lässt<sup>30</sup> – überzeugend gezeigt, dass dieses Erzählwerk, das die Geschichte der ersten Könige Israels als göttliche Erwählungsgeschichte durchsichtig machen will, am besten aus der Hiskijazeit erklärt werden kann: Schon in politischer Perspektive war das Werk um einen Kompromiss zwischen Nord- und Südreich bemüht. DIETRICH fasst ihn so zusammen: „Das Königtum Sauls war ein respektgebietendes, letztlich aber zum Scheitern verurteiltes Unternehmen. David war der richtige Mann, um Juda und Israel zu einen und auf ungeahnte Höhen zu führen“ (1997, 267). David habe den Untergang Sauls nicht betrieben, sondern sich fair gegenüber seinen Nachkommen verhalten. So spitzt DIETRICH die Intention des Werks für die Hiskijazeit zu: „Die Botschaft des Geschichtswerkes (war möglicherweise) ... eine sehr konkrete: Ihr Nordisraeliten habt vom Hause Davids nichts zu befürchten, aber viel zu erhoffen“ (267).

Nach der Sicht dieser staatlichen Gründungsgeschichte gibt es eigentlich nur ein einziges Königtum, „das Königtum Israels“ (1 Sam 24,21). JHWH hatte es zuerst Saul übergeben und hätte „sein Königtum über Israel“ auch „bis in Ewigkeit“ befestigt, wenn jener nicht gegen Gottes Gebot verstoßen und eigenmächtig in den Opferkult eingegriffen hätte (1 Sam 13,13). So hat sich JHWH einen anderen „Mann seines Herzens“ gesucht (1 Sam 13,14), David vor Saul und dessen Familie erwählt (2 Sam 6,21) und zum Fürsten über sein Volk bestellt (5,2; 7,8). Auf Davids frommen Wunsch hin, ihm einen Tempel in Jerusalem zu bauen, habe JHWH ihm durch Natan nicht nur den ewigen Bestand seiner Dynastie zugesagt (7,16), sondern ihm auch noch versprochen, seine Nachkommen, falls sie fehlen sollten, nur begrenzter Strafen zu unterziehen, ihnen aber nie wieder, wie Saul gegenüber geschehen, seine Gnade zu entziehen (V. 15).<sup>31</sup> Damit hatte das eine Königtum mit der

<sup>30</sup> Insbesondere ist sich W. DIETRICH 1997, 259, nicht ganz sicher, ob das Erzählwerk schon in 1 Kön 2, oder erst in 1 Kön 12 endete. Doch scheint mir allein die Tatsache, dass die dtr Redaktion ab 1 Kön 3 wieder sehr viel stärker als in 1 Sam 9 - 1 Kön 2 präsent ist, dafür zu sprechen, dass das ihr vorgegebene Erzählwerk in 1 Kön 2 endete. Auch der thematische Bogen über die Festigung des Königtums (ממלכה mit den Verben בון oder קון in 1 Sam 13,13f.; 24,21; 2 Sam 3,10; 5,12; 7,12; 1 Kön 2,46) endet in 1 Kön 2. Ich rechne vorläufig zum Textbestand des Erzählwerks 1 Sam 9,1-10,16; 13-14; 16-31\*; 2 Sam 1-20\*; und 1 Kön 1-2\*.

<sup>31</sup> Die wesentliche Textstufe von 2 Sam 7 (V. 1a.2-5a.8aBb-9.11b-12.14-16.17-22a.27-29), die ich früher eher in die Joschijazeit datieren wollte (R. ALBERTZ 1996 I, 178), gehört auf die Ebene des Erzählwerks und damit in die Hiskijazeit. Dies kommt in etwa mit der klassischen Sicht von L. ROST 1965, 170-175, überein. Die Beobachtung von E.J. WASCHKE 1987, 167, die mich zur späteren Datierung bewog, dass nämlich die nominale Sohnes- (Ps 2,7) bzw. Vater-Deklaration (89,27) zwischen Gott und König in 2 Sam 7,14 schon im Sinne der verbalen Bundesformel (vgl. 2 Sam 7,24; Jer 11,4 u.ö.) umgebogen sei, ist vielleicht doch nicht zwingend, da die Wechselbeziehung zwischen Gott und König in der Sicht des Erzählwerks von vornherein in einen geschichtlichen Horizont gestellt ist (vgl. V. 15 mit dem Rückblick auf Saul).

davidischen Dynastie gegen alle möglichen Widerstände und Krisen seine nötige Festigkeit gewonnen, wie am Schluss des Werks in Bezug auf Salomo konstatiert wird (1 Kön 2,46).

Fragt man nach den Gründen für diese stark vereinheitlichende Sicht des Werks, so ist erst einmal an die politische Zielrichtung zu erinnern: Hier soll eine Gründungsgeschichte für das teilweise schon wiedervereinigte staatliche Israel geschrieben werden. Doch damit ist die theologische Sicht noch nicht erfasst: An allen zentralen Stellen des Werks, wird das Königtum betont auf das Gottesvolk bezogen („über mein Volk Israel“ 1 Sam 9,16; 2 Sam 7,8; vgl. 5,2; „um seines Volks Israel willen“ 2 Sam 5,12; „über das Volk JHWHs, über Israel“ 6,21). Weil aber aus streng theologischer Perspektive das Gottesvolk, besonders wenn man mit Hosea die Exklusivität seiner Beziehung zu JHWH erkannt hat, immer nur eines sein kann, kann es auch nur ein von JHWH legitimes Königtum über es geben. Und dies konnte nach Sicht der offiziellen Religion des Südreiches, die ja nicht zuletzt durch den Untergang des Nordreichkönigtums Bestätigung erhielt, nur das davidische Königtum sein. Insofern vertrat das Erzählwerk judäische Führungsansprüche. Doch das eine Königtum ließ sich nun nicht einfach allein für judäische Interessen okkupieren; es blieb ein Königtum über Israel und bezog damit immer auch die Nordisraeliten, insbesondere die geflüchteten, mit ein und hatte gleichfalls deren Ansprüche zu berücksichtigen.

Vertraten die Autoren des Erzählwerks von seinem Verlauf her eher eine judäische Sicht, so kamen sie den Nordisraeliten bei der inhaltlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gott, König und Volk offenbar weit entgegen. Dies zeigt sich besonders in den Königsdesignationen, die das Werk wie ein roter Faden durchziehen:

- |            |   |
|------------|---|
| 1 Sam 9,16 | Salbe ihn zum $\text{לֵיִךְ}$ über mein Volk Israel,<br>dass er mein Volk aus der Hand der Philister rette!<br>Denn ich habe mein Volk angesehen und sein<br>Schreien ist zu mir gelangt. |
| 2 Sam 5,2  | Du sollst mein Volk Israel weiden und sollst zum $\text{לֵיִךְ}$<br>werden über Israel!   |
| 2 Sam 7,8  | Ich habe dich hinter den Schafhürden weggenommen,<br>damit du $\text{לֵיִךְ}$ über mein Volk Israel sein sollst. <sup>32</sup>  |

An diesen sorgfältig formulierten Aussagen ist dreierlei auffällig: Erstens, der Königstitel wird vermieden. Von Gott her gesehen, ist der König nur  $\text{לֵיִךְ}$ ,

<sup>32</sup> Vgl. die weiteren Belege (1 Sam 10,1; 13,14; 25,30; 2 Sam 6,21), die zusammen mit den genannten eine regelrechte Kette durch das Erzählwerk bilden.

d.h. nur ‚Thronprätendent‘;<sup>33</sup> mit der Wahl dieses eigenartigen Titels soll festgehalten werden: der eigentliche König Israels ist JHWH, wie dies in der offiziellen Theologie des Nordreiches gesagt wurde (Ps 80,2); der irdische König ist nur beauftragter Mitregent und bleibt der göttlichen Regentschaft immer untergeordnet. Zweitens: die Einsetzung des Königs geschieht um des Gottesvolks Israel willen (so explizit 2 Sam 5,12), d.h. die Beziehung JHWHs zu seinem Volk wird seiner Beziehung zum König vorgeordnet; letztere kann erstere nicht monopolisieren und schon gar nicht ersetzen, wie dies nach der jüdischen Königstheologie zumindest möglich war.<sup>34</sup> Und drittens: Das Königtum wird eingeordnet in das geschichtliche Heilshandeln JHWHs an seinem Volk; es hat keine eigene kosmo-mythologische Basis. Vor allem andern hat es die Aufgabe, das rettende Handeln Gottes an Israel zu vermitteln (1 Sam 9,16; 2 Sam 3,18; vgl. 19,10); von der Durchsetzung einer göttlichen Weltregierung ist keine Rede mehr. So wird der politische Macht- und religiöse Monopolanspruch des Königtums gegenüber der früheren jüdischen Staatstheologie stark reduziert.

T.N.D. METTINGER hatte die מלך-Designationen aus frühen Prophetenkreisen des Nordreichs hergeleitet (1976, 152-164), die in der mittleren Königszeit von den davidischen Hoftheologen übernommen worden seien; ich hatte diese These in meiner Religionsgeschichte übernommen und als Ausdruck einer relativ frühen Vermittlungsposition zwischen Staatstheologie und radikaler Königskritik gedeutet (R. ALBERTZ 1996 I, 187-190). Doch da die Belege, die sich auf Saul beziehen (1 Sam 9,16; 10,1) fest in die kompositionelle Kette des Erzählwerks aus der Hiskijazeit eingebunden sind, und der eine Beleg, der sich auf Jerobeam I. bezieht (1 Kön 14,7), als deuteronomistisch eingestuft werden muss<sup>35</sup> und damit vom Erzählwerk abhängig ist, möchte ich die Aussagen jetzt eher als jüdische Adaption nordisraelitischer

<sup>33</sup> So mit Recht E. LIPÍŃSKI 1974 und T.N.D. METTINGER 1976, 155-162, auf der Grundlage von 1 Kön 1,35; 2 Chr 11,22.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. 2 Sam 8,1-15 und Anm. 38. Wie sehr die Rangfolge der Gottesbeziehungen Israels und des Königs ein kontroverses theologisches Streitthema blieb, lässt sich daran erkennen, dass sich die dtr Historiker nicht mit dem im Erzählwerk gefundenen Kompromiss abfinden, sondern die Bestandszusage der davidischen Dynastie in 2 Sam 7,12.14-16 mit einem Rahmen göttlicher Verheißungen und Bundeszusagen für Israel umgaben (2 Sam 7,10-11a.22b-26). Darin preist David die einzigartige Stellung Israels als JHWHs Volk auf Erden (V. 23) und schreibt dessen Status als Gottesvolk den gleichen ewigen Bestand zu (V. 24), der seiner Dynastie verheißen war. Hier wird die Königstheologie eindeutig der Bundestheologie untergeordnet; das besonders enge Gottesverhältnis des Königs wird zu einem *exemplum* für die Gottesbeziehung ganz Israels.

<sup>35</sup> Vgl. das Urteil E. WÜRTHWEINS 1977, 174: „Die Verse 7-11 sind nach Wortschatz und Gedankengang dtr. Auch stören sie den Gang der Erzählung“. Zudem fehlen die Verse 7-9 in der Sonderüberlieferung der LXX 3 Reg 12,24g-n.

Königstheologie aus der Hiskijazeit werten, die einer Synthese der offiziellen Religionen von Nord- und Südreich dienen sollte.

Ein andersartiges Beispiel für einen bewussten Kompromiss zwischen der offiziellen Theologie von Süd- und Nordreich stellt der Hymnus dar, der in Ex 15,1-18 Mose in den Mund gelegt worden ist. Seine Grundstruktur, die in 6 Strophen (V. 1b-3.4-7.8-10.11-13.14-16.17-18) der Abfolge von Exodus und Landnahme folgt, nimmt wesentliche Elemente der offiziellen Theologie des Nordreiches auf (vgl. Ps 80,9-12). Doch werden diese heilsgeschichtlichen Urdaten erheblich im Sinne der Jerusalemer Theologie abgewandelt: Der Schilfmeerdurchzug wird zu einem mythischen Chaoskampf überhöht (V. 4-10); die triumphale Einwanderung Israels in das Land zielt sogleich auf Jerusalem und seinen Tempel (V. 15-17) und mündet letztlich in die Errichtung der Königsherrschaft JHWHs (V. 18). An die Stelle der kosmo-mythologischen Begründung des göttlichen Königtums ist eine mythisiert heilsgeschichtliche getreten. Bewusst werden beide Erwählungstaten JHWHs, die Erlösung und Erwerbung Israels zu seinem Volk (V. 13.16) und die Schaffung und Gründung des Zion zu seinem Wohnort (V. 17), parallel zueinander dargestellt. Nicht allein die Bindung JHWHs an eine Menschengruppe, sondern auch seine Bindung an einen Ort bilden nach diesem Hymnus die Basis für Israels Gottesbeziehung. Das ist eine klare Synthese.<sup>36</sup> Leider ist die Datierung des Moseliedes nach wie vor stark umstritten;<sup>37</sup> ich war wegen der Prominenz des Jerusalemer Tempels bislang einer Datierung in die Zeit Joschijas zugeneigt (R. ALBERTZ 1996 I, 353), doch ist angesichts der mythisierenden Tendenz des Hymnus auch eine etwas frühere Entstehung denkbar, als die von Hause aus kosmo-mythologische Jerusalemer Theologie noch stark präsent war.

So schufen erst diese und andere Synthesen der Hiskijazeit, welche bewusst zahlreiche Elemente der Nordreichstheologie aufgriffen, die Voraussetzung dafür, dass von nun an auch in der offiziellen Theologie des Südreiches ‚Israel‘ nicht mehr primär über seinen König (2 Sam 8,15)<sup>38</sup> oder seine

<sup>36</sup> Wenn H. SPIECKERMANN 1989, 114, schreibt: „So enthält das Schilfmeerlied keine Israelferne, wohl aber geschichtsferne Theologie. Ihr Mittelpunkt ist der Deus praesens im Tempel, der in seiner Wohnstatt ewig thronet“, dann verschiebt er die Synthese wohl zu stark in Richtung der Jerusalemer Theologie. Entsprechend fraglich ist seine frühe Datierung des Textes in die „nachsalmomonische und vorjesajanische Zeit“ (113).

<sup>37</sup> Nach der Übersicht von C. HOUTMAN 1996 II, 241f., reicht sie vom 12. bis zum 3. Jh. v. Chr.

<sup>38</sup> 2 Sam 8,15 ist die einzige Stelle im Erzählwerk, an der Israel als Volk des Königs bezeichnet wird. Wahrscheinlich liegt in 2 Sam 8,1-15 ein älterer höfischer Bericht vor, der Davids große Taten preisen will. Für seinen Autor reduziert sich JHWHs Aktivität auf seinen Beistand für David (V. 6.14); seine Beziehung zu Israel gerät völlig aus dem Blick. So ist 2 Sam 8,15 ein Beleg dafür, dass in der Jerusalemer Hoftheologie Israel zu einem bloßen Anhängsel königlicher Ruhmestaten werden konnte.

Hauptstadt (Ps 87,2), sondern über seinen Gott definiert wurde. Die zunehmend als exklusiv verstandene personale Beziehung zwischen JHWH und Israel trat von nun an in den Vordergrund der religiösen Symbolwelt und schuf die Basis, auf der die deuteronomischen und deuteronomistischen Theologen des 7. und 6. Jh.s aufbauen konnten.<sup>39</sup> Die kosmo-mythologischen Elemente mit ihrem universalen Horizont traten hinter die partikular heilsgeschichtlichen Konzeptionen zurück; sie wurden aber erneut in der Krise der Exilszeit bedeutsam, nachdem auch der zweite israelitische Staat untergegangen war.<sup>40</sup>

### Literaturverzeichnis

ALBERTZ, R.

1978 Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon: CThM 9, Stuttgart 1978.

1987 Israel. Altes Testament: TRE 16 (1987) 369-379.

1995 Wieviel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum religionsinternen Pluralismus im alten Israel, in: MEHLHAUSEN, J. (Hrsg.), Pluralismus und Identität: Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 8, Gütersloh 1995, 193-213.

1996 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde.: GAT 8,1-2, 2. Auflage, Göttingen 1996-1997.

2001a Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.: BE 7, Stuttgart 2001.

2001b Exodus: Liberation History against Charter Myth, in: VAN HENTEN, J.W. / HOUTEPEN, A. (Hrsg.), Religious Identity and the Invention of Tradition: STAR 3, Assen 2001, 128-143.

BAE, H.-S., Vereinte Suche nach JHWH. Die Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik: BZAW 355, Berlin New York 2005.

DEUTSCH, R.

2003a A Hoard of Fifty Hebrew Bullae from the Time of Hezekiah in the Shlomo Mousaieff Collection, in: ders. (Hrsg.), Shlomo. Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo MOUSSAIEFF, Tel Aviv-Jaffa 2003, 45-98.

<sup>39</sup> Indem sie die Theologumena ‚Erwählung‘, ‚Bund‘ und ‚Tora‘ in das Zentrum der offiziellen Religion Israels stellten, verschoben sie die Synthese nochmals in Richtung auf eine heilsgeschichtliche Volk-Gottes-Theologie. Doch hielten sie daneben durchaus auch an Elementen der offiziellen Religion des Südreiches, der göttlichen Erwählung Jerusalems (Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2; vgl. 1 Kön 11,32.36; 14,21) und der Erwählung des Königs (Dtn 17,15; vgl. 1 Kön 8,16; 11,12f.; 15,4; 2 Kön 8,9), fest.

<sup>40</sup> Vgl. nur die Rückblicke auf den Chaostkampf JHWHs in den exilischen Volksklagen (Ps 74,12-17; 89,10-13; Jes 51,9f.) und die nachexilischen JHWH-Königs-Psalmen (Ps 96-99).

- 2003b *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv 2003.
- DIETRICH, W., *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.:* BE 3, Stuttgart 1997.
- DONNER, H. / RÖLLIG, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 Bde., 3.-4. Auflage, Wiesbaden 1973-1979.
- EIBFELDT, O., Psalm 80, in: ALBRIGHT, W.F. (Hrsg.), *Geschichte und Altes Testament. FS Albrecht ALT*, Tübingen 1953, 65-78.
- EMMENDÖRFFER, M., *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur:* FAT 21, Tübingen 1998.
- GALLING, K., *Textbuch zur Geschichte Israels*, 2. Auflage, Tübingen 1968.
- HOSSFELD, F.-L. / ZENGER, E.  
1993 *Die Psalmen I. Psalm 1-50:* NEB 29, Würzburg 1993.  
2000 *Psalmen 51-100:* HThKAT, Freiburg Basel Wien 1993.
- HOUTMAN, C., *Exodus, Historical Commentary on the Old Testament*, 4 Vols., Kampen / Leuven 1993-2002, zit. 1996.
- JEREMIAS, J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen, Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen:* FRLANT 141, Göttingen 1987.
- KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1972.
- LEMAIRE, A., *Khirbet el-Qôm and Hebrew and Aramaic Epigraphy*, in: GITIN, S. / WRIGHT, J.E. / DESSEL, J.P. (Hrsg.), *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. DEVER*, Winona Lake, IN 2006, 231-243.
- LIPÍŃSKI, E., *Nāgīd*, der Kronprinz: VT 24 (1974) 497-499.
- METTINGER, T.N.D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings:* CB.OTS 8, Lund 1976.
- MÜLLER, H.-P., *Moabitische historische Inschriften:* TUAT I,6 (1985) 646-650.
- NAVEH, J., *Hebrew and Aramaic Inscriptions*, in: ARIEL, D.T., *Excavations at the City of David 1978-1985 directed by Y. SHILO*, Bd. VI: *Inscriptions: Qedem 41*, Jerusalem 2000.
- ROST, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), in: ders., *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119-253.
- SEYBOLD, K., *Die Psalmen:* HAT I,15, Tübingen 1996.
- SPIECKERMANN, H., *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen:* FRLANT 148, Göttingen 1989.
- STOEBE, H.J., *Das erste Buch Samuelis:* KAT VIII,1, Gütersloh 1973.
- STOLZ, F., *Das erste und zweite Buch Samuel:* ZBK.AT 9, Zürich 1981.

- VAN DER TOORN, K., The Exodus as Charter Myth, in: VAN HENTEN, J.W. / HOUTEPEN, A. (Hrsg.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*: STAR 3, Assen 2001, 113-127.
- WANKE, G., *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*: BZAW 97, Berlin New York 1966.
- WASCHKE, E.-J., *Das Verhältnis alttestamentlicher Überlieferungen im Schnittpunkt der Dynastiezusage und die Dynastiezusage im Spiegel alttestamentlicher Überlieferungen*: ZAW 99 (1987) 157-179.
- WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16*: ATD 11,1, Göttingen 1977.
- ZENGER, E., u.a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*: Kohlhammer Studienbücher 1,1, 5. Auflage, Stuttgart 2004.